

REVISTA DE FILOSOFIA

Nº 2

LOGOS

Centro de Estudios Filosóficos
Universidad Católica Andrés Bello
Caracas, 1 999

LOGOI N° 2
=1999=

LOGOI
Revista de Filosofía



UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO
Centro de Estudios Filosóficos

LOGOI

Director:

Massimo Desiato

Consejo Editorial:

Javier B. Seoane C., Jesús Hernández,

Raúl Gonzáles, Jorge Castro,

María Fernanda Guevara,

Massimo Desiato y Carlos Rivas

Asistentes:

Joserine Abreu y Carlos Padrón

LOGOI Revista Filosófica

© Universidad Católica Andrés Bello:

Depósito Legal: pp. 199802DF38

ISSN: 1316693X

Diseño y Producción:

Publicaciones UCAB

Diagramación:

Isabel Valdivieso

Portada:

John Bruzual

Impreso en Editorial Texto, C.A.

CONSEJO DE ÁRBITROS:

Benjamin Sánchez UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA
Bernando Correa López UNIVERSIDAD NACIONAL SANTA FE DE BOGOTÁ
Carlos Casanova UNIVERSIDAD SIMÓN BOLÍVAR
Dinu Garber UNIVERSIDAD SIMÓN BOLÍVAR
Elizabeth Millán UNIVERSIDAD DE BUFFALO
Ernesto Mayz Vallenilla INSTITUTO DE ESTUDIO AVANZADOS
Guillermo Hoyos Universidad Nacional Santa Fe de Bogotá
Gustavo Sarmiento INSTITUTO DE ESTUDIOS AVANZADOS
Hartmut Becher GOETHE INSTITUT
Hernán López UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
Humberto Giannini Universidad de Chile
Jorge Aurelio Díaz UNIVERSIDAD NACIONAL SANTA FE DE BOGOTÁ
Jorge Dávila UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
José Jara UNIVERSIDAD DE VALPARAISO
Leonardo Zaibert UNIVERSIDAD SIMÓN BOLÍVAR
Lizette Nava UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO
Luis Ugalde, S.I. UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO
Nelson Tepedino UNIVERSIDAD SIMÓN BOLÍVAR
Pablo Oyarzún UNIVERSIDAD DE CHILE
Patrice Vermeran UNIVERSIDAD PARÍS VII
Pedro Pablo Urriola INSTITUTO DE ESTUDIOS AVANZADOS
Raúl González UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO
Ricardo Chang UNIVERSIDAD NACIONAL ABIERTA
Víctor Florián UNIVERSIDAD NACIONAL SANTA FE DE BOGOTÁ
Víctor Krebs UNIVERSIDAD SIMÓN BOLÍVAR

CONTENIDO

ARTÍCULOS

- Stanley Cavell:*
La Visión del Lenguaje de Wittgenstein
Introducción por Víctor J. Krebs 9
- Massimo Desiato:*
Teoría y Poder (El papel del intelectual según Foucault) 45
- Raúl González Fabre:*
La Teoría del Precio Justo según Francisco de Vitoria 81
- Rayda Guzmán:*
Cinco órdenes en torno a un problema de ficción,
ilusión y conocimiento 133

COMUNICACIONES

- Javier B. Seoane C.:*
Desintegración social y desafíos ético-políticos para la
Venezuela del por-hacer 151
- Nelson Tepedino:*
¿ Qué hacemos al leer filosofía? 173

NOTA

- Julio Seoane Pinilla:*
Cuatro consideraciones a tener en cuenta
acerca del autismo 183

RESEÑAS

- Carlos Casanova:*
MELENDO, Tomás: La metafísica de Aristóteles. Método
y temas (I y II) (Cuadernos de Anuario Filosófico.
N^{ros}. 43 y 44. Pamplona, 1997). 189

Ricardo Chang:

DÍEZ C., José A. y Ariel C. Ulises MOULINES:
Fundamentos de Filosofía de la Ciencia,
Barcelona, 1997, 501 págs. 197

Carlos Padrón:

SEARLE, J.R.: The Construction of Social Reality,
The Free Press, New York, 1995, 241 pags. 203

Daniel Ramos:

KREBS, Víctor: Del Alma y el Arte: Reflexiones
en torno a la cultura, la imagen y la memoria,
Fundación Museo de Bellas Artes.. 209

Carlos Rivas:

DESIATO, Massimo y GUEVARA, María Fernanda:
El hombre en la teoría de la Administración,
Publicaciones Universidad Católica Andrés Bello,
Caracas, 1998. 293 páginas. 215

Javier B. Seoane C.:

DESIATO, Massimo: La configuración del sujeto
en el mundo de la imagen audiovisual
(Emancipación y comunicación generalizada),
Ediciones Fundación Polar-U.C.A.B.,
Caracas, 1998. 402 páginas. 217

ACTUALIDAD FILOSÓFICA 221

NORMAS DE PUBLICACIÓN 225

La Visión del Lenguaje de Wittgenstein ^a

Por Stanley Cavell*

Resumen

Mediante la consideración de la pregunta ¿Cómo adquieren las palabras esa generalidad de la cual depende el pensamiento?, en particular, (1) ¿Qué es (qué llamamos) “aprender una palabra”?, o ¿qué es “aprender el nombre general de algo”?, y (2) ¿qué hace que una proyección sea apropiada o correcta?, Stanley Cavell desarrolla lo que considera la visión del lenguaje en las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein. Mediante una magistral aplicación del método del lenguaje ordinario —con su persistente apelación a casos concretos— se demuestra que el lenguaje no está determinado exhaustivamente por reglas, ni su comprensión asegurada mediante universales; siempre hay nuevos contextos que tomar en cuenta, nuevas necesidades, nuevas relaciones, nuevos objetos, nuevas percepciones, por lo que el aprendizaje del lenguaje nunca termina. Las “rutas de iniciación” nunca se cierran. Esta feroz ambigüedad del lenguaje ordinario —se sostiene, en contraste con la concepción filosófica tradicional—, lejos de ser una debilidad que es necesario remediar o superar, es precisamente lo que le da su poder de iluminación, de enriquecer la percepción.

El artículo contiene una introducción previa del Dr. Víctor J. Krebs.

a CAVELL, Stanley: “Excursus on Wittgenstein’s Vision of Language”, Chapter VII en *The Claim of Reason*, New York: Oxford University Press, 1979. Traducción de Lizette Nava (Licenciada en Filosofía, Profesora de la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello) y Víctor J. Krebs (Doctor en Filosofía, Coordinador y Profesor del Postgrado en Filosofía de la Universidad Simón Bolívar). Publicado en este número de LOGOI con autorización de Oxford University Press.

* Dr. en Filosofía. Profesor Emeritus de Filosofía de la Universidad de Harvard.

Palabras claves: Lenguaje Ordinario, Formas de Vida, Criterios, *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein.

Abstract

**EXCURSUS ON WITTGENSTEIN'S VISION OF
LANGUAGE**

Considering the question How do words acquire that generality upon which thought depends?, in particular: (1) What is (do we call) "learning a word", or "learning the general name of something?", and (2) what makes a projection an appropriate or correct one?, Stanley Cavell develops what he takes to be the vision of language in Wittgenstein's *Philosophical Investigations*. By means of a masterful application of the method of ordinary language—with its persistent appeal to concrete cases—it is shown that language is not everywhere determined by rules, nor is understanding secured through universals; there are always new contexts to be met, new needs, new relationships, new objects, new perceptions, so that language learning is never over. The "routes of initiation" are never closed. This fierce ambiguity of ordinary language—it is argued, against the traditional philosophical conception—far from being a liability that we must make up for or overcome, is precisely what gives it its power or illumination, of enriching perception.

The article contains a previous introduction by Dr. Victor J. Krebs.

Key words: Ordinary Language, Life Forms, Criteria, *Philosophical Investigations*, Wittgenstein.

Introducción

Stanley Cavell:

La Recuperación del Deseo

Por Victor J. Krebs*

I

Cuando leí a Stanley Cavell por primera vez, recuerdo que compré su libro más que nada por el título: “**¿Debemos querer decir lo que decimos?**” Cavell tenía, entre los filósofos, una reputación más bien oscura; no por lo siniestra sino porque una larga sombra de incompreensión y a veces hasta de condescendencia se proyectaba sobre él en los pasadizos de los departamentos de filosofía en Estados Unidos. Pero ese título pudo más que todos los prejuicios que había yo asimilado durante mis años de estudiante: ¿Debemos acaso **querer**? ¿Y al querer, **decir**? ¿y decir **queriendo**?

Muchos años más tarde he comprendido que el llamado de Cavell era el del querer, es decir, el **del Deseo**—su importancia, su olvido, nuestra relación pusilánime, cobarde, sádica y masoquista con él, que caracteriza la decadente superficialidad de nuestra época y de esta cultura, donde precisamente los filósofos somos quizás los más irresponsables, *huyéndole al deseo y al sentimiento bajo la máscara del rigor y la ilustración; tras la coartada del conocimiento y la certeza.*

Cavell se propone poner al descubierto todas las formas en que aprendemos a negarnos, —aquejados como lo estamos por esa condición de negación a la dimensión del deseo— y mostrar cómo todos somos parte de esto, y cómo el ser parte de ello es además lo más necesario, lo más natural, lo más inevitable de nuestra condición.

* Dr. en Filosofía. Coordinador y Profesor del Postgrado en Filosofía de la Universidad Simón Bolívar.

Por eso encuentra en las tragedias de **Shakespeare**, *imágenes esenciales* de nuestra infidelidad al propio querer, haciéndonos conscientes de esa debilidad humana que en la filosofía moderna adquiere el nombre de **escepticismo**, es decir, nuestra resistencia a reconocer la verdad sobre nosotros mismos y nuestras relaciones con los demás. A través de Shakespeare, Cavell explora los motivos y las consecuencias trágicas de esta negación, pero se empeña, además y por sobre todo, en mostrar cómo la reducción que efectúa la filosofía de esta condición humana a un “problema filosófico” y a la búsqueda de fundamentos incommovibles para el conocimiento, es una de las muchas maneras que tenemos de *neutralizar nuestras más profundas inquietudes, de ocultarnos de nosotros mismos*.

Así fusiona Cavell literatura y filosofía, transformando ambas; creando, en realidad, un ámbito extraño donde no se es ni filósofo ni literato, sino pensador, o mejor dicho para Cavell: **escritor**. Y es que la escritura es para este escritor norteamericano tal vez el medio más inmediato de encontrar la propia vocación; en esa lucha, —entre las formas que heredamos y la pulsión con que nos hacemos de las palabras— que es el escribir, uno puede encontrar el tono y timbre exacto de la propia voz, y para Cavell la búsqueda de la voz es lo que constituye **la vocación filosófica**, la filosofía como él la encarna. Eso es lo que resulta de la fusión de **Shakespeare** con el **escepticismo filosófico**. ¿Es esto filosofía? ¿Y es acaso literatura?

Sin importarle esta duda, y sin compartirla tampoco, Cavell ha creado un espacio de reflexión singular, logrando reunir a gente de los más diversos intereses (artistas y críticos literarios, filósofos y escritores, y cineastas y directores), de los más diversos países y lenguas (incluyendo entre ellos a Brasil, China, Hungría, Japón, y Noruega); ha escrito más de diez libros (traducidos ya a once idiomas), que abarcan una gama que bien justifica el que se hable de su “radical ambigüedad topológica”. Una ambigüedad que es como si le diese el don de hablar en lenguas, haciéndose entender, conmoviendo, a seres de las más distintas estirpes, a tribus, digamos, de lo más variadas en el mundo del pensamiento. Una voluntaria y consciente ambigüedad en que lamenta y pone en evidencia a la situación viciosa de la especialización disciplinar que aqueja a la cultura. “[Es cierto que] hay antagonismos intelectuales, antagonismos literarios entre varios textos, dentro de determinados textos”, ha observado alguna vez Cavell, “pero la forma en que esto se convierte en un antagonismo institucional,

de tal modo que los profesores de las varias materias encuentren difícil hablarse unos a otros, y que por lo tanto los estudiantes de postgrado de literatura y filosofía realmente se vuelvan hostiles entre sí por sus diferencias de interés y sus aproximaciones diferentes a estos textos, esto me parece simplemente lamentable.”

Esa característica de “inclasificable” ha sido, después de todo, también una bendición, que le ha permitido, como él modestamente lo pone, “vivir bajo el privilegio del anonimato”, sin tener que preocuparse por la fama, protegido de las fuerzas perturbadoras de la celebridad —aunque tal vez sea más apropiado hablar no de un anonimato sino de una fama íntima, pues Cavell ha sido, desde mucho antes de su actual notoriedad, célebre pero sólo entre sus reales interlocutores, los entrañables.

Cavell ha reflexionado incansablemente sobre el cine (la crítica italiana le concedió el año pasado el *Premio Internacional de Teoría y Crítica Cinematográfica*, Umberto Barbaro, “por la importancia decisiva de su contribución”). Para él el cine es un nuevo y revolucionario medio de pensamiento, una nueva forma de pensar. Por ello mismo ha dado articulación a nuevos géneros filmicos —como por ejemplo, lo que llamó “La Comedia de Re-casamiento” de la Época de Oro de Hollywood, y más recientemente, “El Melodrama de la Mujer Desconocida”— a través de los cuales explora, con sensibilidad exquisita y una penetración singular, las diversas maneras en que nuestra cultura lidia a **lo femenino**, a veces aceptándolo, otras negándolo, pero siempre tensionada y problematizada por ello.

Ha escrito seminalmente sobre la filosofía de **Wittgenstein**. En su ya clásico libro, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy* —el cual en ciertos aspectos, y por la inmensidad de su logro, podría decirse que se mantiene aún en gran parte inaccesible— Cavell le da un giro totalmente original y profundo a la lectura del filósofo vienés, ubicando su contribución no en los argumentos filosóficos que presuntamente aduce el filósofo, ni en los problemas que trata, sino *en la ejemplificación* que es su obra, *de una nueva manera de pensar*, inseparable de lo que significa vivir una vida íntegra.

Sus ensayos sobre **Emerson**, junto con su comentario a la obra maestra de **Thoreau**, *Walden*, son ya clásicas reflexiones acerca de lo que él llama **la poesía del lenguaje y de las cosas**, que se muestra

“en cada palabra como en cada gesto y postura humana, no importa cuan leves”. Tanto el lenguaje —cual expresión humana o manera de articular y darle forma y sentido al mundo— como las cosas mismas, exudan una energía, instalan un campo de sentido invisible a la razón, pero evidente a *una mirada insuflada de emoción, piloteada por su propio deseo*. Nuestra incapacidad de ver la poesía de las cosas no es sino un producto del mismo temor ante lo íntimo que Cavell ha identificado con la enfermedad cultural que nos oprime —esa lucha repetitiva por la certeza intelectual en el saber que ha marcado la época moderna— y que hace necesario **un giro en la filosofía**.

Cavell admiraba de su maestro, el filósofo inglés, John L. **Austin**, la relación especial que éste tenía con las palabras, “una relación (vacilo en ponerlo así) *literaria*, que él compartía con los mejores escritores en la lengua.” Esa misma relación con el lenguaje es lo que le permite a Cavell hacer de éste un medio para un modo diferente de pensar, donde aprendemos a mirar para ver, en lugar de envolver todo en intelectualizaciones y teorías que no hacen sino ocultarnos la realidad, por medio de las ideologías y de los conceptos reductores. Un fenómeno sin duda aliado a la incapacidad en nuestra cultura de tomar la emoción en serio, de ampliar nuestro sentido de la verdad y de la validez del conocimiento más allá de los parámetros regidos por la razón instrumental, y la actitud cientifista.

Sus escritos son, como él mismo dice, “expresión de una experiencia específica de **vergüenza y decepción** dirigidas a la cultura entera de uno (por lo tanto a uno mismo en tanto comprometido en la cultura), a su *inhabilidad para escucharse a sí misma*”. Pero Cavell no se limita a criticar los patrones de nuestra cultura —sus giros de frase, sus ideas fijas, sus prejuicios consuetudinarios, ni sus grandes fantasías— sino que se empeña, además, en presentárnosla a través de sus propias palabras, convertidas ya en las nuestras, en la voz misma de nuestra cultura común, para hacernos compartir con él “la impresión inconfundible de que nuestras formas de vivir, nuestras modificaciones de la forma de vida humana socavan esa vida, la deforman...” Esta conciencia precisamente es la que constituye el punto inicial —y el punto esencial quisiera decir yo— de su pensamiento: *No decimos lo que queremos y por lo tanto terminamos no sabiendo lo que queremos decir*, lo cual no es otra cosa que estar **perdidos de nosotros mismos; en nuestra cultura, desterrados**. ¿No es acaso este un tema de relevancia inmediata? ¿No se hace así actual a la filosofía?

II

Es precisamente en su intento por recuperar el deseo para el pensar, que la reflexión de Stanley Cavell se torna deliberadamente hacia la cultura. Y es que **la filosofía** se torna para él ineludiblemente en una reflexión **sobre la cultura**. Por ello mismo, Cavell ha enfatizado constantemente la necesidad de pensar desde la propia cultura, desde su contexto concreto y real. “El que tengamos que recibir a la filosofía en el estudio de la literatura y recibir a la literatura como un estudio de la filosofía de manos de los franceses”, comenta Cavell, por ejemplo, “ me parece una ironía y una pena, por más comprensibles que sean las fuerzas históricas en juego....La labor francesa es un desarrollo profundo de sus propios (frecuentemente esotéricos) momentos, junto con una herencia de filosofía alemana incongruente con el legado de filosofía alemana en América. A los estudiantes americanos se les obliga a atender una conversación en la que podrán discernir, a lo más, un pequeño ensamblaje de las docenas de voces en juego....¿Cómo van a poder los estudiantes desarrollar este material de maneras que les haga sentir que hablan sus propia palabras, enuncian en sus propias voces?”

Pero esto no significa que Cavell sea un “postmoderno”, ni tampoco que esté simplemente de acuerdo con ese otro celebrado filósofo norteamericano, **Richard Rorty**, a quien se le ha ocurrido que la solución a la crisis en que se encuentra la filosofía está en su sustitución —o peor aún, en *su superación*— por una “crítica de la cultura”. Para Cavell ese camino es *una abdicación* precisamente a la tarea de avenirse a la tensión esencial en la que nos encontramos, de comprometerse con la vocación que subyace al pensar, de reconocer su verdadero deseo y necesidad. La propuesta de **Rorty** —como la del mismo **Heidegger**, e incluso aquellas propuestas de **Lacan** y **Derrida**, según Cavell— es otro ejemplo, velado y deceptivo, del mismo ímpetu escéptico que impregna nuestra actual cultura, el cual propicia una dinámica, por lo demás hartamente conocida en el psicoanálisis bajo el nombre del **fetichismo**, que no es, otra vez, sino el desconocimiento o desplazamiento del verdadero deseo.

El **psicoanálisis** es un recurso rico e imprescindible de la filosofía de Cavell, en la que el verdadero problema ha pasado ya del nivel de **la argumentación y la ideología** (donde se ha desvivido en

retenerla la filosofía de nuestro siglo) al nivel **del deseo**. Este giro transforma a la filosofía —enriqueciéndola con los descubrimientos de **Freud** y acercándola a los desarrollos profundos y fundamentales de **Jung** en el campo de la psicología— haciéndola capaz de forjar una nueva y más plena conciencia para el pensar. Cavell aclara, sin embargo: “[no quiero] reducir a la filosofía como tal a alguna forma de neurosis. Sin embargo, siento que el compromiso de la filosofía con la razón es algo que la obliga intrínsecamente a confrontar la posibilidad de **la locura**...Me parece una lástima que **el psicoanálisis y la filosofía** estén tan enemistadas entre sí....como si hubiese entre ellas **una intimidad** que ninguna de las dos está preparada a tomar en cuenta.”

Es quizás por su conciencia de la necesidad de otra forma de mirar, que Cavell posee una habilidad asombrosa de poner al descubierto las motivaciones ocultas de cualquier posición, cual “diagnosticante del espíritu en que se dicen las cosas”, como lo ha puesto uno de sus comentadores. Y es esta la razón también por la cual la forma de escribir y de articularse de Cavell tiene **un efecto restaurativo** —tanto por el lenguaje que va forjando, como por la conciencia que produce— que hace que el modo de filosofía que desarrolla pueda ser visto no sólo como una crítica sino también como una forma de **terapia cultural**.

Con su particular forma de escritura filosófica —que descubre y rescata en **Emerson** y en **Thoreau** como fundadores de la cultura americana de la que se dice heredero— Cavell ha logrado sembrar una conciencia filosófica naciente, una especie de revolución subterránea, que poco a poco da más señales de vida y vitalidad. En los últimos cinco años han aparecido en los Estados Unidos seis nuevos libros sobre su obra. Cambridge prepara ya un volumen de Lecturas de Cavell siguiéndole los pasos a Oxford, que publicó uno hace dos años —obvias señales ya de su elevado status en el mundo filosófico anglo-parlante. Como si eso fuese poco, el reconocimiento de sus propios colegas le ha venido también —lenta pero seguramente— al ser elegido presidente del *American Philosophical Association* en 1996-97, (un desarrollo, por lo demás, que hubiese sido francamente inconcebible hace apenas diez años). Más recientemente, y ya en nuestro propio continente, la *Asociación Filosófica Brasileira* lo tuvo de conferencista plenario en su última reunión anual, ocasión que sirvió de marco además para bautizar dos de sus ensayos recién traducidos al portugués. Pero su influencia

se hace sentir ya no sólo en el mundo anglo-sajón, ni sólo en América. Recién el mes pasado fue invitado por la Cátedra Baruch Spinoza de la Universidad de Amsterdam para dictar el ciclo de conferencias de este año "Las Pruebas y Juicios de la Alabanza", de las cuales hizo una presentación en Caracas; Y el catálogo de la reciente exhibición de la colección del Centro Pompidou en el Guggenheim de Nueva York consiste de un texto especialmente escrito por Cavell para esta ocasión sobre el cual versará su seminario intensivo en el Museo de Bellas Artes de Caracas. Además, en Alemania, en Israel, en Francia, Cavell cuenta con una sólida reputación como un pensador original y esencial de este tiempo.

Si hubo un tiempo en que Cavell gozó del anonimato, esos tiempos parecen habersele acabado. Pero feliz, ahora que se encuentra finalmente jubilado de la Cátedra Walter M. Cabot de Estética y Teoría General de los Valores en la **Universidad de Harvard** que ocupara hasta el año pasado, y dedicado plenamente a la escritura y al diálogo abierto, Cavell le recuerda a uno en su espíritu y entusiasmo, esa descripción que diera **Cioran** una vez del filósofo como "el primero que llega roído por interrogaciones esenciales, y contento de estar atormentado por una lacra tan notable".

La vocación de este filósofo no sólo transmite, en la claridad de su voz, un profundo contento, sino que se extiende y nos interna por territorios impensados, (ciertamente para la filosofía académica), abriendo interrogantes a todas nuestras disciplinas humanísticas, —cuestionando sus parámetros, sus criterios, sus patrones de sentido y de propósito—, ayudando a concebir, e incluso estableciendo ya, relaciones nuevas del saber, que cambian nuestra valoración, y que nos hacen sensibles a **la naturaleza psíquica** de nuestra relación con el mundo, a **la carga erótica** de las cosas, a su atracción y peso para nosotros. Su reflexión es una búsqueda de orientación en el laberinto de nuestras palabras, manoseadas, paralizadas, convertidas en cascos vacíos o instrumentos de violencia y opresión, frías ante nuestra emoción.

Para Cavell la filosofía no es un pensar acerca de cosas abstrusas y lejanas al pensamiento de los seres humanos comunes, sino por el contrario, la voluntad de aprender a pensar sin distracciones, atenta y deliberadamente, acerca precisamente de aquellas cosas

que, como seres humanos no podemos dejar de pensar, o de imaginarnos. “Si la filosofía es esotérica”, observó en una ocasión, “ello no lo es porque unos cuantos hombres guarden su conocimiento, sino porque la mayoría de los hombres se resguardan de él.”

En el fondo, la filosofía de Cavell es **un canto de esperanza**, un esfuerzo piadoso por encontrar nuevamente el camino hacia el asombro frente a lo desconocido —acaso podría decirse hacia **una conciencia hueca de sacralidad**. Cavell quiere recuperar para nosotros, en nosotros, con nosotros, **la capacidad de alabanza**, pues en las pruebas que la amenazan con transformarla en vanagloria, o en idolatría, puede vislumbrarse una nueva tarea para el pensar: “no congregar una comunidad, sino hacer posible una relación personal aun sin los auspicios de la comunidad; no la superación de nuestro aislamiento, sino la posibilidad de compartirlo; no salvar al mundo a través del amor, sino salvar el amor para el mundo, hasta que éste responda otra vez al amor.” Este es el pensar que este filósofo estadounidense universal nos trae a Caracas; desde la filosofía, transformada por el sentir, la emoción, y el deseo. Es decir, **desde la filosofía, transfigurada**.

La Visión del Lenguaje de Wittgenstein^a

Por Stanley Cavell

Quiero decir algo más específico {de lo que he dicho en los capítulos anteriores}¹ sobre qué es lo que Wittgenstein ha descubierto, o especificado, acerca del lenguaje (es decir, acerca del cuerpo y espíritu enteros de la conducta y los sentimientos humanos involucrados en la capacidad para el habla), lo cual plantea los tipos de problemas que he caracterizado {antes} cruda y vagamente en términos de “normalidad” y “nuestro mundo”.

(168) Lo que quisiera decir {en esta oportunidad} puede interpretarse como una glosa a la observación de Wittgenstein de que “aprendemos las palabras en *ciertos* contextos” (p. ej., en *The Blue Book*, p. 9)². Para mí esto significa no sólo que no aprendemos las palabras en *todos* los contextos en los que se las podría usar (de hecho, ¿qué significaría decir esto?), sino además que no todos los contextos en los cuales se usa una palabra *permiten* aprender esa palabra (por ejemplo, los contextos en los cuales la palabra se usa metafóricamente). Y sin embargo, se espera que después de cierto tiempo sepamos emplear adecuadamente las palabras incluso en otros contextos. Esto es suficientemente obvio, y los filósofos siempre han pedido una explicación para ello: “¿Cómo adquieren las palabras esa generalidad de la cual depende el pensamiento?” Como lo plantea Locke:

Siendo particulares todas las cosas que existen, quizá parecería razonable que las palabras, que deben conformarse a las cosas, debieran serlo también, —quiero decir en su significación—, pero hallamos justamente lo contrario. La mayor parte de las palabras que existen en todas las lenguas son

¹ Los textos entre llaves indican agregados de los traductores.

² Hay traducción al castellano. “Cuaderno Azul” en *Los cuadernos azul y marrón*, Madrid: Tecnos, 1984.

términos generales; pero esto no ha sido efecto de negligencia o azar, sino que ha ocurrido por razón y necesidad... La siguiente cuestión a considerar es cómo surgen las palabras generales. Puesto que todas las cosas que existen son sólo particulares, ¿cómo nos hacemos de los términos generales, o dónde hallamos esas naturalezas generales que ellos, se suponen representan? [An Essay Concerning Human understanding, Book III; Sections I and VI.]³

Esta es una de las preguntas que los filósofos han respondido diciendo: “Porque hay universales”, y el “problema de los universales” ha consistido en asignarle o negarle un estatus ontológico a esas cosas y en explicar, o negar, nuestro conocimiento de ellas. Lo que Wittgenstein desea que veamos, si estoy en lo cierto, es que estas respuestas no nos pueden proporcionar una explicación de las preguntas que nos condujeron a ellas.

(169) “Aprendemos las palabras en ciertos contextos y, después de un tiempo, se espera que sepamos cuándo se las usa apropiadamente (= se las puede proyectar apropiadamente) en otros contextos” (y, desde luego, nuestra habilidad para proyectarlas apropiadamente es un criterio para saber si hemos aprendido la palabra). Ahora bien, pregunto: (1) ¿Qué es (qué llamamos) “aprender una palabra”? y, en particular (para limitarnos al caso más simple), ¿qué es “aprender el nombre general de algo”?; y (2) ¿qué hace que una proyección sea apropiada o correcta? (Una vez más, tradicionalmente, la respuesta a (1) es: “Captar el universal”, y a (2) es: “Reconocer otra instancia del mismo universal”, o “el hecho de que el nuevo objeto es *similar* al anterior”.)

Aprender una palabra

Supongamos que nos hacemos la siguiente pregunta: “Cuando un niño aprende el nombre de algo (como por ejemplo: ‘gato’, ‘estrella’, ‘calabaza’), obviamente no sólo aprende que *este* sonido (particular) va con *aquel* objeto (particular); pero entonces, ¿qué es lo que aprende?” Podríamos responder: “Aprende que sonidos *parecidos* a ese nombran objetos *parecidos* a aquél.” Sin embargo, esa respuesta nos resulta insatisfactoria casi inmediatamente. Supóngase que llegamos a la conclusión de que esa respuesta parece describir mejor una situación en la cual aprender que ‘gato’ es el nombre de eso significa aprender que ‘pato’ (un sonido *parecido* a ‘gato’) es el

³ *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Libro III; Secciones I y VI.

nombre de *aquello* (un objeto *como* un 'gato'). Obviamente, esto no es lo que queríamos decir (¿puesto que esto obviamente no es lo que de hecho sucede?). ¿En qué sentido es diferente lo que queríamos decir? Podríamos probar: "El niño aprende que sonidos *exactamente* similares a ese nombran objetos *exactamente* similares a aquél." Pero eso es falso o evidentemente vacuo, pues ¿qué quiere decir que un gato sea exactamente similar a otro gato? No queremos decir que no los puedas distinguir (pues obviamente eso no explicaría lo que estamos tratando de explicar). Lo que *queremos* decir es que el niño aprende que un sonido, que es (que cuenta como) esta *palabra*, nombra objetos que *son* gatos. ¿Pero no es esto precisamente lo que creíamos que necesitábamos, e intentábamos, *explicar*?

(170) Supóngase que formulamos la pregunta desde otro punto de vista: ¿Qué le enseñamos o decimos a un niño cuando señalamos una calabaza y decimos: "Calabaza"? ¿Le estamos diciendo lo que es una calabaza o lo que la palabra "calabaza" significa? Para mi sorpresa, mi primera respuesta a esta pregunta fue: "Cualquiera de las dos". (Cf. "Must We Mean What We Say"⁴, p. 21.) Y esto me llevó a apreciar, y a querer investigar, en qué medida conocer lo que es algo es un problema de saber cómo se llama; y a reconocer lo limitado o especial de la verdad que se expresa en la máxima: "Podemos cambiar los nombres de las cosas, pero su naturaleza y su operación en el entendimiento nunca cambian" (Hume, Treatise, Book II, Part III, Section 1.)⁵

Por ahora sólo diré lo siguiente: Esa respuesta ("Cualquiera de las dos") es verdadera, en el mejor de los casos, sólo para aquellos que ya dominan un lenguaje. En el caso de un niño que todavía no domina su lenguaje puede que no sea (completamente) cierto *ni* que aquello que les enseñamos es (el significado de) una palabra, *ni* que les decimos lo que es una cosa. Realmente pareciera ser la una o la otra, así que, desde luego, es muy natural decir que es una o la otra; pero del mismo modo un chisme malicioso se parece a menudo a la honestidad y así, muy a menudo lo llamamos honestidad.

¿En qué medida decir "Calabaza" y señalar una calabaza no sería "decirle a un niño lo que significa una palabra"? Hay muchos tipos

⁴ Hay traducción al castellano de Juan Ramón Capella: "¿Hemos de significar lo que decimos?" en CHAPPELL, V.C.: *El lenguaje común. Ensayos de filosofía analítica*, Madrid: Tecnos, 1971.

⁵ *Tratado de la naturaleza humana*, Libro II, Parte III, Sección I.

de respuesta a esta pregunta. Una sería: se requiere de dos para *decirle* algo a alguien; no se le puede dar a alguien una información a menos que él sepa cómo *pedir* esa información (o una comparable). (Cf. *Investigaciones*, §31.)⁶ Y esto no es más verdadero del aprendizaje de un lenguaje que del aprendizaje de cualesquiera formas de vida que cultivan el lenguaje. No le puedes decir a un niño lo que una palabra significa si el niño todavía tiene que aprender lo que es “preguntar qué significa algo” (es decir, cómo preguntar por un significado), del mismo modo que no puedes prestarle un sonajero a un niño que todavía le falta por aprender lo que significa que “a uno le presten (o que uno pida prestado) algo”. A los adultos les gusta pensar que los niños (especialmente sus hijos) son adultos pequeños, enanos. Entonces le dicen a su hijo: “Deja que tu hermana use tu palita”, y lo arriman hacia la hermana y le arrancan la palita de la mano, y luego se impacientan y decepcionan cuando el niño le pega con el balde a su hermana y ésta se niega furiosa a “devolvérsela”. Aprendemos del sufrimiento.

(171) Tampoco es verdad que al decirle a un niño “Calabaza” le estemos diciendo qué es una calabaza; es decir, no por ello el niño sabrá entonces qué es una calabaza. Porque “saber qué es una calabaza” es saber, por ej., que ella es un tipo de fruta; que se la usa para hacer tartas; que tiene muchas formas, tamaños y colores; que ésta es deforme y vieja; que dentro de cada inofensiva calabaza hay un hombre enfurecido llamado Jack gritando para que lo saquen de allí.

Entonces, ¿qué le estamos diciendo al niño si lo que le decimos no es ni qué significa una palabra ni qué es una cosa? Podríamos pensar: “Si no le puedes decir a un niño una cosa tan simple como qué es una calabaza, o qué significa la palabra ‘calabaza’, ¿cuándo entonces *comienza* el aprendizaje?” ¿Pero por qué suponemos que le estamos diciendo algo en absoluto? ¿Por qué suponemos que le estamos *enseñando* algo? Bueno, porque obviamente ha aprendido algo. Pero tal vez nos apresuremos a suponer que sabemos perfectamente qué es aquello que, en esas situaciones, nos hace decir que el niño está aprendiendo algo. En particular, nos apresuramos a suponer que sabemos lo que el niño está aprendiendo. Decir que le estamos enseñando un lenguaje opaca cuán diferente lo que ellos aprenden puede ser de cualquier cosa que creemos

⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Investigaciones Filosóficas*, México: Editorial Crítica, 1988.

estar enseñándoles, o pretendemos enseñarles; así como cuánto aprenden más allá de aquello que deberíamos decir que les hemos “enseñado”. Aprenden algo diferente y aprenden más, no porque seamos buenos o malos maestros, sino porque el “aprendizaje” no es un asunto tan académico como los académicos están dispuestos a suponer.

En primer lugar, reconsideremos el hecho obvio de que no hay esa diferencia *clara* entre el aprendizaje y la maduración que a veces suponemos que hay. Consideremos el siguiente ejemplo: Supongamos que mi hija sabe en este momento unas dos docenas de palabras. (Los libros acerca del desarrollo infantil deben de decir cosas como: “A la edad de 15 meses el niño promedio *tendrá un vocabulario de tantas palabras.*”) Una de las palabras que ella sabe, como atestiguaría su *Album de los Primeros Años*, es “minino”. ¿Qué significa decir que ella “sabe esa palabra”? ¿Qué significa decir que ella “la aprendió”? Tomemos el día en que, después de que yo le dije “Minino” mientras señalaba a un minino, ella repitió la palabra y señaló al minino. ¿Qué significa aquí “repetir la palabra”? y ¿qué fue lo que ella señaló? Todo lo que sé (¿y sabe ella algo más?) es que ella hizo el sonido que yo hice y señaló lo que yo señalé. O tal vez yo sepa menos (o más) que eso. Porque ¿qué significa “que ella haga el sonido que yo hice”? Ella produjo un sonido (¿me imitó?) que *yo acepté, al que respondí* (mediante sonrisas, abrazos, palabras de aliento, etc.) como *si fuese lo que yo había dicho*. En la siguiente oportunidad, al aproximarse un gato merodeando, o al verlo dibujado en un libro, la niña hizo el mismo sonido. Una nueva palabra para el *Album de los Primeros Años* en la sección “Vocabulario”.

(172) Consideremos ahora el día en que, algunas semanas después, ella le sonrió a un artículo de piel, lo acarició, y dijo “minino”. Mi primera reacción fue de sorpresa, y supongo que de decepción: ella realmente no sabe lo que significa “minino”. Pero mi segunda reacción fue más alegre: ella entiende por “minino” lo que yo entiendo por “piel”. ¿O tal vez era lo que yo entiendo por “suave”, o tal vez “agradable de acariciar”? O tal vez ella no quiso decir en absoluto lo que en mi sintaxis se registra como “Esto es un X”. Después de todo, cuando ella ve gatitos reales, no solamente profiere su versión alofónica de “minino”, sino que usualmente la repite chillando una y otra vez, se agacha cerca de él, estira su brazo hacia él abriendo y cerrando sus manos (¿una versión alomórfica de “acariciar al gatito?”), frunce los labios y guiña los

ojos de placer. Todo lo que hizo con el artículo de piel fue, sonriendo, decir “minino” una vez y acariciarlo. Tal vez la sintaxis de ese comportamiento debería de ser transcrita como “Esto es como un minino”, o “Mira al minino raro”, o “¿No son lindas las cosas suaves?”, o “Mira, me acuerdo de cuánto te gusta que yo diga ‘minino’”, o “Me gusta que me acaricien”. ¿Podemos tomar una decisión aquí? ¿Se trata de una *opción* entre estas alternativas específicas? En cada caso, su palabra se produjo con referencia a un objeto suave, cálido y peludo, de un cierto tamaño, forma y peso. ¿Qué fue lo que aprendió para hacer eso? ¿*Qué fue lo que aprendió de haberlo hecho*? Si no hubiera dado esos brincos, ella no habría dado sus primeros pasos hacia el habla. Habiéndolo logrado, las praderas de la comunicación pueden crecer para nosotros. Hacia dónde puede uno saltar depende de dónde uno se encuentre. Cuando, más tarde, ella toma una factura de gasolina y dice “Aquí hay una carta”, o cuando, al oír una pieza musical que hemos escuchado muchas veces juntos, ella pregunta “¿Quién es Beethoven?”, o cuando ella señala en la televisión la cobertura de la Convención Nacional Democrática y pregunta “¿Qué estás viendo?”, quizás me dé cuenta de que todavía no estamos preparados para recorrer ciertos lugares juntos.

Pero aunque yo no le dije, y ella no aprendió ni lo que significa la palabra “minino” ni lo que es un minino, si ella continúa saltando y yo continúo mirando y sonriendo, ella aprenderá ambas cosas. He querido decir: Los gatitos —lo que llamamos “gatitos”— no existen todavía en su mundo; ella no ha adquirido las formas de vida que los contienen. Ellos no existen de forma parecida a la manera en que las ciudades y los alcaldes no van a existir en su mundo hasta mucho después de que lo hagan las calabazas y los gatitos; o de forma parecida a la manera en que Dios o el amor o la responsabilidad o la belleza no existen en nuestro mundo; no hemos dominado, o hemos olvidado, o distorsionado, o aprendido a través de modelos fragmentados, las formas de vida que podrían hacer que las preferencias como “Dios existe” o “Dios ha muerto” o “Te amo” o “No puedo hacer otra cosa” o “La belleza no es sino el comienzo del terror” tengan todo el peso que ellas pudieran cargar, expresen todo lo que ellas pudieran tomar de nosotros. No sabemos el significado de las palabras. Apartamos la mirada y damos brincos.

(173) “¿Por qué ser tan difícil? ¿Por qué negar perversamente que el niño ha aprendido una palabra, e insistir, con lo que seguramente es una provocación calculada, en que tus objetos ‘no están en su mundo’? Cualquiera admitirá que ella no puede hacer

todo lo que nosotros hacemos con la palabra, ni saber lo que nosotros sabemos acerca de los mininos —quiero decir, gatitos; pero cuando ella dice ‘El minino es lindo’ y manifiesta el comportamiento apropiado, entonces ella ha aprendido el nombre de un objeto, ha aprendido a nombrar un objeto, y el *mismo* objeto que nosotros nombramos. Las diferencias entre lo que ella hace y lo que tú haces son obvias, y cualquier persona sensata las dará por sentadas.”

Lo que me temo es que damos por sentado demasiado acerca de lo que implican el aprender y el compartir un lenguaje. ¿Qué hay de *malo* en pensar que el aprendizaje del lenguaje consiste en que nos enseñen o nos digan los nombres de las cosas? ¿Por qué señaló enfáticamente Wittgenstein el hecho de que Agustín haya dicho o implicado que en eso consiste, y {por qué} habló de una “imagen” {“picture”}⁷ particular del lenguaje subyacente, como si Agustín hubiese escrito desde una perspectiva particular y arbitraria, y el juicio hubiese sido precipitado?

Hay más de una “imagen” {“picture”} que Wittgenstein desea desarrollar: una de ellas concierne la idea de que las palabras son nombres de cosas; una segunda se refiere a la idea de que aprender un nombre (o cualquier palabra) es que a uno le digan lo que significa; una tercera es la idea de que aprender un lenguaje es un asunto de aprender (nuevas) palabras. La primera de estas ideas, junto con la crítica que de ella hace Wittgenstein, ha recibido, según pienso, mucho más atención que las otras dos, que son las que nos conciernen aquí. (Las ideas están obviamente relacionadas entre sí, y podría decir que encuentro que las dos últimas proporcionan el mejor sentido de lo que Wittgenstein encuentra de “equivocado” en la primera. No se trata meramente, según considero que usualmente se interpreta, de que “el lenguaje tenga muchas funciones” además de la de nombrar cosas; sino también de que las maneras en que los filósofos dan cuenta del nombrar hace incomprensible cómo puede el lenguaje siquiera cumplir *esa* función.)

En contra de la idea dominante del Empirismo dominante, de que lo básico del lenguaje (básico en el modo como se conecta con

⁷ Nota de los traductores: El alemán “Bild” que utiliza Wittgenstein puede traducirse en inglés por “picture” o “image”. Nosotros en castellano carecemos de un equivalente exacto de “picture” que a veces podemos traducir adecuadamente por “representación”, pero en otros casos (como el presente) es más apropiada la traducción castellana “imagen”, a pesar de los problemas que ello pueda acarrear en otros casos. Por lo tanto, hemos indicado el inglés “picture” entre llaves cada vez que éste haya sido traducido aquí ya sea por “representación” o por “imagen”.

el mundo, básico en su provisión de significado, básico en la manera en que se enseña y se aprende) son *palabras* básicas, palabras que (sólo) pueden aprenderse y enseñarse mediante “definiciones ostensivas”, Wittgenstein dice, entre otras cosas, que para que nos sea *dicho* lo que una palabra significa (p. ej., saber que cuando alguien forma un sonido y mueve su brazo él está *señalando* algo y *diciendo su nombre*, y saber *qué* es lo que él está señalando) tenemos que ser capaces de preguntar qué significa (a *qué* se refiere); y dice algo más: “Uno ya tiene que saber (o ser capaz de saber) de antemano algo para estar en capacidad de preguntar el nombre de una cosa. ¿Pero qué tiene que saber uno?” (*Investigaciones*, §30.) Quiero resaltar dos hechos acerca de esta pregunta de Wittgenstein: que no es porque nombrar y preguntar sean fenómenos peculiarmente mentales o lingüísticos esto dé origen a un problema; y que la pregunta no es una pregunta experimental sino conceptual, o como uno podría ponerlo: más vale que la pregunta “¿Qué llamamos ‘aprender o preguntar por un nombre?’” esté clara antes de que comencemos a experimentar para descubrir “cómo” “lo” hacemos.

(174) Será útil preguntar: ¿Puede un niño ponerle una etiqueta a una cosa? (Wittgenstein dice que darle a algo un nombre es como ponerle una etiqueta a algo (§15). Otros filósofos también han dicho esto, y lo han tomado como si le diese imagen a la función esencial del lenguaje. Pero lo que pienso que Wittgenstein está sugiriendo es: Tómate en serio la analogía de la etiqueta; y entonces verás cuán *poco* del lenguaje es así. Veamos.) Podríamos contestar: “Uno ya tiene que saber (o estar en capacidad de saber) algo para ser capaz de ponerle una etiqueta a una cosa. ¿Pero qué se tiene que saber?” Bueno, por ejemplo, uno tiene que saber qué es la cosa en cuestión; qué es una etiqueta; cuál es el propósito de ponerle una etiqueta a algo. ¿Diríamos que el niño le pone una etiqueta a algo si éste le estaba pegando (del *modo* en que un niño pega) trocitos de papel a varios objetos? Supongamos, incluso, que él puede decir: “Estas son mis etiquetas” (esto es, que él diga <eta e’queta> (Aquí comienza uno a percibir la fuerza de una pregunta como: ¿Qué es lo que hace que “Éstas son etiquetas” *diga que éstas son etiquetas?*) Y {supongamos además} que él dice: “Le estoy poniendo etiquetas a mis frascos”. ¿*Lo está* haciendo?

¿No quisiéramos decir *una de las dos*, que Sí o que No? ¿Es acaso el asunto *decidir* cuál de las dos? ¿Sobre qué es la decisión? ¿Deberíamos decir: “Sí y No”? ¿Pero qué nos hace querer decir eso? Supóngase que preguntamos: ¿En qué sentido *paga* un niño por

algo (Cp. decir algo) (P.ej., por comestibles, o boletos de una función de marionetas)? Supongamos que él dice: “Déjame pagar yo” (y toma el dinero, se lo entrega al empleado (¿poniéndolo sobre el mostrador?)). ¿Qué fue lo que hizo?

Tal vez podamos decir esto: Si dices “No, él no le está poniendo etiquetas a las cosas, no está pagando dinero (repitiendo nombres)”, estás pensando: Él no sabe la significación de sus comportamientos; o, él no sabe lo que son las etiquetas o el dinero o los nombres; o, él no tiene la intención de hacer estas cosas, y tú no puedes hacerlas sin tener la intención (¿pero es eso cierto?); de cualquier modo, él no sabe qué sería realmente hacer esas cosas (¿y qué sería “hacerlas realmente”? ¿Acaso sólo está finjiendo?). Si dices “Sí, él está pegando etiquetas”, etc., entonces ¿no querrás continuar esto con: “sólo que no de la manera en que *nosotros* lo hacemos”? ¿Pero de qué manera es diferente?

Tal vez pienses: “¿Qué otra cosa dirías que está haciendo? No es incorrecto decir ‘Él está pegando etiquetas, pagando dinero, aprendiendo nombres’, aunque todo el mundo sabe que él no está *haciendo* exactamente o completamente esas cosas. Tú ves el sentido en que esto es dicho.” Pero lo que ha comenzado a surgir es cuán poco claro es ese “sentido”, lo poco que realmente nos satisfacen cualesquiera de las maneras en que *expresamos* ese sentido cuando las articulamos.

(175) El hecho de que las justificaciones y explicaciones que damos acerca de nuestro lenguaje y conducta, de que las maneras en que tratamos de intelectualizar nuestras vidas realmente no nos satisfacen, es lo que, según el modo en que lo leo, Wittgenstein desea ante todo que captemos. Esto es lo que sus “métodos” están diseñados para hacernos ver. Lo que cae directamente bajo su crítica no son los resultados del argumento filosófico, sino esos reveses inadvertidos de la mente, frases hechas, que comprenden lo que los historiadores intelectuales llaman “climas de opinión”, o “estilo cultural”, y que al ser inadvertidas y, por consiguiente, no evaluadas, defienden conclusiones a partir de un acceso directo —fragmentos, por así decirlo, de nuestros super-egos críticos que una generación pasa a la otra con, o tal vez como el precio de, sus logros positivos y permanentes: fragmentos tales como “Para estar claros acerca de lo que queremos decir, debemos definir nuestros términos”, “El significado de una palabra es la experiencia o el comportamiento que ella causa”, “Podemos cambiar los nombres de las cosas pero

su operación en nuestro entendimiento nunca cambia”, “El lenguaje es meramente convencional”, “La creencia es un sentimiento (particular)”, “La creencia es una disposición causada por las palabras (o signos)”, “Si lo que digo resulta falso entonces no lo sabía (¿no lo sé?)”, “Conocemos nuestras propias mentes directamente”, “Los juicios morales expresan aprobación o desaprobación”, “Los juicios morales están hechos para que otros *hagan* algo, o para cambiar sus actitudes”, “Todas las preguntas que pueden establecerse racionalmente son preguntas acerca del lenguaje o preguntas acerca de los hechos”, “El conocimiento se incrementa únicamente mediante el razonamiento o mediante la recopilación de evidencias”, “El gusto es relativo, y la gente puede gustarle u obtener placer de cualquier cosa”... Si la filosofía es la crítica que una cultura produce de sí misma, y procede esencialmente mediante la crítica de los esfuerzos pasados de esa crítica, entonces la originalidad de Wittgenstein consiste en haber desarrollado modos de crítica que no son moralizadores; esto es, que no dejan al crítico imaginándose a sí mismo libre de los errores que ve a su alrededor, y que proceden no intentando establecer que un enunciado sea falso o equivocado, sino mostrando que la persona que afirma algo no sabe realmente lo que quiere decir, no ha dicho realmente lo que quería. Pero, dado que el auto-escrutinio, el examen y la defensa exhaustivos de la propia posición, han sido siempre parte del impulso hacia la filosofía, la originalidad de Wittgenstein no radica en la creación del impulso, sino en encontrar maneras de evitar que éste se derrote a sí mismo tan fácilmente, maneras de hacerlo metódico. Ese es el avance de Freud sobre los descubrimientos de sus predecesores en relación con el auto-conocimiento; como por ejemplo, Kierkegaard, Nietzsche, y los poetas y novelistas que, según dijo, lo anticiparon.

Ahora permítaseme responder de dos maneras a la afirmación: “No es incorrecto decir que el niño está pegando etiquetas, repitiendo nombres; todo el mundo *ve* en qué *sentido* se dice esto.”

(176) En primer lugar, no es verdad que todo el mundo sabía que Agustín no estaba *realmente* “aprendiendo el nombre de una cosa” cuando dijo que al aprender un lenguaje él aprendía los nombres de las cosas, ni que todos “sabíamos el sentido” en el que quiso decir lo que dijo. (Nos imaginamos la mente como si ésta tuviera poderes inexplicables, sin realmente saber qué son esos poderes, qué esperamos de ellos, ni en *qué* sentido son inexplicables.)

Una vez más, ni Wittgenstein ni yo dijimos que era *incorrecto decir* que el niño estaba “aprendiendo los nombres de las cosas”, o “pagando por los boletos”, o “pegándole etiquetas a los frascos”. Una de las cosas que le hemos escuchado decir a Wittgenstein acerca de “aprender nombres” fue: “... Agustín describe el aprendizaje del lenguaje humano como si el niño llegase a un país extraño y no entendiese el lenguaje del país; este es: como si ya tuviese un lenguaje, sólo que no ese” (§32). Y en ese mismo espíritu podríamos decir: Describir al niño como si éste le “pegase etiquetas a sus frascos” o “pagase por los boletos” es describirlo como si fuese un adulto (o, en cualquier caso, como si dominase la actividad del adulto). Es decir, que decimos de un niño “Él le está pegando etiquetas a los frascos” o “Ella está pagando por los boletos”, cuando también deberíamos decir “Ella es una Mami” o “Él era el Tío Croesus hoy”. Nadie dirá que es incorrecto decir esas cosas (¿porque no es verdad?). Y aquí es donde comenzamos a ver más claramente el “sentido” en el que se dicen. Tanto tú como el niño saben que tú realmente estás jugando —lo cual no significa que lo que estás haciendo no sea serio. Nada es más serio para un niño que saber que *va a ser* un adulto —y *querer* serlo, es decir, *querer hacer las cosas que nosotros hacemos*— sabiendo que todavía no las puede hacer. Lo que es un error es decir lo que un niño está haciendo como si fuera un adulto, y no reconocer que todavía es un niño que juega, pero sobre todo que está creciendo. En los casos de “poner etiquetas”, “jugar a la escuela”, “cocinar la cena”, “enviar invitaciones”, etc., tal vez sea fácil verlo. Pero en otros quizás no lo sea.

Consideremos a un niño mayor, que todavía ignora lo que es una calabaza pero que ya está suficientemente grande para saberlo (sabe cómo preguntar un nombre, sabe lo que es una fruta, etc.). Cuando dices “Eso es una calabaza”, podemos decir cómodamente que este niño aprende lo que la palabra “calabaza” significa y lo que es una calabaza. Puede haber sin embargo algo diferente acerca de las calabazas en su mundo; por ejemplo, ellas pueden tener una relación desconocida con los calabozos (las mazmorras antiguas o las cárceles) y una íntima relación con el Señor Calapasa (que vive al lado), pues obviamente tiene el mismo nombre que ellas. Pero esto probablemente no acarreará mayores problemas, y un día la persona que era ese niño puede, por alguna razón, recordar que él creía esas cosas, tenía esas asociaciones, cuando era niño. (¿y dejará entonces de creerlas o tenerlas?)

(177) Y también podemos decir: Cuando dices “Yo amo a mi amor” el niño aprende el significado de la palabra “amor” y lo que es el amor. *Eso (lo que haces) será* amor en el mundo del niño; y si está mezclado con resentimiento e intimidación, entonces el amor es una mezcla de resentimiento e intimidación, y cuando se busque amor, *eso* será lo que se busque. Cuando dices “Te llevaré mañana, lo prometo”, el niño comienza a aprender lo que son los períodos de tiempo, y lo que es la *confianza*, y lo que hagas le mostrará lo que vale la confianza. Cuando dices “Ponte el suéter”, el niño aprende lo que son las órdenes y lo que es la *autoridad*, y si dar órdenes es algo que te produce ansiedad, entonces las autoridades son ansiosas, la autoridad misma es insegura.

Desde luego que la persona, al crecer, aprenderá otras cosas acerca de estos conceptos y estos “objetos”. Ellos crecerán gradualmente como crece el mundo del niño. Pero todo lo que él o ella sabe sobre ellos es lo que él o ella han aprendido, y *todo* lo que ellos han aprendido será parte de lo que ellos son. Y ¿cómo será el día en el que la persona se “dé cuenta” de lo que él “creía” acerca de lo que son el amor, la confianza y la autoridad? ¿Cómo dejará de creerlo? Lo que aprendemos no es solamente lo que hemos estudiado; y lo que nos han enseñado no es solamente lo que se pretendía que aprendiésemos. Lo que tenemos en nuestras memorias no es solamente lo que hemos memorizado.

Lo importante de no reconocer “el espíritu” en el cual decimos “El niño, cuando aprende un lenguaje, aprende los nombres de las cosas” es que imaginamos que hemos explicado la naturaleza del lenguaje, cuando tan sólo hemos evitado el reconocimiento de su naturaleza; y no reconocemos cómo (qué significa realmente decir que) los niños aprenden el lenguaje *de nosotros*.

Para resumir lo dicho sobre esto: Al “aprender un lenguaje” no sólo aprendes lo que son los nombres de las cosas sino lo que es un nombre; no sólo cuál es la forma de expresión para expresar un deseo sino lo que es expresar un deseo; no sólo cuál es la palabra para “padre” sino lo que es un padre; no sólo cuál es la palabra para “amor” sino lo que es el amor. Al aprender un lenguaje no sólo aprendemos la pronunciación de los sonidos y sus órdenes gramaticales sino las “formas de vida” que hacen de esos sonidos las palabras que son, y que hacen lo que hacen; esto es, nombrar, llamar, apuntar, expresar un deseo o afecto, indicar una elección o

una aversión, etc. Y Wittgenstein ve las relaciones entre *esas* formas como 'gramaticales' también.

(178) Entonces, en vez de decir que le *decimos* a los principiantes lo que significan las palabras, o que les enseñamos lo que son los objetos, diré: Los iniciamos en las formas de vida relevantes contenidas en el lenguaje en torno a los objetos y personas de nuestro mundo. Para que esto sea posible, debemos convertirnos en ejemplares y tomar la responsabilidad de esa asunción de autoridad; y el iniciado debe ser capaz de seguirnos, aun de un modo rudimentario, *naturalmente* (mirar aquello que nuestro dedo apunta, reírse de lo que nos reímos, consolar lo que consolamos, notar lo que notamos, encontrar semejante, notable u ordinario lo que encontramos semejante, notable u ordinario, sentir dolor por aquello por lo que sintamos dolor, disfrutar del clima o de la noción que disfrutamos, hacer los sonidos que hacemos); y debe querer seguirnos (debe importarle nuestra aprobación, preferir una sonrisa a una mala cara, una canción a un graznido, una palmada a una bofetada). "Enseñar" significaría aquí algo como "mostrarles lo que decimos y hacemos", y "aceptar lo que ellos dicen y hacen como lo que hacemos y decimos", etc.; y esto será más que lo que sabemos o podemos decir.

¿En qué sentido es la habilidad del niño para "seguirnos", el importarle lo que hacemos, y el saber cuándo hemos aceptado o no la identidad de sus palabras y hazañas, es algo *aprendido*? Si digo que todo esto es natural, quiero decir que no es más que natural. La mayoría de las personas descienden de los primates hasta convertirse en autoridades, pero esto no es inevitable. No hay razón para que ellos no continúen gateando, o caminando en cuatro patas, o arrastrando los pies en vez de levantarlos; no hay razón para que ellos no se rían cuando ahora ellos (la mayoría) lloran; no hay razón para que hagan (o intenten hacer) los sonidos y gestos que nosotros hacemos; no hay razón para que vean (si lo hacen) un lago circular como un carrusel; no hay razón para que, habiendo aprendido a usar la frase "baja la luz", acepten que la frase "baja el volumen" signifique lo que significa, reconociendo que el factor "bajar" es el mismo, o casi el mismo, en ambos casos; y que luego acepten que las frases "baja la ventana", "baja el toldo", "baja la oferta" signifiquen lo que significan, reconociendo al mismo tiempo que el factor común tiene menos relación, en caso de que la tenga, con sus instancias anteriores. Si no pudieran hacer esas cosas ellos no se desarro-

llarían en nuestro mundo; pero ¿es el evitar esta consecuencia la razón por la cual lo hacen?

Comenzamos, o deberíamos comenzar, a sentirnos aterrorizados de que tal vez el lenguaje (y el entendimiento y el conocimiento) descansen sobre bases muy inestables —una red fina sobre un abismo. (Sin duda que esto es parte de la razón por la cual los filósofos ofrecen explicaciones absolutas para esto.) ¿Y qué pasa si el niño no capta lo que le queremos decir? Supongamos que no responde de modo diferente ante un grito o ante una canción, de modo que lo que *nosotros* “llamamos” desaprobación lo *alienta*. ¿Es acaso un accidente el hecho de que normalmente esto no ocurra? Tal vez sentimos que las bases del lenguaje son inestables cuando buscamos, y no encontramos, bases de un tipo particular, y comenzamos a ver nuestros compromisos y reacciones compartidas —como los filósofos de la moral en nuestra tradición liberal han venido a hacerlo— como más cercanos a acuerdos particulares de lo que realmente lo son. Una idea como ésta nos puede dar la sensación de que el hecho de que las palabras sigan significando lo que significan depende de que otra gente considere que todavía vale la pena continuar entendiéndonos —siendo que si ven una mejor opción en otro lado pueden decidir que ya no pertenecemos a su mundo; como si nuestra sensatez dependiera de su aprobación, de que seamos de su agrado.

(179) Esta visión de nuestra relación con el niño —junto con mis sugerencias en los ensayos tempranos de *Must We Mean What We Say?*, junto con las contenidas en el presente Capítulo VI (al final de la sección “La Apelación a la Imaginación Proyectiva”)— me impulsa a hacer una caracterización más del tipo de alegatos hechos por los filósofos que proceden del examen del lenguaje ordinario, con respecto al tipo de validez al cual se apela cuando un filósofo dice cosas como “Cuando decimos... estamos implicando...”, o “Nosotros no llamaríamos a eso (digamos) ‘contar’”. En tales apelaciones tal filósofo expresa (nos recuerda) los *enunciados de iniciación*; diciéndose a sí mismo o a sí misma (y a nosotros) cómo de hecho lidiamos (debemos lidiar) con las cosas, sin predecir esta o aquella actuación. Él no está diciendo que algo sea verdadero acerca del mundo, para lo cual esté preparado a ofrecer una base —tales enunciados no son sintéticos; él está diciendo que algo es verdad acerca de sí mismo (o de su “mundo”, me sigo inclinando a decir), para lo cual se está ofreciendo a sí mismo, los detalles de su

sentir y su conducta, como autoridad. Al hacer estas afirmaciones, que no pueden contradecirse mediante evidencia lógica formal, no está siendo dogmático; no más que quien dice “No prometí hacer ...”, o “Me propongo hacer ...”, “Deseo ...”, o “Tengo que ...”, aunque lo que él dice no puede contradecirse (en la forma usual) mediante evidencia. La autoridad que uno tiene, o asume, cuando expresa enunciados de iniciación, al decir “Nosotros”, está relacionada con la autoridad que uno tiene cuando expresa o declara sus promesas o intenciones. Tales declaraciones no pueden contradecirse mediante evidencia porque ellas no se apoyan en la evidencia. Podemos, desde luego, equivocarnos acerca de lo que decimos y hacemos o de lo que vayamos a decir o hacer. Pero ese fracaso no es del tipo que puede corregirse desde una posición de observación más favorable o con un dominio más pleno en el reconocimiento de los objetos; requiere de una nueva mirada hacia uno mismo y de un reconocimiento más pleno de lo que uno está haciendo o sintiendo. La expresión de una intención no es una afirmación específica acerca del mundo, sino una pro-ferencia acerca de uno mismo; se la contradice no diciendo que un hecho acerca del mundo es distinto de lo que suponías, sino mostrando que tu mundo es distinto a como lo ves. Cuando te equivocas aquí, no estás en realidad equivocado sino en alma confundido.

Proyectar una palabra

(180) Dije que, al tratar de esbozar la visión del lenguaje presupuesta en las apelaciones al lenguaje ordinario, tendría que discutir tanto lo que significaba decir que “una palabra se aprende en ciertos contextos” como lo que tenía en mente al hablar de las “proyecciones apropiadas en otros contextos”. Es este segundo tópico el más directamente relevante para lo que tendré que decir adicional-mente acerca de las limitaciones de la apelación al lenguaje ordinario como crítica directa de la filosofía tradicional; pero una discusión acerca del primer tópico se hizo necesaria para dar un sentido concreto de la naturaleza de este problema.

Si lo que puede decirse en un lenguaje no está determinado por reglas en todos lados, ni su comprensión asegurada en ninguna parte mediante universales, y si siempre hay nuevos contextos que tomar en cuenta, nuevas necesidades, nuevas relaciones, nuevos objetos, nuevas percepciones para ser registradas y

compartidas, entonces quizás sea cierto tanto del que domina un lenguaje como de su aprendiz que, aunque “en un sentido” aprendemos el significado de las palabras y lo que los objetos son, el aprendizaje nunca termina, y seguimos encontrando nuevas potencias en las palabras y nuevas formas en las cuales los objetos se nos descubren. Las “rutas de iniciación” nunca se cierran. Pero, ¿quién es la autoridad cuando todos son maestros? ¿Quién nos inicia en las nuevas proyecciones? ¿Por qué no hemos acordado *limitar* las palabras a *ciertos* contextos, y luego acuñar nuevas palabras para las nuevas eventualidades? El hecho de que no actuemos de esa manera debe de estar en la raíz de la feroz ambigüedad del lenguaje ordinario, y el hecho de que no estemos dispuestos a comportarnos de ese modo significa que, en aras de la precisión, nos vemos en la necesidad de *sujetar* las palabras a un significado mediante una definición explícita y una limitación del contexto. En cualquier caso, para *algunos* tipos de precisión, y para algunos propósitos, necesitaremos definiciones. Pero tal vez la misma ambigüedad del lenguaje ordinario, aunque en ciertos momentos y en ciertos lugares, sea su debilidad, es precisamente lo que le da el poder de iluminación, de enriquecer la percepción, por el que muestran debilidad sus adeptos. Por otra parte, decir que una palabra “es” ambigua puede tan sólo querer decir que ella “puede” significar varias cosas, se la puede usar, como a un cuchillo, de varias maneras; lo cual no quiere decir que en cualquier ocasión dada, ella *sea* usada de varias maneras, ni tampoco que en general tengamos problemas para saber en cuál sentido se la está usando. Y en ese caso, cuantos *más* usos “pueda” tener una palabra, tanto *más* precisos o exactos nos permitirá ser esa misma posibilidad, en la medida en que surjan las ocasiones. Pero acerquémonos más.

(181) Aprendemos el uso de las expresiones “alimenta al minino”, “alimenta al león”, “alimenta a los cisnes”. Un buen día comienza alguien a decir “alimenta el parquímetro” o “alimenta la cámara”, “alimenta la máquina”, “alimenta su orgullo”, “alimenta el cable”, y entendemos. No nos complica. Podemos, desde luego, en la mayoría de estos casos, usar una palabra diferente, en vez de intentar proyectar o transferir “alimentar” desde contextos como “alimenta al mono” a contextos como “alimenta la máquina”. ¿Pero qué ganaríamos si hacemos esto, y qué perderíamos?

¿Cuáles son nuestras alternativas? Podríamos utilizar un verbo más general como “poner”. Entonces diríamos: “Ponle dinero al parquímetro” o “Ponle el nuevo material a la máquina”, “Ponle la

película a la cámara”, etc. Pero, en primer lugar, esto sólo nos privaría de una forma de hablar que puede discriminar diferencias que, en algunas instancias, serán de importancia; por ejemplo, no discrimina entre ponerle a una máquina el nuevo material y ponerle una pieza hecha de algún material nuevo en la estructura de la máquina. Además, comenzaríamos a privarnos del concepto que tenemos de las emociones. ¿Es la idea de alimentar el orgullo o la esperanza o la ansiedad más metafórica, menos esencial al concepto de una emoción, que la idea de que el orgullo y la esperanza, etc., crecen, y más aun, crecen en ciertas circunstancias? Saber qué tipo de circunstancias son esas y cuáles son las consecuencias y los signos de una sobrealimentación, es parte de saber lo que es el orgullo. ¿Y de qué otra manera podemos saberlo? ¿Experimentos? Pero esos son los conceptos mismos a partir de los cuales se construiría el propio experimento. En segundo lugar, el usar un verbo más general no reduce el espectro de transferencia o proyección, sino que lo incrementa. Puesto que para que “poner” sea un candidato relevante para esta función, debe ser la misma palabra que usamos en contextos como “Pon la taza en su plato”, “Ponte las armadura”, “Pon de tu parte”, “Pon la luz baja y luego ponla alta”⁸ pon las manos sobre la cabeza”, “Pon el gato afuera”, “Ponte tu mejor”.

Podemos usar alternativamente un verbo más específico que “alimentar”. Habría dos maneras de hacerlo, podemos (a) usar una palabra que ya usemos en otro lado, o (b) usar una nueva palabra. En (a) tenemos el mismo caso que antes. En (b) podríamos “alimentar las anguilas”, “alomentar los leones”, “alemintar los cisnes”, “alumentar el orgullo”, “alamantar las máquinas”... Supongamos que encontramos una cultura que efectivamente “cambia el verbo” de esta manera. ¿No queremos preguntar: ¿*Por qué* son estas formas diferentes en los diferentes casos? ¿Qué diferencias están

⁸ Nota de los traductores: En el original aparece la expresión “Put out the light and then put out the light”, tomada del monólogo que da comienzo a la última escena de *Otelo, el moro de Venecia* de Shakespeare. Habiendo decidido matar a Desdémona, quien yace dormida, Otelo entra a la habitación con una antorcha encendida. La frase “Put out the light and then put out the light” se la traduce comúnmente al castellano como: “¡Apaguemos la luz y después apaguemos su luz!”, y se la interpreta de este modo: “Apagaré primero la antorcha encendida que traigo, y después apagaré la luz de la vida.” Ahora bien, para los propósitos del texto de Cavell esta frase, desafortunadamente, no funciona en castellano del modo en que lo hace en inglés. Cavell la utiliza como un ejemplo más de los diversos usos de “put”, y éste es precisamente uno de los casos en los que tales usos no coinciden con los de “poner”. Por esta razón hemos decidido cambiar la frase original por otra en la que se pueda apreciar claramente uno de los diversos usos del verbo “poner”.

viendo estas personas y qué importancia le están adjudicando a la manera en que estas cosas son (como decimos nosotros pero ellos no pueden decir) “alimentadas”?

(Dejo abierta la pregunta acerca de si la forma “al-m-ntar” es morfémica; y simplemente supongo que hemos recogido de los contextos en los cuales se la usa el hecho de que siempre se la puede traducir por nuestra palabra “alimentar”.) Podríamos intentar responder viendo qué otras cosas aceptarían o no aceptarían los nativos como “alimentar”, “alomentar”, “alemintar”, etc. ¿Qué otros animales o cosas o abstracciones dirían ellos que estaban “alumentando” o “alamentando”... (también estoy suponiendo que podemos ver que no hay razón en la gramática superficial para que las formas sean como son, es decir, ninguna concordancia de número, género, etc.)

¿Podríamos imaginarnos que no hubiera *ningún* otro contexto en el cual estas formas fueran usadas; que para *cada* caso en el cual nosotros tenemos que traducir su verbo como “alimentar”, ellos usan una forma diferente de (el “morfema”) “al-m-ntar”? Éste sería un lenguaje en el cual las formas serían perfectamente intolerantes para la proyección, en donde los nativos simplemente nos mirarían desconcertados si les preguntásemos si uno puede “alimentar a un león” o “alomentar a una anguila”? ¿Qué tendríamos que suponer acerca de ellos, de sus formas de vida, para poder “imaginarnos” esto? Presumiblemente, que ellos no ven ninguna conexión entre darle comida a las anguilas, a los leones y a los cisnes; que éstas eran simplemente acciones distintas, tan distintas como alimentar una anguila, cazarla, matarla, comerla. Si tuviéramos que suponer eso, entonces eso podría bastarnos para llamarlos “primitivos”. ¿Y no tendríamos que asumir además no sólo que ellos las veían como diferentes, sino que además estas actividades *eran* marcadamente diferentes?, y no diferentes de la manera como es diferente para *nosotros* alimentar cisnes y leones (no le damos migas de pan directamente en la boca al león, ni pinchamos hogazas completas de pan para arrojárselas a los cisnes), sino diferentes de alguna manera regulada; por ejemplo, en las preparaciones para recolectar la “comida”, en la ropa usada para la ocasión, en la hora del día en que se llevó a cabo, en las canciones cantadas en cada ocasión...? Y entonces, ¿no tenemos que imaginarnos que estas preparaciones, ropas, momentos y canciones nunca son usados para otros propósitos, o si lo son, que los nativos no se percatan o notan en su

lenguaje ninguna conexión entre esas actividades y las de “alimentar”? Y por lo tanto imaginémonos, además, que la manera en que esas ropas, momentos y canciones se usan son, una vez más, simplemente diferentes, diferentes en la manera en que vestir ropas lo es de lavarlas, rasgarlas o zurcirlas. ¿Es posible que todo sea simplemente diferente?

(182) Pero aunque el lenguaje —lo que llamamos lenguaje— es tolerante, permite proyecciones, no cualquier proyección es aceptable; esto es, permitirá la comunicación. El lenguaje es igualmente, definitivamente, intolerante —como el amor es tolerante e intolerante de las diferencias, como los materiales u organismos lo son del estrés, como las comunidades lo son de la desviación, como las artes o las ciencias lo son de la variación.

Si bien es cierto que debemos usar una misma palabra, proyectar una misma palabra, en varios contextos (y debemos estar dispuestos a llamar a algunos contextos los *mismos*), es igualmente cierto que lo que *contará* como una proyección legítima está profundamente controlado. Puedes “alimentar a un mono con maníes” y “alimentar un parquímetro con monedas”, pero no puedes alimentar a un mono rellenándole la boca con monedas, y si rellenas con maní molido el orificio de un parquímetro no lo *estarás* alimentando. ¿Estarías alimentando a un león si le pusieras un manojo de zanahorias en su jaula? El hecho de que efectivamente no se lo coma no es suficiente para mostrar que no lo estabas haciendo; él *podría* no comerse su *carne*. Pero en ese caso “puede no comer” significa “no tiene hambre en ese momento” o “se niega a comer”. Y no todos los casos de “no comer” son casos de “negarse a comer la comida”. El cisne que pasa frente a un huevo de pascua en la orilla del mar, o sobre un banco de pecesillos, o bajo el trinche de carne que el encargado lleva a la jaula del león, no se está negando a comer el huevo, el pescado o la carne. Lo que será, o contará como, “alimentarse” está relacionado con lo que contará como “negarse a comer”, y de allí que también estará relacionado con “negarse a aparearse”, “negarse a obedecer”, etc. ¿Qué puede negarse a hacer un león o un cisne? Bueno, ¿qué se les puede ofrecer? (Si decimos “La batería se niega a responder”, ¿estaremos pensando que ella es testaruda?)

(183) Yo podría decir: Un objeto o actividad o evento en el cual o sobre el cual se proyecta un concepto debe *invitar* o *permitir* esa

proyección; en la manera en que para que un objeto sea (llamado) un objeto de arte, debe permitir o invitar la experiencia y el comportamiento apropiados o necesarios para nuestros conceptos de apreciación o contemplación o absorción ... de un objeto de arte. El tipo de objeto que permitirá o invitará o será apropiado para esa contemplación etc., no es más accidental o arbitrario que el tipo de objeto apropiado para servir como (lo que llamamos) “zapato”. Desde luego, puede haber variaciones; puesto que hay varias maneras, y propósitos, para que una cosa sea calzada. Uno puede, en alguna ocasión, errar en el reconocimiento de un objeto dado como zapato —tal vez sólo veamos una tira enrollada de cuero, o varios bloques de madera. Pero ¿qué tipo de error es ese? Podría ayudarnos decir: Lo que no podemos ver aquí no es *que* el objeto en cuestión sea un zapato (ese sería el caso en el que, digamos, no hayamos visto qué fue lo que la anfitriona empujó con el pié bajo el sofá, o el caso en el que hayamos estado distraídos al hacer un inventario de los objetos en una pintura y luego creemos recordar a un gato en el lugar donde otra persona dice que había un zapato de lado). Lo que no vemos en este caso es *cómo* el objeto en cuestión es un zapato (cómo te lo pondrías y usarías, y para qué tipos de actividades u ocasiones).

La pregunta “¿Cómo usamos la palabra ‘zapato’ (o ‘ver’ o ‘voluntario’ o ‘rabia’ o ‘alimentar’ o ‘imaginar’ o ‘lenguaje’)?” es como la pregunta que en una ocasión me hizo una niña, mirándome desde el papel en el que estaba dibujando y dándome su lápiz, “¿Cómo se hace un árbol?; y tal vez también preguntó “¿Cómo se hace una casa o unas personas o personas sonriendo o caminando o bailando o el sol o un barco o las olas...?”. Cada una de estas preguntas se puede responder con dos o tres trazos, así como las preguntas anteriores pueden responderse cada una con dos o tres ejemplos. Esto es, respondidas por el momento, para esa pregunta en ese momento. No hemos dicho ni mostrado todo acerca de cómo se hacen los árboles o cómo se usa la expresión “Pero ahora imagínate...”. Y es que no podemos decirlo “todo”, pues no se nos ha preguntado (ni nos hemos preguntado nosotros mismos) *todo*, ni tampoco *podríamos*, a pesar de la frecuencia con la que deseamos que fuese posible.

(184) El hecho de que no hay explicaciones que sean, digamos, completas en sí mismas, es parte de lo que Wittgenstein quiere decir cuando escribe: “El que en mis explicaciones ya tenga que aplicar el lenguaje entero ... ; muestra ya que sólo puedo aducir

exterioridades acerca del lenguaje". (*Investigations*, §120.) Y lo que cuenta para explicar mis palabras cuenta para dar direcciones y para citar las reglas de un juego y para justificar mi comportamiento o excusar el de mi hijo, o para hacer peticiones... o para las miles de cosas que hago al hablar. No puedes usar las palabras para hacer lo que hacemos con ellas hasta que estés iniciado en las formas de vida que le dan a esas palabras el sentido y la forma que tienen en nuestras vidas. Cuando te doy direcciones, sólo puedo aducir hechos exteriores acerca de las direcciones; por ejemplo, puedo decir: "No por esa calle, por la otra, la que pasa por las casas de madera; y asegúrate de doblar a la izquierda en el cruce del ferrocarril." Pero no puedo *decir* qué *son* las direcciones para hacerte ir en la dirección que te estoy señalando; ni puedo *decir* cuál *es* mi dirección, si eso significa decir algo que no sea una *especificación* más de mi dirección, sino que esté, por así decirlo, por debajo del mismo señalar y que haga que mi dedo efectivamente señale. Cuando te cito o enseño una regla, sólo puedo aducir hechos exteriores acerca de las reglas; por ejemplo, decir que sólo se aplica en tales y cuales casos, o que no es operante cuando se aplica otra regla, etc. Pero no puedo *decir* qué es seguir reglas überhaupt⁹, ni puedo decir cómo obedecer una regla de una manera que no presuponga que ya sepas en qué consiste seguirlas.

Para que nuestros trazos o ejemplos sean las explicaciones que proferimos, para que satisfagan la necesidad que expresamos, el niño, podemos decir, debe ver *cómo* esos pocos trazos son un árbol o una casa ("Allí está la puerta, allí la ventana, allí está la chimenea con el humo saliendo..."); la persona debe ver cómo el objeto es un zapato ("Allí está la suela, eso es para el dedo gordo..."); cómo la acción fue —porqué la llamas, dices que era— hecha con rabia ("Él estaba rabioso con...", "Él sabía que eso dolería", "Ese gesto no fue accidental", "Él no suele hablarle bruscamente a su gato"...). Esos trazos no son la única manera de hacer una casa (esa no es la única instancia de lo que llamamos zapato; ese no es el único tipo de acción que llamamos afrenta, o que uno hizo voluntariamente) pero si no vieras eso ni cómo *ellos* hacen una casa, probablemente no encontrarías o reconocerías ninguna otra manera. "¿Cuánto tenemos que imaginar?" es como la pregunta, "¿Cuántos trazos tenemos que usar?"; ¿y la respuesta no debería ser, "Eso depende"? "¿Cómo sabemos que esos diez trazos hacen una casa?" es como la pregunta, "¿Cómo sabemos que esas diez palabras hacen esa

⁹ Nota de los traductores: Überhaupt: en general.

pregunta?”. Es en este nivel donde la respuesta “Porque sabemos la gramática de la representación visual o verbal” se supone que debe operar.

(185) Las cosas, y las cosas imaginadas, no están a la par. Seis conejos imaginados más un conejo real en tu sombrero no hacen ni un total de siete conejos imaginados ni de siete conejos reales. Pero la propia habilidad para dibujar un conejo, como la habilidad para imaginarlo, o para imaginar lo que sentiríamos o haríamos o diríamos en ciertas circunstancias, depende del dominio que tengamos de una forma de representación (por ejemplo, saber lo que “Esa es una calabaza” dice) *y* del conocimiento general acerca de la cosa representada (por ejemplo, saber qué es una calabaza). El que el lenguaje pueda ser representado en el lenguaje es un descubrimiento acerca del lenguaje, es uno que muestra el tipo de estabilidad que tiene el lenguaje (viz., el tipo de estabilidad que tiene un arte, el tipo de estabilidad que tiene una cultura vigente) y el tipo de conocimiento general que tenemos acerca de las expresiones que usamos (viz., el tipo que tenemos acerca de las casas, las caras, las batallas, las visitas, los colores, los ejemplos...) para representarlas o planearlas o usarlas o explicarlas. Saber cómo se usa la palabra “rabia” es saber qué es la *rabia*. (“El mundo es mi representación.”)

Estoy tratando de mostrar, y mantener en equilibrio, dos hechos fundamentales acerca de las formas de vida humanas, y acerca de los conceptos que se forman en esas formas: que cualquier forma de vida y todo concepto esencial a ella tiene un número indefinido de instancias y direcciones de proyección; y que esta variación no es arbitraria. Tanto la variación “externa” como la constancia “interna” son *ambas* necesarias si un concepto ha de lograr su cometido —de significar, entender, comunicar, etc., y en general, guiarnos en el mundo, y relacionar el pensamiento y la acción y el sentimiento con el mundo. Por muchas que sean las instancias o tipos de instancias de un concepto —por muchos que sean los tipos de objetos que llamamos zapatos— la palabra “zapato” *puede* definirse (verbalmente), y en este sentido tiene *un* significado (cf. Berkeley, *Principios*, Introducción, Sección 18). El aspecto del significado al que intento referirme, esa condición de estabilidad y tolerancia que he descrito como esencial a la función de un concepto (el uso de una palabra), puede tal vez mostrarse una vez más de esta manera: decir que una palabra o un concepto tiene un significado

(estable) quiere decir que las nuevas y las más variadas instancias pueden reconocerse como las que entran o no entran dentro de ese concepto; decir que un concepto debe ser tolerante es decir que si intentáramos asignarle una nueva palabra a “cada” instancia nueva, ninguna otra palabra tendría el significado o el poder que tiene una palabra como “zapato”; o no *habría* instancias, y por ende, no *habría* conceptos tampoco.

(186) Una cosa es decir que las palabras tienen tanto connotación como denotación, y que no son lo mismo; otra cosa es tratar de decir *cómo* se relacionan entre sí —más allá de observaciones a nivel de “en términos generales (con sus obvias excepciones) varían inversamente”. El nivel en el que yo desearía una respuesta para esta pregunta sería aquél en el cual pudiéramos responder a las preguntas: ¿Cómo sabemos que una instancia “entra bajo” un concepto?; o ¿Habiendo “definido” una palabra ostensivamente, cómo sabemos *qué* punto o puntos del objeto debe indicar la ostensión? (¿Es esta siquiera una formulación justa del problema? ¿Pues de *qué* punto *específico* o conjunto *definido* de puntos depende la “definición ostensiva” de, por ejemplo, un mono o un organillero? Sólo habría puntos definidos donde hay alternativas definidas — e.g., la diferencia entre un mono del Viejo Mundo y uno del Nuevo Mundo.) O ¿Cuál es la diferencia entre considerar un objeto ahora como un individuo, ahora como un ejemplo? Una manera de poner el problema acerca de los ejemplos (por lo tanto uno de los problemas acerca de los universales) es: ¿Cómo se debe responder la pregunta “¿De *qué* es este objeto (digamos, lo que llamamos zapato) un ejemplo?” Uno quisiera responderla agarrando el zapato y gritando “¡Bueno, un ejemplo de estol”. ¿Nos ayudaría mostrar un zapato distinto? Si lo hicieras y alguien respondiera “*Ahora* veo de qué es (el primer zapato) un ejemplo”, ¿qué habría visto él? (Esta parece ser la idea de Berkeley de que una idea particular (u objeto) representa otras del “mismo tipo”.)

Se podría resumir lo que he tratado de dar a entender acerca del temple del lenguaje —la simultánea tolerancia e intolerancia de las palabras— observando que cuando Wittgenstein dice “La *esencia* se expresa en la gramática” (§ 371), él no está negando la importancia, o la significación, del concepto de esencia, sino recuperándola. La necesidad de la esencia se satisface por medio de la gramática, si vemos nuestra necesidad real. Sin embargo, en una coyuntura crítica temprana de las *Investigaciones*, en el punto

donde Wittgenstein hace la “gran pregunta que está detrás de todas estas consideraciones” (§ 65), se imagina a alguien quejándose por el hecho de que él “no ha dicho en ninguna parte cuál es la esencia de un juego de lenguaje, y por ende, del lenguaje mismo: lo que hay de común en todas estas actividades, y lo que hace que ellas constituyan el lenguaje...”; a lo que responde: “... esto es cierto. — En vez de indicar algo que sea común a todo lo que llamamos lenguaje, digo que no hay nada en absoluto común a estos fenómenos por lo cual empleamos la misma palabra para todos—” Luego continúa Wittgenstein discutiendo la noción de “lo que es común” a todas las cosas que llamamos por un mismo nombre, obviamente aludiendo a un candidato familiar que los filósofos han dado en llamar con el nombre de “universal” o “esencia”; y, en vez de decir que “*debe* de existir algo en común” —lo cual delataría nuestro estar poseídos por una “representación” {“picture”} filosófica— nos insta a “*mirar y ver*” si lo hay. Nos dice que lo que de hecho encontraremos será “una complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan. Parecidos a gran escala y de detalle... No puedo caracterizar mejor esos parecidos que con la expresión ‘aires de familia’” (§ 66-67.); y parece que nos está ofreciendo aquí la noción de “aires de familia” como una alternativa a la idea de “esencia”. Pero si es así, su idea es vacía, no explica nada. Pues un filósofo que sienta la necesidad de los universales para explicar el significado o el nombrar, ciertamente seguirá sintiendo la necesidad de los universales para explicar la noción de “aire de familia”. Esta idea rebatiría la idea de los universales sólo si se hubiese demostrado que el aire de familia es todo lo que necesitamos para explicar el hecho de nombrar *y* que los objetos pueden tener un aire de familia entre sí y aun así no tener *nada* en común; lo cual es o falso o trivial. Es falso si se supone que significa que, si al preguntárenos si estos hermanos tienen algo en común y no pudiésemos decir qué, diríamos “Nada en absoluto”. (Podemos no estar en capacidad de *decir* muy bien qué hay en común, pero no necesitamos, como Wittgenstein imagina que es nuestra alternativa, meramente “jugar con las palabras” y decir “Hay algo en común a todos... —esto es, la disyunción de todas las propiedades comunes” (§67.) Pues, si vemos entre ellos algo en común, esta respuesta ni siquiera *parecería* decir lo que vemos. Se nos podría ocurrir decir “Todos ellos tienen esa inconfundible cualidad Karamazov”. Eso puede no decirte lo que tienen en común, pero sólo porque no conoces a los Karamazovs; no has captado su esencia, por así decirlo.) O si no, trivial, no trae consigo ninguna implicación filosófica obvia; pues “Ellos no tienen nada en común” tiene un uso ordinario tan

específico como “Ellos tienen algo en común”, y así como Wittgenstein pasa a mostrarnos los usos ordinarios de “lo que es común”, que no nos conducen a la idea de los universales (cf. §72.), también nosotros podemos mostrar usos ordinarios de “no hay nada común a todos ellos” (lo cual *podríamos* decir acerca de un grupo de trillizos) que, igualmente, no nos *disuadirá* de la idea de los universales.

(187) Pero pienso que todo lo que la idea de “aires de familia” se supone que haga, o debe hacer, es hacernos sentir insatisfechos con la idea de los universales como explicaciones del lenguaje, de cómo puede una palabra referirse a esto, aquello y aquella otra cosa, sugerir que no cumple con “nuestra necesidad real”. Una vez que vemos que la expresión “lo que es común” *tiene* usos ordinarios, y que éstos son distintos de lo que los universales están supuestos a abarcar; y, más importante aun, vemos que los conceptos usualmente no tienen, y no necesitan, “límites rígidos”, de modo que los universales no son ni necesarios ni siquiera útiles para explicar cómo las palabras y los conceptos se aplican a cosas diferentes (cf. §68.); y, una vez más, vemos que la captación de un universal no puede cumplir la función que imaginamos que tiene, pues una nueva aplicación de la palabra o el concepto siempre tendrá que *explicitarse, explicarse*, en el caso particular, para que luego las explicaciones por sí mismas sean suficientes para explicar la proyección; y vemos, finalmente, que no sé más acerca de la aplicación de una palabra o un concepto que lo que las explicaciones que pueden dar, de modo que ningún universal o definición representaría mi conocimiento (cf. §73.) —una vez que vemos todo esto, la idea del universal ya no tiene su *obvio* atractivo, ya no da más la *impresión* de explicar algo profundo. (Obviamente, el impulso hacia los universales lleva consigo algo más que la sensación de que la generalidad de las palabras debe ser explicada. Otra fuente de su poder es el hecho familiar de que los sujetos y predicados funcionan de modo diferente. Otra, es la idea de que todo lo que podemos saber de un objeto es su intersección de esencias.)

(188) Pienso que lo que Wittgenstein quiere mostrar principalmente es que *no tiene ningún sentido* dar una explicación general de la generalidad del lenguaje, porque no tiene ningún sentido suponer que las palabras en general puedan *no repetirse*, que podamos poseer un nombre para algo (digamos, “silla” o “alimentar”) y aun así no estar dispuestos a llamar a *ninguna* (otra cosa) “la misma cosa”. E incluso si dices, con Berkeley, que “una idea [o

palabra], que considerada en sí misma es particular, se convierte en general al hacerla representar o denotar todas las otras ideas particulares del mismo tipo" (*Principles*, Introducción, sección 12), no has explicando *cómo* esta palabra se usa para esos varios "particulares", ni cuál es la importancia si no lo hacen. Esto sugiere que el esfuerzo de explicar la generalidad de las palabras se inicia con un paso anterior que produce la idea de una palabra como un "particular", un paso en "considerarla en sí misma". Y, ¿cómo es eso? Aprendemos las palabras en ciertos contextos... ¿Qué debemos tomar como el "particular" presente aquí? Estar dispuesto a llamar otras ideas (u objetos) "del mismo tipo", y estar dispuesto a usar "la misma palabra" para ellas, es una y la misma cosa. La primera no explica la segunda.

Hay una esencia Karamazov, pero no la encontrarás si buscas *una* cualidad (es decir, si miras con la "imagen" {"picture"} equivocada de lo que es una cualidad en mente); la encontrarás al aprender la gramática de "Karamazov": es parte de su gramática que *esto* es lo que es "un Karamazov intelectual", y lo que es "un Karamazov espiritual", y lo que es una "autoridad Karamazov", ... Cada una es demasiado, e irresistible.

(189) Pedir una explicación general de la generalidad del lenguaje sería como pedir una explicación de por qué los niños que adquieren un lenguaje toman lo que se les dice como trascendental, como la expresión de una intención, como la proyección de expectativas que pueden o no ser satisfechas por el mundo. Pero, ¿nos imaginamos que sabemos por qué nosotros (no niños) tomamos lo dicho y lo escrito como intrascendente, como carente de implicación, como carente de importancia? A mí me parece que crecer (¿en la cultura moderna? , ¿en la cultura capitalista?) es aprender que la mayor parte de lo que se dice sólo se dice más o menos con intención —como si las palabras fueran materiales textiles y no viéramos diferencia alguna entre camisas, velas, listones y harapos. Esto podría deberse a que tenemos muy poco de algo o demasiado, o porque somos patanes o santos. Conducidos por la filosofía fuera de los juegos de lenguaje, y de ese modo repudiando nuestros criterios, asumimos una manera distinta de vivir, pero ella depende del mismo hecho del lenguaje del que dependen las otras vidas en él —de que el lenguaje sea un campo ilimitado de posibilidades y que no pueda dictar qué es lo que se dice *ahora*, no pueda asegurarnos el sentido de lo que es dicho, su profundidad, su utilidad, su precisión, su agudeza, más de lo que puede garantizarnos su verdad para el

mundo. Lo que quiere decir que el lenguaje no sólo es una adquisición sino un legado; y esto quiere decir que somos mezquinos en relación con lo que intentamos heredar. Uno podría pensar en la poesía como la segunda herencia del lenguaje. O, si aprender un primer lenguaje se concibe como su adquisición por parte del niño, entonces la poesía puede concebirse como su adquisición por parte del adulto, como entrando en posesión de su propio lenguaje, plena ciudadanía. (Thoreau distingue, siguiendo esta misma línea, entre lo que él llama la lengua materna y la lengua paterna.) De ese modo, la poesía celebra su lenguaje convirtiéndolo en un retorno sobre su nacimiento, correspondiéndole.

Esto es de inmediata relevancia para lo que he venido preguntando acerca de la visión del lenguaje de Wittgenstein, e indica una limitación general e importante de mi propuesta, el observar que al movernos a la II Parte de las *Investigaciones* a los sentidos “figurativo” o “secundario” de una palabra (que Wittgenstein dice explícitamente no son “sentidos metafóricos”, (cf. *Investigaciones*, p. 216.)), Wittgenstein se está moviendo más concentradamente hacia regiones del uso de una palabra que no pueden asegurarse o explicarse apelando a sus juegos de lenguaje ordinario (aquí, estos usos son *como* los metafóricos). Tales usos tienen consecuencias en el tipo de entendimiento y comunicación que ellos hacen posible. Quiero decir: Son tales matices de sentido, intimaciones de significado, los que permiten ciertos tipos de sutileza o delicadeza de la comunicación; la conexión es íntima, pero frágil. Las personas que no pueden usar las palabras, o los gestos, de esas maneras contigo, pueden ser aún de tu mundo, pero tal vez no de tu carne. El fenómeno que estoy llamando “proyectar una palabra” es el hecho del lenguaje al que, pienso, a veces se responde diciendo que “Todo el lenguaje es metafórico”. Tal vez se pueda decir: la posibilidad de la metáfora es la misma que la posibilidad del lenguaje en general, pero lo esencial de la proyección de una palabra es que procede, o puede hacérsela proceder, *naturalmente*; lo esencial de una metáfora en funcionamiento es que su “transferencia” es *no-natural* —ella rompe con las direcciones normales establecidas de la proyección.

Teoría y Poder

(El papel del intelectual según Foucault)

Por *Massimo Desiato**

Resumen

El artículo intenta elaborar y sistematizar una visión de la labor del intelectual que podría derivarse de los textos de Foucault. Se analiza la crítica de Foucault al sujeto y al humanismo, con el fin de mostrar que dicha crítica no es total, por lo que cierta noción de sujeto es rescatable. Este rescate muestra que la descripción del intelectual ofrecida por el autor francés, no se sostiene sin una necesaria referencia al sujeto y a los valores de libertad y verdad. A partir de la noción de "cuerpo" manejada por el mismo Foucault, el artículo rechaza frontalmente la idea de que el sujeto es tan sólo un "pliegue gramatical".

Palabras claves: Intelectual, Sujeto, Humanismo, Libertad, Verdad, Teoría, Saber, Poder, Foucault.

* Doctor en Filosofía. Profesor de la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello y Director del *Centro de Estudios Filosóficos* de la misma universidad. Profesor del Postgrado en Filosofía de la Universidad Simón Bolívar.

Abstract

THEORY AND POWER: The task of the intellectual according to Foucault

The article's goal is to elaborate and systematize a vision of the intellectual's task which could be derived from Foucault's texts. It analyzes Foucault's critique against the notion of subject, and humanism. This analysis has the purpose of showing that a certain notion of subject can be rescued because Foucault's critique is not total. This rescue shows that the description of the intellectual, as offered by the French author, cannot be sustained without a necessary reference to the subject and to the values of freedom and truth. Starting from Foucault's notion of "body", the article rejects that the subject is only a "grammatical fold".

Key words: Intellectual, Subject, Humanism, Freedom, Truth, Theory, Knowledge, Power, Foucault.

A cierta altura de su recorrido a través de la obra de Foucault, Mark Poster escribe: *El problema es el siguiente: ¿cómo teorizar y analizar los modos de dominación, de suerte que el teórico no se apropie de más poder que el necesario para llevar a cabo la función teórica?*¹ La cuestión es de vital importancia para los propósitos de una labor como la de Foucault, encaminada a mostrar el funcionamiento de las estrategias del poder, sus resortes y mecanismos más ocultos. Sin embargo, Poster deja en gran medida sin responder esta interrogante, al ocuparse de las relaciones de Foucault con el marxismo y al contraponer la noción de modo de producción a la de modo de información. Por otra parte, la pregunta no se encuentra exenta de cierta ambigüedad, en tanto que parece bastante extraña la suposición de que el teórico ejerza poder. Además tampoco está claro qué clase de poder es y si el mismo le es entregado al teórico por su propia teoría o por algún elemento externo. Por estas razones, sugiero que entendamos el interrogante como encaminado a verificar si, mientras se analiza un modo de dominación, las categorías y conceptos centrales de la teoría que lo estudia no

¹ POSTER, M.: *Foucault, el marxismo y la historia*, Barcelona, Paidós, 1987 (1984), p. 88.

introducen subrepticamente otro modo de dominación, en tanto que tomarían partido por alguno de los elementos del juego de poderes. Se trataría, pues, de ver hasta qué punto una teoría puede analizar un modo de dominación de manera neutral y si esto último fuera imposible, distinguir entre teorías dirigidas a liberar y otras encaminadas a oprimir. Desde luego que esta cuestión conduce a discutir el papel del mismo intelectual.²

El propósito del siguiente artículo consiste en hacerse cargo de estos y otros problemas que allí se implican, interpelando los textos del propio Foucault con el fin de sistematizar y elaborar una visión del intelectual, teniendo presentes e indicando cuando así lo requiera nuestro trabajo, los “giros” que el autor realiza en el seno de su propia obra.³ Desde ya deseo dejar en claro que, según mi juicio, la visión del intelectual ofrecida por Foucault no se sostiene sin la referencia al sujeto y a los valores de libertad y verdad, y que por tanto, la crítica que él realiza a tales nociones debe ser repensada desde las tareas asignadas en sus textos y entrevistas al intelectual.

² El término “intelectual” es empleado por Foucault para indicar al teórico que se compromete mediante su trabajo en la actividad práctico-crítica. Lo utilizamos, por consiguiente, en esta dirección.

³ Es conocida la polémica respecto a la periodización de las obras de Foucault. Al respecto, Miguel Morey dice: *Convencionalmente, suelen distinguirse, en la obra de Foucault, tres etapas intelectuales. La primera, centrada alrededor de la pregunta por el saber se reconoce bajo el nombre de arqueología, y cubre de 1961 a 1969, es decir, de Histoire de la folie a L'archéologie du savoir. La segunda, caracterizada como genealogía, comienza a elaborar su pregunta por el poder en textos como L'ordre du discours o Nietzsche, la généalogie, l'histoire (ambos de 1971) y encuentra su momento mayor con la publicación de Surveiller et punir (1975) y el volumen primero de su historia de la sexualidad: La volonté de savoir (1976). Y finalmente, el desplazamiento que conduce a la tercera se anuncia ya tras cuestiones como la de la “gubernabilidad”, a partir de 1978, y halla su manifestación cumplida principalmente en los volúmenes segundo y tercero de la historia de la sexualidad: L'usage des plaisirs y Le souci de soi (ambos de 1984, publicados un mes escaso antes de su muerte). Suele decirse que esta última etapa se articula alrededor de la cuestión de la subjetividad o, si se prefiere, de las técnicas y tecnologías de la subjetividad. MOREY, M., La cuestión del método. En, FOUCAULT, M., Tecnologías del yo, Barcelona, Paidós, 1991, pp.12-13. Sin embargo, Morey considera problemática esta clasificación, prefiriendo articular la obra de Foucault alrededor de tres nudos: 1) una ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad que nos constituye como sujetos de conocimiento; 2) una ontología histórica de nosotros mismos en las relaciones de poder que nos constituyen como sujetos actuando sobre los demás; 3) una ontología histórica de nosotros mismos en la relación ética por medio de la cual nos constituimos como sujetos de acción moral. Seguiré a Morey, pues sus argumentos me resultan más convincentes, sobre todo en lo tocante a la relación entre la “arqueología” (método descriptivo) y la genealogía (método explicativo). Aún así, indicaré en cada caso el año de los textos de Foucault que citaré, así como el de sus entrevistas para que el lector, si gusta, pueda ubicar tales pasajes en el ámbito de la clasificación más convencional. A lo largo del trabajo hablaré de “fases de la producción” para referirlas a los tres problemas que según Morey ocuparon a Foucault.*

También quiero dejar en claro que mi intento persigue rescatar a Foucault, pues su obra, a pesar de los diversos inconvenientes que presenta, toca y trata de resolver problemas centrales para las actuales sociedades occidentales. Esta “simpatía” por el opus foucaultiano me ha llevado a interpretar los textos de manera que éstos no estallen en una pluralidad de direcciones. De hecho, creo que es muy fácil “destruir” a Foucault si el intérprete no asume como propios los problemas de este autor, cuya creatividad en más de una oportunidad lo lleva a sacrificar el rigor conceptual exigido por la academia.

Para tal efecto, en las dos primeras secciones de este trabajo analizamos la crítica de Foucault al sujeto y al humanismo. Se tratará de indicar que esta crítica no es total como a veces se piensa y que el propio autor en la evolución de su obra recupera cierta noción del sujeto. La tercera sección se encamina precisamente a determinar qué cosa hay que entender por sujeto en este nuevo contexto. Rechazaremos explícitamente la idea de que el sujeto sea sólo un “pliegue gramatical”, para mostrar, a través de la concepción de “cuerpo” manejada por el propio Foucault, su peculiar densidad. Finalmente, en la cuarta y última sección, exponemos la visión que el autor francés tiene del intelectual y discutimos su vinculación con el problema del sujeto, de la libertad y la verdad.

Sistema y sujeto

Es conocida la crítica que Foucault realiza a la noción de sujeto y al principio de representación. En su lección inaugural de 1970 en el Colegio de Francia, titulada *El orden del discurso*, el autor francés escribe lo siguiente: *En el discurso que hoy debo pronunciar, y en todos aquellos que, quizás durante años, habré de pronunciar aquí, hubiera preferido poder deslizarme subrepticamente. Más que tomar la palabra, hubiera preferido verme envuelto por ella y transportado más allá de todo posible inicio. Me hubiera gustado darme cuenta de que en el momento de ponerme a hablar ya me precedía una voz sin nombre desde hacía mucho tiempo: me habría bastado entonces con encadenar, proseguir la frase, introducirme sin ser advertido en sus intersticios (...) No habría habido por tanto inicio; y en lugar de ser aquel de quien procede el discurso, yo sería más bien una pequeña laguna en el azar de su desarrollo, el punto de su desaparición posible.*⁴

⁴ FOUCAULT, M.: *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1973 (1970), p. 9. Lo resaltado es nuestro.

¿Qué se esconde tras el rechazo a “tomar la palabra”, a “ser iniciador” de un discurso? ¿Qué significan estas palabras un tanto oscuras? Con ellas Foucault nos introduce de lleno en su oposición a la idea de un sujeto soberano, capaz de pensar y controlar la palabra mientras se la enuncia; capaz de representar el mundo desde una “distancia” que lo transformara en objeto de una representación completamente transparente. Contrariamente a ello, el sujeto, el hablante es envuelto desde ya por un discurso anónimo (“me precedía una voz sin nombre desde hacía mucho tiempo”) en el cual sólo puede introducirse en los intersticios, pausas que todo discurso alberga. Es en esta dirección que en *El pensamiento del afuera*, texto de 1966, Foucault contrapone el “hablo” al “pienso”. (...) *Es que el “hablo” funciona como a contrapelo del “pienso”. Éste conducía en efecto a la certidumbre indudable del Yo y de su existencia; aquél, por el contrario, aleja, dispersa, borra esta existencia y no conserva de ella más que su emplazamiento vacío. El pensamiento del pensamiento, toda una tradición más antigua todavía que la filosofía nos ha enseñado que nos conducía a la interioridad más profunda. La palabra de la palabra nos conduce por la literatura, pero quizás también por otros caminos, a ese afuera donde desaparece el sujeto que habla.*⁵

De esta manera, el “hablo” no es dueño de sí, remite y supone un “afuera” en el cual el discurso se mantiene más allá de toda subjetividad. Un discurso que se caracteriza por presentarse *sin conclusión y sin imagen, sin verdad ni teatro, sin argumento, sin máscara, sin afirmación, independiente de todo centro, exento de patria y que constituye su propio espacio como el afuera hacia el que habla y fuera del que habla. Como palabras del afuera, acogiendo en sus palabras el afuera al que se dirige, este discurso se abrirá como un comentario: repetición de aquello que murmura incesantemente.*⁶

Es la misma ausencia de subjetividad que vuelve estos pasajes difíciles de comprender y que, no obstante, los dota de una particular fascinación. Un habla sin sujeto, un puro lenguaje que trata de reconvertir el lenguaje reflexivo, dirigiéndolo no ya hacia *una confirmación interior - hacia una especie de certidumbre central de la que no pudiera ser desalojado más - sino más bien hacia un extremo en que necesite refutarse constantemente: que una vez que haya alcanzado el límite de sí mismo, no vea surgir ya la positividad que la contradice, sino el vacío en el que va a desaparecer.*⁷ Lo que está presente, según

⁵ FOUCAULT, M.: *El pensamiento del afuera*, Valencia, Pre-Textos, 1988 (1986), pp. 13-14.

⁶ *Ibid.*, p. 29.

⁷ *Ibid.*, p. 24.

nos lo expresa el propio Foucault, es la pasión del concepto y de lo que él mismo denomina en una entrevista de 1966 el “sistema”.⁸

Empero, ¿qué ha de entenderse por “sistema”? ¿Qué es este “pensamiento del afuera”, esta habla sin sujeto ni interioridad? Foucault ha cambiado constantemente su formulación a lo largo de su obra, buscando, quizás, precisar algo que por su propia constitución se le escurre una y otra vez.⁹ De todas maneras, por sistema podemos comprender *un conjunto de relaciones que se mantienen, se transforman, independientemente de las cosas que conexianan*.¹⁰ En esta dirección, el que habla en ese “afuera” es el lenguaje mismo y no el sujeto. No hay nadie que piense, porque según este primer enfoque de Foucault¹¹ *con anterioridad a toda existencia humana, a todo pensamiento humano, existiría ya un saber, un sistema, que redescubrimos...*¹² Y si preguntamos en qué consiste este sistema anónimo sin sujeto, sólo obtendremos como respuesta —siempre en esta fase de la obra— que se trata de un se, de un *pensamiento anónimo, un saber sin sujeto, un conjunto teórico sin identidad*.¹³

Este sistema regiría y hasta controlaría la manera de ejercer la reflexión de las personas, inclusive *el modo de escribir, de juzgar, de hablar y hasta la forma en que las personas experimentan las cosas, las reacciones de su sensibilidad, toda su conducta*.¹⁴ Se trata de un sistema temporal, que cambia en función de la época y del lugar, del tipo de sociedad, pero que en opinión de nuestro autor estaría siempre presente en todo tiempo y en toda sociedad. Desde luego que Foucault nunca negó, ni siquiera en esta temprana fase de su producción, la libertad. Sólo que la libertad de pensar y de actuar se efectuaría en el interior de un pensamiento anónimo y constrictor y conforme a unas leyes de transformación que le son propias. Son

⁸ Cfr., *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1991, p. 32.

⁹ En un momento posterior habla de “dispositivo”.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Esperamos mostrar en este trabajo que la crítica de Foucault al sujeto y la afirmación de un sistema sin sujeto no son coherentes con su intento de efectuar una genealogía del poder encaminada a teorizar y analizar las formas de dominación. Por esta razón, el propio autor con el transcurrir de los años y conforme a los avances de su obra se ve obligado a recuperar una concepción del sujeto que haga inteligible la crítica a las formas de dominación. Lo que el trabajo deberá dejar en claro es qué clase de sujeto es recuperable en el interior de la obra de Foucault y qué posición mantiene respecto de este “afuera” que lo precede y que tiende de todas maneras a restarle soberanía.

¹² *Ibid.*, p. 33.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

estas leyes y su papel constrictor lo que Foucault analiza en *El orden del discurso* al afirmar lo siguiente: *yo supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad.*¹⁵ Y lo hace partiendo de lo que para él ha de ser la función de la filosofía actual, el papel del teórico, a saber, tratar de *sacar a la luz este pensamiento anterior al pensamiento...., ese trasfondo sobre el cual nuestro pensamiento "libre" emerge y centellea durante un instante...*¹⁶

Quisiera interrumpir un momento la descripción de la crítica al sujeto de Foucault para hacer notar como desde ya se plantea una dificultad importante. En efecto, siempre es posible preguntar con qué fin, es decir, para qué, la filosofía debe verse abocada a la tarea de "hacer luz" (metáfora propia de un modelo ilustrado) acerca de ese pensamiento anónimo configurador y constrictor del pensamiento reflexivo de un sujeto, declarado, hasta ahora, como mera superficie; "reverberación", "espuma", por utilizar términos empleados por el propio Foucault. En otros términos, se vislumbra en los primeros pasos del autor francés un "compromiso" del teórico, llámese filósofo o intelectual, por aclarar el trasfondo que alimenta la subjetividad. Pero, a la vez, de un "compromiso" del cual no se entiende bien el fin, mientras no se afirme que la tarea de "hacer luz" no sea beneficiosa para la persona misma que, a través de la comprensión del pensamiento anónimo que alimenta su reflexión, logra una "libertad" mayor de la que disponía hasta ese entonces.

Cerrado el paréntesis, voy a seguir describiendo la concepción foucaultiana de un sistema sin sujeto. Para tal efecto resumo parcialmente lo que hemos alcanzado hasta aquí. Parecería que la crítica de Foucault al sujeto se dirige más a su "sustancialidad", su completa soberanía en la reflexión, que a su completa eliminación. En rigor, no se nos dice aquí que el sujeto no exista, pues sólo se lo declara "superficial" respecto de algo más "profundo", a saber, el sistema. Igualmente, Foucault no afirma que las personas no piensen o no reflexionen, si bien de momento su misma prosa y estilo lo conducen muy cerca de esa posición, sino que lo hacen a partir de un pensamiento anónimo constrictor. No obstante, como acabamos de hacer notar, su propia función de teórico lo lleva a

¹⁵ FOUCAULT, M.: *El orden del discurso*, p. 11.

¹⁶ FOUCAULT, M.: *Saber y verdad*, p. 34.

decir que el papel de la filosofía actual consiste en efectuar un “mapa” de los sistemas configuradores-constrictores de la subjetividad. Creo que podemos conceder, al menos en esta fase del recorrido, que el sujeto es una figura que emerge del sistema constituyéndose en un elemento del mismo. También que para hacer luz sobre tal sistema, para pensarlo, se requiere siempre de otro sistema que está tras el sistema tomado como objeto de aclaración, en una palabra, que el sujeto no puede estar más allá de todo sistema.¹⁷ Pero, me parece, que, aún así, la importancia del sujeto no puede ser pasada por alto, en tanto que siempre es posible hacerle ver a Foucault que su propia empresa se anuda en una figura de sujeto resuelta a **hacer luz**. En otros términos, no parece posible que el sistema se piense a sí mismo sin la intervención de un sujeto que **asume** el pensamiento anónimo y que, al hacerlo, lo vuelve **personal** ¹⁸, asunto de un individuo que afirma: “yo pienso que” y que, por lo tanto, **juzga** el sistema y **actúa** de conformidad.¹⁹ Si bien, una vez más, hay que conceder que en esa tarea de asumir y pensar el sistema, el sujeto no alcanza nunca una transparencia última. Es decir, el sujeto mientras asume y piensa el pensamiento anónimo que lo configura, apropiándose de él, jamás puede “ponerse a sí mismo” ser, por así decirlo “causa sui”. En términos de Foucault esto equivale a decir que *en el momento en que la interioridad es atraída fuera de sí, <esto es, en el momento en el cual el sujeto piensa y hace luz sobre el pensamiento anónimo que constituye su afuera> un afuera se hunde en el lugar mismo en que la*

¹⁷ “¿Cuál sería el sistema hoy?

M.F.: He intentado desvelarlo - parcialmente - en *Las palabras y las cosas*.

- En esa tarea, ¿estaba Usted entonces más allá del sistema?

M.F.: Para pensar el sistema, estaba ya mediatizado por un sistema que está tras el sistema, el cual desconozco y que retrocederá a medida que yo lo descubra y se descubra.” FOUCAULT, M.: *Saber y verdad*, p. 34.

¹⁸ La asunción del pensamiento anónimo no debe ser concebida como una simple operación de la conciencia. Como explicaremos más adelante, asumir un discurso en principio procedente de un sistema anónimo significa incorporarlo, hacerlo cuerpo. En otras palabras el sujeto asume el pensamiento anónimo a través de su cuerpo que le permite vivenciarlo. De hecho, como el propio Foucault hace notar, si el poder de los discursos hace blanco en el cuerpo no es porque haya sido con anterioridad interiorizado en la conciencia de la gente. (Sobre esto último, cfr. FOUCAULT, M.: “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos” en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1991, p. 156.

¹⁹ Es importante hacer notar que pensar el sistema desde la asunción implica necesariamente una acción que corresponda a ese nuevo pensar. Dicho de otra forma, no hay comprensión auténtica sin modificación. El sistema no es pensado como simple objeto de conocimiento que fuera mantenido a distancia y con el cual se entraría en una mera relación intelectual. El sistema es vivido y parte de esa vivencia es vivida a través del pensamiento. De esta manera cuando el sujeto afirma “yo pienso que” se pone él mismo en juego.

*interioridad tiene por costumbre encontrar su repliegue: surge una forma - menos que una forma, una especie de anonimato informe y obstinado - que desposee al sujeto de su identidad simple, lo vacía y lo divide en dos figuras gemelas aunque no superponibles, lo desposee de su derecho inmediato a decir **Yo** y alza contra su discurso una palabra que es indisociablemente eco y degeneración.²⁰*

Sin embargo, a este último texto no contempla el hecho de que una vez que el sujeto ha sido desposeído de su derecho inmediato a decir **Yo**, en tanto que se ha dividido y hasta disuelto en el anonimato, acto seguido vuelve a configurarse y a ponerse, si bien en otra figura. La disolución del sujeto es transitoria así como su unidad: el sujeto necesariamente vuelve a recomponerse, porque si no lo hiciera, la disolución sería definitiva y absoluta, algo que seguramente Foucault no puede aceptar, en tanto toda su obra, al igual que la de Nietzsche, en quien se inspira, rechaza los absolutos. El sujeto transita de una figura a otra mediante la interlocución con los sistemas que lo sostienen. Si, como nos lo hacía notar el propio autor, los sistemas son cambiantes, porque temporales, los sujetos que hacen luz sobre ellos también lo son. En consecuencia, ningún estado último y definitivo puede ser admitido, ni siquiera el de la disolución total del sujeto. Éste recobra su derecho a decir **Yo**, si bien, desde luego, se trata de un yo distinto. En otras palabras, aún admitiendo que el pensamiento anónimo, el afuera, desposee al sujeto del derecho inmediato de decir yo, mediatamente éste, a través de la aclaración del sistema, tiene todo el derecho de volver a decir yo.

Ahora bien, a pesar de estas acotaciones críticas, la noción de sistema presentada por Foucault mantiene un gran interés, en tanto se encuentra dirigida a considerar la historia y el trabajo del historiador desde una perspectiva realmente novedosa. Según él, mediante el estudio del pensamiento anónimo se podría escapar de una lectura demasiado lineal y simplificadora de la historia. Como nos lo hace constar en *La arqueología del saber, la atención de los historiadores se ha fijado preferentemente en los largos períodos, como si, por debajo de las peripecias políticas y de sus episodios, se propusieran sacar a la luz los equilibrios estables y difíciles de alterar, los procesos irreversibles, las regulaciones constantes, los fenómenos tendenciales que culminan y se invierten tras de las continuidades seculares, los movimientos de acumulación y las saturaciones lentas,*

²⁰ FOUCAULT, M.: *El pensamiento del afuera*, p. 64.

*los grandes zócalos inmóviles y mudos que el entrecruzamiento de los relatos tradicionales había cubierto de una espesa capa de acontecimientos.*²¹ Frente a ello, el análisis del pensamiento anónimo rescataría, *por detrás de la historia atropellada de los gobiernos, de las guerras y de las hambres, casi inmóviles a la mirada, historias de débil declive: historia de las vías marítimas, historia del trigo o de las minas de oro, historia de la sequía y de la irrigación*²² y así sucesivamente. En otros términos, el enfoque adoptado por Foucault se dirige a romper esas unidades demasiado lineales fruto de lo que él considera una “idealización” de la historia, para resaltar las discontinuidades, los fenómenos de ruptura, las interrupciones de todo tipo, en las cuales, sin embargo, como el propio autor reconocerá en momentos posteriores de su producción, se fragua, emerge y configura el sujeto.

Por esta razón, si bien el papel del sujeto es inicialmente anulado o reducido a sus mínimos términos por Foucault, y a pesar de que tal intento se nos muestra muy problemático, hay buenas razones para no desechar la noción de pensamiento anónimo y del “afuera”.²³ Desde luego, conforme al primer bosquejo crítico expuesto hasta aquí, este intento debe ser reconducido en otro plano donde la figura del sujeto recupere cierto rol, porque si así no fuera, y según espero mostrar, las funciones del intelectual quedarían en entredicho. Se le privaría de todo proyecto político y de toda actividad práctico-crítica, algo que difícilmente Foucault concedería.²⁴ No obstante, antes de entrar a discutir de lleno estos tópicos, es conveniente tocar el controversial tema del humanismo y de sus relaciones con el sujeto, pues, en una de sus visiones más tradicionales, el intelectual ha estado asociado a la defensa del hombre y a los valores morales del cual este último es portador.

²¹ FOUCAULT, M.: *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1970 (1969), p. 3.

²² *Ibid.*, p. 4.

²³ De hechos estas nociones me parecen vitales para una redescipción del sujeto y de la función del intelectual.

²⁴ La noción de “proyecto político” es también muy problemática. Algunos destacados autores como Michael Walzer y Charles Taylor han discutido acerca de si la obra de Foucault se encuentra animada por una propuesta política. Anticipando algunas de las conclusiones, diré dos cosas: primero que sin un proyecto político portador de algunos valores el trabajo de Foucault carece de sentido; segundo que, a pesar de lo anterior, la noción experimenta un marcado cambio respecto de lo que tradicionalmente se entiende por ella.

Humanismo y sujeto

En una entrevista concedida en 1966, en la que se le pregunta acerca de la finalidad del estudio del sistema respecto del lugar del hombre y del humanismo, Foucault reconoce que su proyecto de investigación es **político**. Lo es en la exacta medida en la cual rechaza todo humanismo, identificado por el autor francés como una “empresa parlanchina”. *Salvar al hombre, redescubrir al hombre en el hombre, etc., es el fin de todas esas empresas parlanchinas, a la vez teóricas y prácticas. (...) El humanismo ha sido el modo de resolver en términos de moral, de valores, de reconciliación, problemas que no se podían resolver en absoluto. (...) ¡El humanismo finge resolver los problemas que no se pueden plantear! (...) Mi trabajo consiste en liberarnos definitivamente del humanismo y en este sentido mi empeño es un trabajo político en la medida en que todos los regímenes del Este o del Oeste hacen contrabando con sus malas mercancías bajo la bandera del humanismo. (...) ¡Es el humanismo quien es abstracto! Todos esos suspiros del alma, todas esas reivindicaciones de la persona humana, de la existencia, son abstractas, es decir, están separadas del mundo científico y técnico que es a fin de cuentas nuestro mundo real. Lo que me irrita del humanismo es que es además el parapeto tras el que se refugia el pensamiento más reaccionario.*²⁵

Queda así claro que, inclusive recuperando en el posterior desarrollo de su obra cierta noción de sujeto²⁶, Foucault rechaza el humanismo, sin que, desde luego, esto signifique que no está del lado de los hombres concretos y corrientes. De facto, en esa misma entrevista aclara que su esfuerzo no radica en *reivindicar al hombre contra el saber y contra la técnica, sino que consiste precisamente en mostrar que nuestro pensamiento, nuestra vida, nuestra manera de ser, hasta la forma de ser más cotidiana, forman parte de la misma organización sistemática y por tanto entran de lleno en las mismas categorías que el mundo científico y técnico. Es “el corazón humano” lo que es abstracto mientras que nuestra investigación, que quiere ligar al hombre con la ciencia, con sus descubrimientos, con su mundo, es bien concreta.*²⁷

En otra entrevista, esta vez de 1971, y cuando su producción se ha topado de forma más resuelta con el problema del poder, Foucault describe de nuevo lo que entiende por humanismo. Textualmente

²⁵ FOUCAULT, M.: *Saber y verdad*, pp. 34-36.

²⁶ Noción de sujeto que expondremos en la próxima sección.

²⁷ *Ibid.*, pp. 36-37.

afirma: *Entiendo por humanismo el conjunto de discursos mediante los cuales se le dice al hombre occidental: "si bien tú no ejerces el poder, puedes sin embargo ser soberano. Aún más: cuanto más renuncies a ejercer el poder y cuanto más sometido estés a lo que se te impone, más serás soberano". El humanismo es lo que ha inventado paso a paso estas soberanías sometidas que son: el alma (soberana sobre el cuerpo, sometida a Dios), la conciencia (soberana en el orden del juicio, sometida al orden de la verdad), el individuo (soberano titular de sus derechos, sometido a las leyes de naturaleza o a las reglas de la sociedad), la libertad fundamental (interiormente soberana, exteriormente consentidora y "adaptada a su destino"). En suma, el humanismo es todo aquello a través del cual **se ha obstruido el deseo de poder** en Occidente - prohibido querer el poder, excluida la posibilidad de tomarlo.²⁸*

Sin embargo, a pesar de esta dura descarga, en cierta medida justificada por lo que Foucault entiende que ha sido el humanismo,²⁹ hay margen para rescatar un saber que defiende al hombre concreto. Hemos visto ya como el papel de la filosofía consiste en ejercer un análisis crítico del pensamiento anónimo constrictor y configurador del sujeto. Esta idea es retomada con insistencia en otras entrevistas, así como en un ensayo clave para comprender la obra de Foucault, titulado, igual que el famoso ensayo de Kant, *¿Qué es la ilustración?*. En 1968, frente a las insistentes preguntas del entrevistador, nuestro autor afirma que la filosofía ha dejado de ser (mejor habría que decir que debe dejar de ser) un texto teórico encaminado a decidir qué es la vida, si existe o no Dios, qué es la libertad, qué es la ética y así sucesivamente, para dispersarse en una pluralidad de terrenos muchos más concretos, por ejemplo, el modo de funcionamiento de los sistemas de exclusión-reclusión, presidios, hospitales, escuelas, etc. En esta entrevista Foucault ataca la invención de las ciencias humanas, porque su invención ha significado hacer del hombre un objeto de conocimiento. *El gran mito escatológico de esa época [el siglo XIX] ha sido el siguiente: actuar de tal modo que ese conocimiento del hombre surtiese tal efecto que el hombre pudiese ser liberado de sus alienaciones, liberado de todas las determinaciones que no controlaba: que pudiese, gracias al conocimiento que poseía de sí mismo, convertirse por vez primera en*

²⁸ FOUCAULT, M.: *Microfísica del poder*, p. 34.

²⁹ La interpretación que Foucault hace del humanismo no contempla el humanismo renacentista, pues aquí es muy clara la participación del humanista en los asuntos de la ciudad-Estado. Muchos de ellos eran secretarios de los señores y príncipes y, mediante la retórica y la historia, se insertaban activamente en la política de su tiempo.

*dueño y detentador de sí. Dicho de otro modo, se convertía al hombre en objeto de conocimiento para que el hombre pudiese convertirse en sujeto de su propia libertad y de su propia existencia.*³⁰

Empero, lo que ocurrió es que en esta misma operación el hombre como objeto de conocimiento se disolvió entre las manos de los investigadores. No fue posible encontrar su esencia, su naturaleza humana. Es en este contexto donde Foucault habla de “muerte del hombre”, sin que por ello quisiera indicar el fin de las ciencias humanas. *Esta desaparición del hombre en el preciso momento en que era buscado en sus raíces no significa que las ciencias humanas vayan a desaparecer. Yo nunca he dicho eso, sino que las ciencias humanas van a desarrollarse ahora en un horizonte que ya no está cerrado o definido por el humanismo. El hombre desaparece en filosofía no tanto como objeto de saber cuanto como sujeto de libertad y de existencia ya que el hombre sujeto, el hombre sujeto de su propia conciencia y de su propia libertad, es en el fondo una imagen correlativa de Dios.*³¹ Sin embargo, aquí también, me parece, hay un grave malentendido. Puede uno estar de acuerdo en que el hombre no es el dueño de su conciencia y de su libertad, por la simple razón de que el “afuera”, el pensamiento anónimo del sistema lo configura y constriñe, sin que por ello se niegue al individuo, como en las últimas obras el mismo Foucault mostró, la capacidad de obrar sobre sí en función de un saber de sí.

El hombre puede hacerse cargo de sí mismo, desplegar la “cura de sí”, porque se convierte en alguien que inspecciona los saberes mediante los cuales el poder lo configura como es. En otras palabras, la función crítica del constructo teórico diseñado por Foucault caería en la nada si no existiera un sujeto que lo asumiera en pos de una configuración de sí más libre. Por eso en esa misma entrevista Foucault asigna a la filosofía la tarea de efectuar una actividad de diagnóstico. *Diagnosticar el presente, decir qué es el presente, señalar en qué nuestro presente es absolutamente diferente de todo lo que él no es, es decir, de nuestro pasado, tal puede ser la tarea que le ha sido asignada hoy a la filosofía.*³²

Estas palabras las dijo Foucault en 1968. En 1983, en el primer curso en el Colegio de Francia que lleva como título *¿Qué es la ilustración?*, el autor francés, de manera consistente con este

³⁰ FOUCAULT, M.: *Saber y verdad*, p. 40.

³¹ *Ibid.*, p. 41.

³² *Ibid.*, p. 42.

planteamiento, afirma que la filosofía debe interrogarse respecto de lo que en el presente tiene sentido para una reflexión filosófica, es decir, *ha de problematizar su propia actualidad discursiva. (...) [La filosofía se presenta] como problematización de una actualidad y como interrogación hecha por el filósofo de esta actualidad. (...) El discurso debe tener en cuenta su propia actualidad para encontrar, por una parte, en ella su propio lugar y, por otra, para desvelar el sentido, en fin, para especificar el modo de acción que es capaz de ejercer en el interior de esta actualidad. ¿Cuál es mi actualidad? ¿Cuál es el sentido de esta actualidad? ¿Qué es lo que hago cuando hablo de ella?*³³ Siguiendo este enfoque, en las últimas líneas del texto que estamos comentando Foucault acota lo siguiente: *Me parece que la elección filosófica a la que nos encontramos enfrentados actualmente es la siguiente: bien optar por una filosofía crítica que aparecerá como una filosofía analítica de la verdad en general, bien optar por un pensamiento crítico que adoptará la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad; esa forma de filosofía que, desde Hegel a la Escuela de Frankfurt pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión en la que intento trabajar.*³⁴

Parece, pues, que el modo en el cual el hombre se configura como tal, su propia manera de ser, constituye el objetivo último de la obra de Foucault.³⁵ Si esto es así, el sujeto no desaparece sino

³³ FOUCAULT, M.: “¿Qué es la ilustración?” en *Saber y verdad*, pp. 199-200.

³⁴ *Ibid.*, p. 207.

³⁵ *Quisiera decir en primer lugar cuál ha sido la finalidad de mi trabajo durante estos últimos veinte años. No ha sido analizar los fenómenos de poder, ni sentar las bases para tal análisis. Busco más bien producir una historia de los diferentes modos de subjetivación de los seres humanos en nuestra cultura; he tratado, desde esta óptica, de los tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos. Primeramente, están los diferentes modos de investigación que buscan acceder al estatuto de ciencia: pienso, por ejemplo, en la objetivación del sujeto que habla en la gramática general, filología y lingüística. O bien, y siempre en este primer modo, la objetivación del sujeto productivo, del sujeto que trabaja, en la economía y el análisis de riquezas. O también, para dar un tercer ejemplo, la objetivación por el mero hecho de ser un ser vivo, en historia natural o biología. En la segunda parte de mi trabajo, he estudiado la objetivación del sujeto en lo que llamaré las prácticas escindientes. El sujeto dividido en el interior de sí mismo o dividido de los otros. Este proceso hace de él un objeto. La partición entre loco y hombre juicioso, enfermo e individuo sano, criminal y “buen chico”, ilustra esta tendencia. Finalmente, he buscado estudiar — y éste es mi trabajo en curso — el modo en que el ser humano ha aprendido a reconocerse como sujeto de una sexualidad. FOUCAULT, M., *M.Foucault: entretien sur la prison; le livre et sa Méthode*. Citado por MOREY, M., *Ibid.*, pp. 20-21. Se trata de estudiar la constitución del sujeto como objeto para sí mismo: la formación de procedimientos por los que el sujeto es inducido a observarse a sí mismo, analizarse, descifrarse, reconocerse como un dominio de un saber posible. Se trata, en suma, de la historia de la “subjetividad”, si entendemos esta palabra como el modo en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que está en relación consigo mismo. FOUCAULT, M. Citado por MOREY, M.: *Ibid.*, p. 21.*

sólo como forma sustancial, pero sigue vigente como figura que dice: “Yo pienso que”, “Yo juzgo que”, “yo quiero que”, “yo propongo que”, consciente, sin embargo, que mientras afirma tales cosas, su pensar y su juicio no son objeto de una soberanía absoluta por su parte, porque el pensamiento anónimo, el afuera se introduce una y otra vez en los pliegues e intersticios de su pensar y juzgar. Por ello, todo parece indicar que el sujeto debe recuperarse una y otra vez desde el pensamiento anónimo, convertir el afuera en un adentro que sigue remitiéndose al afuera, en la exacta medida en la cual éste ha de hacerlo respecto de la interioridad. Un pensamiento que permaneciera en un mero afuera no podría traducirse en un proyecto político, ni sería pensamiento. Sólo en tanto que es asumido por un sujeto, figura desprovista de sustancia, pero que actúa sobre sí y sobre su entorno merced la reflexión, el pensamiento se vuelve “combativo”, por utilizar una expresión de Foucault, esto es, capaz de teorizar y analizar los modos de dominación para ganar distancia de ellos creando espacios de libertad.

Esto último nos permite decir que el rechazo del humanismo por parte de Foucault no debe ser confundido con un conservadurismo que no nos permitiría comprender por qué el mismo Foucault haya luchado e instado a estar del lado de los presos, de la infancia, de los enfermos mentales, en lugar de tomar posición a favor de las guardias, de los educadores, de los psiquiatras. Foucault ha luchado para defender a los más débiles, a todos aquellos que han padecido los saberes del poder sin lograr enunciar su propia voz, y en gran medida, la obra de el autor francés puede ser interpretada como un intento de hacer que el intelectual construya escenarios en los cuales los más débiles puedan hablar, hacerse escuchar, ser ellos también sujetos de un discurso. Esta interpretación nos permite entender que el anti-humanismo de Foucault se dirige, según sus propios términos, a alertar al hombre corriente de los efectos que el poder configurador de los saberes y de las figuras de la subjetividad tiene sobre ellos. Pero es ya hora de que intentemos precisar en qué consiste llegar a ser un sujeto dentro de este contexto, para finalmente elaborar una visión más sistemática de las funciones del intelectual.

Discurso, gramática y cuerpo

¿Qué podemos entender por sujeto en el seno de una obra en la cual casi constantemente se le descalifica? En *El pensamiento del*

afuera Foucault afirma de manera perentoria que *todo sujeto no representa más que un pliegue gramatical*.³⁶ Esta aseveración es consistente con lo que mantiene en *El orden del discurso* y con lo expresado en *La función política del intelectual*. En este último texto puede leerse lo siguiente: *Lo que importa es mostrar que no existen, por una parte discursos inertes, ya medio muertos, y, por otra, un sujeto todo-poderoso que los manipula, los invierte, los renueva; sino, más bien que los sujetos parlantes forman parte del campo discursivo - tienen en él una posición (y sus posibilidades de desplazamiento), y una función (y sus posibilidades de mutación funcional). El discurso no es el lugar de irrupción de la subjetividad pura, es un espacio de posiciones y de funcionamientos diferenciados para los sujetos*.³⁷

Al parecer este pasaje contradice mi insistencia en que el pensamiento anónimo ha de ser necesariamente **asumido**, y en cuanto tal, personalizado, por el sujeto. No obstante, aun concediendo que el sujeto es una figura que emerge de un campo discursivo más amplio, encuentro poco convincente su reducción a mero pliegue gramatical, por razones expuestas por el propio Foucault en *Nietzsche, la genealogía, la historia*.³⁸ Puede uno estar de acuerdo, como yo lo he estado, respecto de que el sujeto no es todo-poderoso y que en el mismo instante que intenta manipular, invertir y renovar los discursos, éstos, para nada inertes, envuelven al mismo sujeto y lo manipulan, lo invierten y lo renuevan sin cesar, sin tener que aceptar la reducción del sujeto a simple engranaje de la gramática. De hecho, no debemos olvidar la importancia que Foucault concede al cuerpo dentro de su producción. El encuentro con Nietzsche es aquí decisivo, permitiéndole a Foucault afirmar que los discursos se **incorporan**, literalmente, se hacen-cuerpo. Bien puede decirse que con este descubrimiento nuestro autor entra en una segunda fase de su producción.

En *Nietzsche, la genealogía, la historia* Foucault, a partir del autor alemán, realiza una crítica de la noción de origen para mostrar que el propósito de la genealogía consiste en reemplazar esta noción

³⁶ FOUCAULT, M.: *El pensamiento del afuera*, p. 74.

³⁷ FOUCAULT, M.: "La función política del intelectual. Respuesta a una cuestión" en *Saber y verdad*, p. 55.

³⁸ Desde luego, *El pensamiento del afuera* es de 1966, mientras que *Nietzsche, la genealogía y la historia* es de 1971. El propio Foucault nos dice que a partir de 1970, con *El orden del discurso* su concepción de la cuestión del poder va cambiando. (Véase "Las relaciones de poder penetran los cuerpos" en *Microfísica del poder*, p. 154.) Sin embargo, lamento que el propio Foucault no haya retornado, por así decirlo, sobre sus pasos y aclarado mayormente esta cuestión que genera no pocos malentendidos.

con las de procedencia y emergencia. Al *Ursprung* de la metafísica Foucault contrapone los términos nietzscheanos de la *Herkunft* y de la *Entstehung*. Por ello puede escribir que *hacer la genealogía de los valores, de la moral, del ascetismo, del conocimiento no será por tanto partir a la búsqueda de su "origen", minusvalorando como inaccesibles todos los episodios de la historia; será por el contrario ocuparse en las meticulosidades y en los azares de los comienzos; prestar una escrupulosa atención a su derrisoria malevolencia (...) revolviendo en los "bajos fondos".*³⁹

De manera inversamente proporcional a la búsqueda del origen, *la búsqueda de la procedencia no funda, al contrario: remueve aquello que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido: muestra la heterogeneidad de aquello que se imaginaba conforme a sí mismo.*⁴⁰ No sólo eso, sino que mientras el origen es pensado por Foucault intérprete de Nietzsche como algo alejado del cuerpo, *la procedencia se enraiza en el cuerpo (...) porque es el cuerpo quien soporta, en su vida y su muerte, en su fuerza y en su debilidad, la sanción de toda verdad o error. (...) El cuerpo —y todo lo que se relaciona con el cuerpo, la alimentación, el clima, el sol— es el lugar de la Herkunft: sobre el cuerpo, se encuentra el estigma de los sucesos pasados, de él nacen los deseos, los desfallecimientos y los errores; en él se entrelazan y de pronto se expresan, pero también en él se desatan, entran en lucha, se borran unos a otros y continúan su inagotable conflicto. El cuerpo: superficie de inscripción de los sucesos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven) lugar de la disociación del Yo (al cual intenta prestar la quimera de una unidad sustancial), volumen en perpetuo derrumbamiento.*⁴¹

En resumidas cuentas, la procedencia marca el cuerpo. Los discursos no flotan simplemente por allí, y no son inertes precisamente porque incorporándose, habitan y recorren una corporalidad que ya no es pensada exclusivamente en términos biológicos. Vale decir, el sujeto que se configura en el campo discursivo lo hace a partir de la vivencia de una corporalidad marcada por la procedencia de dispares discursos. Pongamos un ejemplo. Si un individuo, al observar algún rasgo o conducta de su sexualidad, se interroga en términos de pecado, activará un campo discursivo muy distinto a si se interpela en los términos de una

³⁹ FOUCAULT, M.: "Nietzsche, la genealogía, la historia" en *Microfísica del poder*, p. 11.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 13.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 14-15.

supuesta normalidad. En el primer caso, se activará el saber del sacerdote; en el segundo el del psiquiatra. Pero lo más interesante es que el individuo que se interpela, vive su interrogación con ansiedad, sufre mientras se confronta con el discurso. Por así decirlo, el discurso no le es indiferente; si bien procede de un afuera, no permanece en una exterioridad absoluta y salvaje, sino que, en la medida que se ha vuelto propio, se lo ha interiorizado, y “rechina” en ese cuerpo. Si la procedencia marca el cuerpo, no es posible pensar que el sujeto que allí resulta configurado no viva el conflicto como un desgarramiento. El discurso actúa sobre el sujeto a través del enraizamiento en el cuerpo y por tanto éste no puede ser un mero “pliegue gramatical”.

Con esto no estamos afirmando que el sujeto se reduzca al cuerpo. De facto, en tanto producido por discursos que proceden del afuera, es el punto de intersección entre discurso y corporalidad. Pero esta última hace que el individuo **asuma** el discurso, lo personalice en tanto le concede su confianza. Un discurso lo convence más que otro y mediante él se configura en una confrontación en perpetuo devenir. Estas confrontaciones **emergen**, por así decirlo el sujeto las encuentra instaladas en él, recurriéndolo. Por ello Foucault puede decir que *la emergencia se produce siempre en un determinado estado de fuerzas. El análisis de la Entstehung debe mostrar el juego, la manera como luchan unas contra otras, o el combate que realizan contra las circunstancias adversas, o aún más, la tentativa que hacen —dividiéndose ellas mismas— para escapar a la degeneración y revigorizarse a partir de su propio debilitamiento.*⁴²

Pero estas fuerzas no emergen desnudas, en calidad de hechos brutos: son siempre y desde ya interpretadas a partir de los discursos a los cuales se ha concedido la confianza, en los cuales se cree. Así, *mientras que la procedencia designa la cualidad de un instinto, su grado o debilidad, y la marca que éste deja en el cuerpo, la emergencia designa un lugar de enfrentamiento; pero una vez más hay que tener cuidado de no imaginarlo como un campo cerrado en el que se desarrollaría una lucha, un plan en el que los adversarios estarían en igualdad de condiciones; es más bien (...) una pura distancia, el hecho que los adversarios no pertenecen a un mismo espacio. Nadie es pues responsable de una emergencia, nadie puede vanagloriarse; ésta se produce siempre en el intersticio.*⁴³

⁴² *Ibid.*, p. 15.

⁴³ *Ibid.*, p. 16.

Así, si bien los discursos-fuerzas, las fuerzas discursivas emergen sin que por ello se deba hacer referencia a una conciencia de los sujetos hablantes, no es menos ciertos que éstos se interrogan al “rojo vivo” y que por ello mismo sea insuficiente la definición de sujeto como “pliegue gramatical. Si bien es también cierto que la unidad y consistencia de un Yo puede quedar disuelta, o al menos encontrarse en peligro a causa de la pluralidad discursiva, no por ello el sujeto se reduce a mero artificio gramatical. El sujeto que representa estos discursos, lo hace desde su presencia abrupta, pero aun así, esta representación es importante para que el individuo decida a quién ha de entregar su confianza, es decir a partir de qué fuerzas discursivas ha de configurarse y qué problemas ha de encarar. De hecho, si un individuo se problematiza en una dirección y no en otra, es porque ya ha concedido esa confianza a un haz discursivo en lugar que otro. En último término, el sujeto-hablante es un sujeto-sintiente, no es sólo sujeto de un discurso, sino sujeto de un cuerpo que lo ubica.

Me parece que esta es la perspectiva que se desprende de la transición que Foucault emprende entre lo que he denominado primera fase, caracterizada por la primacía del pensamiento anónimo, del sistema, del afuera y cuyo método fuera la arqueología, y la segunda fase en la cual el cuerpo y el poder constituyen los nuevos polos sobre los cuales se ejerce la genealogía.⁴⁴ En esta dirección, *Vigilar y castigar* deja constancia de la siguiente tesis general: *que en nuestras sociedades, hay que situar los sistemas punitivos en cierta “economía política” del cuerpo. (...) El cuerpo está directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos.*⁴⁵ Y en tanto el sujeto se configura a partir de la convergencia de los discursos y del cuerpo, resulta que el sujeto mismo es el que se encuentra inmerso en un campo político. No son sólo los saberes que lo impregnan, sino los binomios poder-saber y saber-poder. Porque *hay que admitir más bien que el poder produce saber; que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y constituya unas relaciones de poder.*⁴⁶

⁴⁴ Sobre el problema de la periodización de las obras de Foucault y de la relación entre arqueología y genealogía, véase la nota n° 3.

⁴⁵ FOUCAULT, M.: *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1976, (1975), p. 32.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 34.

Una vez más, Foucault insiste en decir que respecto de estas relaciones de poder-saber el sujeto no se ubicaría en un vacío, en un estado de completa libertad, sino que, por el contrario, hay que considerar al sujeto que conoce como un efecto del campo político en el cual se encuentra inmerso.⁴⁷ Sin embargo, aquí también he de precisar que por más efecto del poder-saber que sea, el sujeto puede hacer luz sobre el binomio que lo constituye para tomar cierta distancia de él, si bien para entrar siempre en otra figura del binomio. A pesar de ello, mediante los desplazamientos de una figura concreta de poder-saber a otra el sujeto puede encontrar una libertad mayor o, en todo caso, una situación en la cual se encuentre más cómodo.⁴⁸ En otros términos, el sujeto puede efectuar una lista de los sistemas o pensamientos anónimos que lo constriñe con el fin de ganar una mayor lucidez, desde luego nunca total. Esto Foucault no llega a decirlo nunca con firmeza y claridad, quizás, por miedo a que se lo acuse de reintroducir subrepticamente la concepción del sujeto soberano.

Por mi parte, en cambio, no renunciaría al papel de representación del sujeto, por más que dicha representación resulte configurada desde los binomios del poder-saber. A través de la representación el sujeto se desprende de sí y se renueva, gana otros espacios y se inserta en nuevos contextos, transita de una perspectiva en otra para efectuar un recorrido, siempre parcial, pero igualmente liberador. Del hecho de que el sujeto no tiene una primacía absoluta no se infiere que no tenga papel alguno que representar en el campo político. Porque el sujeto es igualmente parte de ese campo político, uno de sus elementos y en cuanto tal aprovechable en el seno de las estrategias del poder-saber. Igualmente, del hecho de que es posible indicar unos límites de apropiación de los discursos por parte del sujeto, no se desprende que éste no pueda adueñarse en parte de ellos y manejarlos dentro del juego recíproco de la manipulación. En efecto, los discursos se despliegan tanto en el campo práctico en el cual se encuentran, como en el sujeto que allí surge. De otra forma, no tendría sentido preguntar, como Foucault hace, por los límites y las formas de la **apropiación**: *¿Qué individuos,*

⁴⁷ Cfr., *Ibidem.*

⁴⁸ Discutiré en la próxima sección que significa "estar o sentirse más cómodo" en una figura en lugar que otra. Por ahora es suficiente decir que esta comodidad se expresa a través de la armonía entre cuerpo y discurso. Cuando el discurso no aprisiona al cuerpo y al sujeto que lo habita, decimos que el sujeto se siente más cómodo. Recordemos que Foucault, de manera metafórica, dice en *Vigilar y castigar*, que el alma es la cárcel del cuerpo, donde "alma" designa el haz discursivo mediante el cual el individuo se observa a sí mismo.

*grupos, clases tienen acceso a un tipo determinado de discursos? ¿Cómo está institucionalizada la relación del discurso con quien lo pronuncia, con quien lo recibe? ¿Cómo se señala y se define la relación del discurso con su autor? ¿Cómo se desenvuelve entre clases, naciones, colectividades lingüísticas, culturales o étnicas, la lucha por la apropiación de los discursos?*⁴⁹

Esta preocupación vuelve a presentarse en *El orden del discurso*, donde, si bien Foucault sigue manejando una hipótesis represiva-prohibitiva del poder que más tarde reemplazará por la de un poder afirmativo-positivo, aquel que hace que las personas quieran o deseen algo y no algo otro, se analiza la producción del discurso y su difusión. En esta dirección, se identifican tres tipos de prohibiciones que Foucault denomina respectivamente, tabú del objeto, ritual de la circunstancia, derecho exclusivo o privilegiado del sujeto que habla.⁵⁰ En este texto, discurso y poder son explícitamente relacionados y a su vez puestos en perspectiva con el deseo. *El discurso, por más que en apariencia sea poca cosa, las prohibiciones que recaen sobre él, revelan muy pronto, rápidamente, su vinculación con el deseo y con el poder. Y esto no tiene nada de extraño: ya que el discurso (...) no es simplemente lo que manifiesta (o encubre) el deseo; es también lo que es el objeto del deseo; y ya que (...) el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse.*⁵¹

De esta manera, el sujeto formado por los discursos es también el que los desea: no simplemente el efecto de ellos, sino aquel que los desea manipular para dominar. Por más envuelto que se encuentre en ellos, la apropiación que realiza es de vital importancia para ejercer el poder. En este contexto, los diversos órdenes discursivos, que Foucault denomina también disciplinas, funcionan como policías discursivas mediante las cuales excluir a otros sujetos. El orden del discurso enrarece a los sujetos hablantes, en la exacta medida en la cual *la disciplina es un principio de control de la producción del discurso. (...) Todas las regiones del discurso no están igualmente abiertas y penetrables; algunas están altamente defendidas (diferenciadas y diferenciantes) mientras que otras aparecen casi abiertas a todos los vientos y se ponen sin restricciones previas a*

⁴⁹ FOUCAULT, M.: "La función política del intelectual" en *Microfísica del poder*, p.58. Lo resaltado es nuestro.

⁵⁰ Cfr., FOUCAULT, M.: *El orden del discurso*, p. 12.

⁵¹ *Ibidem*.

*disposición de cualquier sujeto que hable.*⁵² Por esto mismo, el sujeto no puede ser un simple “pliegue gramatical”: porque inclusive emergiendo de tales pliegues se convierte en alguien que busca hacerse de ellos, apoderarse con fines de dominación.

Empero, he aquí la gran cuestión: ¿acaso necesariamente todo discurso (también toda disciplina) se encuentra encaminado a dominar? ¿No puede alguno, en función de su especificidad, ser un discurso liberador? Porque si todo discurso es necesariamente dominación, la pregunta inicial de Poster, a saber, cómo teorizar y analizar los modos de dominación, de suerte que el teórico no se apropie de más poder que el necesario para llevar a cabo la función teórica, sólo recibirá una respuesta negativa. En ese caso, el teórico, intelectual o filósofo, no podrá hacer nada distinto a lo que hace el statu quo. La crítica no sería tal, sino sólo una operación de dominación disfrazada; tampoco existiría la posibilidad de un proyecto político liberador. Al mismo tiempo, todo deseo por parte del sujeto de apropiarse de un discurso caería bajo la sospecha de ser un simple deseo de poder mediante el cual ejercer la dominación. No existirían sujetos interesados en discurrir para teorizar y analizar los modos de dominación y la propia obra de Foucault no sería sino una dominación más al lado de otras. En pocas palabras, no dispondríamos de un criterio para evaluar y juzgar los discursos y sus efectos.

De esta forma, habremos de intentar otro camino y mostrar que existe un tipo de ejercicio discursivo no encaminado a la consecución de la dominación, más aún si reparamos que en los últimos escritos de Foucault, el acento se desplaza del poder hacia el sujeto. Al respecto, en *Tecnologías del yo*, el autor francés identifica, además de las tecnologías de producción, de sistemas de signos y del poder, una cuarta categoría mediante la cual los individuos pueden efectuar, *por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad.*⁵³ Este pasaje permite afirmar la viabilidad de una ocupación de sí mismos por parte del sujeto con la finalidad de desprenderse de todo aquello que lo aparta de la meta

⁵² *Ibid.*, pp. 31-32.

⁵³ FOUCAULT, M.: *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1990 (1988), p. 48. Lo resaltado es nuestro.

deseada, sea esta la felicidad, la pureza, la sabiduría o la inmortalidad.

El “cuidado de sí” se convierte en uno de los ejercicios más importantes para el sujeto. A través del análisis de la cultura griega⁵⁴, Foucault deja constancia que *ocuparse de uno mismo no es una sinecura. Están los cuidados del cuerpo, los regímenes de salud, los ejercicios físicos sin exceso, la satisfacción tan mesurada como sea posible de las necesidades. Están las meditaciones, las lecturas, las notas que se toman de los libros o de las conversaciones escuchadas, y que se releen más tarde, la rememoración de las verdades que se saben ya pero que hay apropiarse aún mejor.*⁵⁵ Además hay que hacer notar que esta actividad consagrada a uno mismo: *constituye, no un ejercicio de soledad, sino una verdadera práctica social*,⁵⁶ en cuanto implicaba a comunidades enteras en las que se reconocía, mediante una jerarquía, el derecho, así como el deber, a los más adelantados de dirigir a los otros. Formarse y cuidarse son actividades solidarias y no actos narcisos; actividades donde el conocimiento de sí tiene un papel muy importante. En pocas palabras, el cuidado de sí, más allá de como fuera ejercido entre los griegos, abre un camino en el cual los individuos se ven obligados a prestarse atención a ellos mismos, a descubrirse y reconocerse como sujetos de deseo. El propio Foucault declara que *de la idea de que el yo no nos viene dado pienso que no se puede extraer más que una sola consecuencia práctica: debemos constituirmos a nosotros mismos, fabricarnos, ordenarnos como una obra de arte.*⁵⁷ A partir de aquí es relativamente fácil intuir que es en este espacio donde se puede encontrar una resistencia a las dominaciones, en la medida en la cual en ese prestarse atención el individuo se descubre como mucho más que un simple “pliegue gramatical”. Y es en este ámbito donde, me parece, el intelectual puede encontrar su tarea más específica.

⁵⁴ El análisis de la cultura griega no se hace con el propósito de retornar al pasado, sino con el fin de presentar, mediante una historia de la subjetividades, modelos alternativos para el presente. En esta dirección, la “Historia de la sexualidad” se inscribe en lo que Foucault denomina “diagnóstico del presente”, siendo muchos más que una simple historia. Estos textos pueden ser considerados como exploraciones de las posibilidades de subjetivación ofrecidas por nuestro presente, y en cuanto tal, me parecen más trabajos enmarcados en un proyecto político liberador que obras de un historiador.

⁵⁵ FOUCAULT, M.: *Historia de la sexualidad, III*, México, Siglo XXI, 1987 (1984), p. 50.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 51.

⁵⁷ FOUCAULT, M.: “El sexo como moral” en *Saber y verdad*, p. 194.

Funciones del intelectual

Comencemos por ver qué dijo Foucault de manera explícita respecto de las funciones del intelectual. Respecto de sí mismo y de su obra, del teórico-Foucault, podemos encontrar lo siguiente: *Mi discurso es evidentemente un discurso de un intelectual y como tal funciona en las redes del poder existente. Pero un libro está hecho para servir fines no definidos por quien lo ha escrito. Cuanto más usos nuevos, posibles, imprevistos se hagan de él más satisfecho estaré. Todos mis libros son, si se quiere, pequeñas cajas de herramientas. Si las personas quieren abrirlas, servirse de una frase, de una idea, de un análisis como si se tratara de un destornillador o de unos alicates para cortocircuitar, descalificar, romper los sistemas de poder, y eventualmente los mismos sistemas de los que han salido mis libros, tanto mejor.*⁵⁸

Según estas declaraciones, el discurso y la producción de un intelectual, su función básica, radica en la lucha contra el poder. Se trata de cortocircuitar, descalificar y romper los sistemas de poder, entre los cuales parece estar, eventualmente, también el poder del mismo intelectual. El discurso de un intelectual, consignado materialmente en un libro, es ofrecido por Foucault bajo el símil de la herramienta, metáfora que recuerda muy de cerca el “filosofar del martillo” de Nietzsche. Es evidente que la herramienta remite a alguien que la usa. De ahí que, para bien o para mal, debemos admitir la presencia de un sujeto que se adueña del discurso, en principio ajeno, para hacer con él lo que mejor le parezca. Lo que no resulta a mi juicio fundamentado, es por qué estos usos deban estar contra los modos de dominación y no a favor de él. Al fin y al cabo alguien podría utilizar, como la historia nos ha mostrado una y otra vez, los discursos para fortalecer y apuntalar los modos de dominación en lugar de descalificarlos. A menos que Foucault admita que sus libros posean un **contenido** orientado contra el poder y, en consecuencia, un conjunto de valores que defienda la libertad del sujeto, no veo como pueda evitar la posibilidad de un uso constrictivo del discurso. En otros términos, aquí también habría que diferenciar entre intelectuales que luchan contra los sistemas de dominación, en función de un proyecto político animado por valores de libertad, e intelectuales que en cambio se le oponen. De esta manera, la frase *cuanto más usos nuevos, posibles, imprevistos se hagan de él [libro] más satisfecho estaré*, debe ponderarse y

⁵⁸ FOUCAULT, M.: “De los suplicios de las celdas” en *Ibid.*, p. 88.

matizarse. Difícilmente Foucault podría sentirse satisfecho si alguien usara sus textos para dominar aún más a los presos, a la infancia y a toda clase de minoría. Si se acepta el argumento que acabo de proponer, la metáfora de la “caja de herramientas” debe ser pensada de manera distinta: las herramientas ofrecidas por Foucault no son neutrales, en tanto se las otorga acompañadas de la intención de cortocircuitar los modos de dominación. El autor francés puede aceptar sólo los usos nuevos e imprevistos que se hagan de sus libros dirigidos a liberar; no, entonces, cualquier uso.

Este es un primer problema que ya habíamos apuntado en el transcurso del presente trabajo, y que retomaremos más adelante. De pronto seguiré exponiendo el punto de vista de Foucault sobre el intelectual. En esta dirección, encontramos otro pasaje notable en el cual el autor francés nos habla de “desprenderse de sí mismo” como lo propio de una “ética del intelectual”. *¿Cuál puede ser la ética de un intelectual sino ésta: ser capaz permanentemente de desprenderse de sí mismo (lo que es justamente lo contrario de la actitud de conversión)?*⁵⁹ Por lo anteriormente visto, desprenderse de sí significa desprenderse del binomio poder-saber que nos constituye en cada caso. Una vez más, se trata de luchar contra los efectos de dominación propios de los pensamientos anónimos, lo cual conduce necesariamente a la pregunta por ¿quién combate?, es decir, al sujeto de la lucha.

Empero, esta figura del intelectual es muy distinta respecto a lo que, sobre todo en la tradición marxista, se ha entendido por él. En este ámbito, Foucault nos hace notar que *la politización de un intelectual se realizaba tradicionalmente a partir de dos cosas: su posición de intelectual en la sociedad burguesa, en el sistema de producción capitalista, en la ideología que produce o impone (estar explotado, reducido a la miseria, rechazado, “maldito”, acusado de subversión, de inmoralidad, etc.) su propio discurso en tanto que revelaba una cierta verdad, en tanto descubría relaciones políticas allí donde no se percibían. (...) El intelectual decía la verdad a los que todavía no la veían y en nombre de los que no podían decirla: conciencia y elocuencia.*⁶⁰ Contra esta manera de concebir la función del intelectual, inscrito en lo que Foucault denomina una “política progresista” encaminada a hacer de la conciencia o del sujeto en general el operador universal de todas las transformaciones, en tanto que

⁵⁹ FOUCAULT, M.: “El interés por la verdad” en *Ibid.*, pp. 239-240.

⁶⁰ FOUCAULT, M.: *Un diálogo sobre el poder*, Madrid, Alianza, 1981 (1972), p. 9.

definiría los planes y funciones diferentes que los sujetos pueden adoptar en un terreno que tiene sus reglas de formación,⁶¹ el autor francés indica que en la actualidad *los intelectuales han descubierto, después de las recientes luchas, que las masas no los necesitan para saber; ellas saben perfectamente, claramente, mucho mejor que ellos; y además lo dicen muy bien. Sin embargo, existe un sistema de poder que intercepta, prohíbe, invalida ese discurso y ese saber.*⁶² Y por lo visto, Foucault piensa que el intelectual tradicional, aquel que se cree depositario de la verdad y la elocuencia, forma parte de ese mismo sistema de poder que bloquea la expresión de las masas.⁶³ Por ello el nuevo *papel del intelectual ya no consiste en colocarse “un poco adelante o al lado” para decir la verdad muda de todos; más bien consiste en luchar contra las formas de poder allí donde es a la vez su objeto e instrumento: en el orden del “saber”, de la “verdad”, de la “conciencia”, “del discurso”.*⁶⁴

En otros términos, según Foucault el intelectual habría dejado de ser —en todo caso, debe dejar de ser y pensarse a sí mismo— como una conciencia representante o representativa de otros, porque es siempre una multiplicidad la que lucha. *El intelectual no puede seguir desempeñando el papel de dar consejos. El proceso, las tácticas, los objetivos deben proporcionárselos aquellos que luchan y forcejean por encontrarlos. Lo que el intelectual puede hacer es dar instrumentos de análisis y en la actualidad este es esencialmente el papel del historiador. Se trata en efecto de tener del presente una percepción espesa, amplia, que permita percibir dónde están las líneas de fragilidad, dónde los puntos fuertes a los que se han aferrado los poderes. (...) Dicho de otro modo, hacer un croquis topográfico y geológico de la batalla... Ahí está el papel del intelectual. Y ciertamente no en decir: esto es lo que debéis hacer.*⁶⁵ “Mapear el poder-saber” para analizar mediante teorías los modos de dominación que de allí se desprenden, ésta sería la función del intelectual. Mapearlo para indicar sus puntos débiles y quebrarlo.

⁶¹ FOUCAULT, M.: *La función política del intelectual*, p. 72.

⁶² FOUCAULT, M.: *Un diálogo sobre el poder*, p. 9. La actualidad a la que se refiere Foucault es el mayo del '68.

⁶³ “Ellos mismos, los intelectuales, forman parte de ese sistema de poder, la propia idea de que son los agentes de la “conciencia” y del discurso forma parte de ese sistema.” *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*. Lo resaltado es nuestro.

⁶⁵ FOUCAULT, M.: “Poder-cuerpo” en *Microfísica del poder*, p. 109. Lo resaltado es nuestro.

Ahora bien, el problema que suscita esta operación consiste en comprender qué relación existe entre el intelectual, el teórico, y su teoría. Inmediatamente nos topamos con que para Foucault, *la teoría no expresará, no traducirá, no aplicará una práctica, es una práctica. Pero local y regional, no totalizadora.*⁶⁶ En virtud de esta “práctica” muy especial, que es la teoría comprometida con la lucha por la libertad, sin por ello hacerse portadora de la verdad, *los intelectuales se han acostumbrado a trabajar, no en lo universal, lo “ejemplar”, lo “justo y verdadero para nosotros”, sino en sectores determinados, en puntos precisos en los que se sitúan sus condiciones de trabajo, o sus condiciones de vida (la vivienda, el hospital, el asilo, el laboratorio, la universidad, las relaciones familiares o sexuales). Y han reencontrado problemas que eran muy específicos, “no universales”, diferentes a menudo de los del proletariado o las masas. Y, sin embargo, se han acercado realmente a ellos, creo que por dos razones: porque se trataba de luchas reales, materiales, cotidianas, y porque se encontraba a menudo, aunque bajo otra forma, con el mismo adversario que el proletariado, el campesinado o las masas (las multinacionales, el aparato judicial y policiaco, la especulación inmobiliaria, etc.); es lo que yo llamaría el intelectual “específico”, por oposición al intelectual “universal”.*⁶⁷

Así, mientras el intelectual “universal” procede del jurista notable que se expresa más plenamente en el escritor portador de significados y valores en los que todos pueden reconocerse, el intelectual “específico” se convierte en un experto de sistemas locales.⁶⁸ Desde luego, esta nueva figura de intelectual se encuentra expuesta a unos peligros distintos, en particular puede quedar involucrado en luchas de coyunturas y en reivindicaciones demasiado particulares, dejándose manipular por aquellas instancias más generales, como los partidos políticos o las organizaciones sindicales, que conducen la lucha en un nivel más general. *Riesgo sobre todo de no poder desarrollar estas luchas por falta de una estrategia global y de apoyos exteriores. Riesgo también de no ser seguido o de serlo solamente por grupos muy limitados.*⁶⁹ Aún así, Foucault prefiere enfrentar tales peligros que regresar a la figura tradicional del intelectual. Importante es que el intelectual específico no permita que se lo descalifique con el argumento de que su relación sería a tal punto local que no interesaría a las

⁶⁶ FOUCAULT, M.: *Un diálogo sobre el poder*, pp. 9-10.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 138-139.

⁶⁸ Cfr., *Ibid.*, p. 141.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 142.

masa, pues, en opinión de nuestro autor, *las masas tienen conciencia de estos asuntos y, de todos modos, están implicadas en ellos.*⁷⁰

Por otra parte, lo que permitiría sobreponerse a los peligros mencionados es el hecho de que la especificidad del intelectual está de todas formas ligada a las funciones generales del sistema poder-saber. Al respecto, Foucault indica una triple especificidad: *la especificidad de su posición de clase (pequeño burgués al servicio del capitalismo, intelectual “orgánico” del proletariado), la especificidad de sus condiciones de vida y de trabajo, ligadas a su condición de intelectual (su dominio de investigación, su lugar en el laboratorio; las exigencias económicas o políticas a las que se somete o contra las que se rebela, en la universidad, en el hospital, etc.); finalmente, la especificidad de la política de la verdad en nuestras sociedades,*⁷¹ siendo así que cada uno de estos niveles su posición puede adquirir un significado más general.

La lucha llevada a cabo por el intelectual específico, conduce a elaborar una teoría que es ella misma lucha “alrededor de la verdad”, *dejando en claro que por verdad no quiero decir “el conjunto de cosas verdaderas que están por descubrir o que hay que aceptar”, sino “el conjunto de reglas según las cuales se distingue lo verdadero de lo falso y se aplica a lo verdadero efectos de poder”; y dejando claro también que no se trata de un combate “a favor” de la verdad, sino acerca del estatuto de la verdad y del papel económico-político que juega.*⁷² De esta manera, la teoría es “productora de verdad” en el sentido recién señalado. Ella diseña el conjunto de reglas y procedimientos encaminados a generar criterios de distinción y efectos de poder. La teoría se constituye así como un peculiar modo de dominación, si se me permite la expresión, en un meta-modo de dominación. Frente a ello, Foucault considera que el *problema político esencial para el intelectual, no es criticar los contenidos ideológicos que estarían ligados a la ciencia, o hacer lo preciso para que la práctica científica esté acompañada por una ideología justa. Sino saber si es posible construir una nueva política de la verdad. El problema no es cambiar la “conciencia” de la gente o lo que tienen en la cabeza, sino el régimen político, económico e institucional de la producción de verdad.*⁷³

⁷⁰ *Ibid.*, p. 143.

⁷¹ *Ibid.*, p. 144.

⁷² *Ibidem.*

⁷³ *Ibidem.*

Todo parece indicar que el intelectual ha de revisar su teoría de manera que ésta no se convierta en el transcurso del análisis de los modos de dominación, en una forma más subrepticia de dominación. Lo que tampoco significa afirmar que el teórico deba *liberar a la verdad de todo sistema de poder —sería una quimera, ya que la verdad es ella misma poder—, sino desligar el poder de la verdad de las formas de hegemonías (sociales, económicas, culturales) en el interior de las cuales funciona por el momento.*⁷⁴ Se trataría de trastocar, desplazar las formas sedimentadas de poder, los modos de dominación concretos producidos por tales formas, con el fin de que el sujeto pueda hacerse cargo de sí, esto es, pueda colocarse bajo la constricción-configuración del sistema que él prefiera.⁷⁵ De las reiteradas aseveraciones de Foucault de que no se puede escapar del poder, no se desprende, como por otra parte ya veíamos, que el individuo no puede ser libre, si bien se trata de una libertad parcial. Porque si así fuera estaríamos en presencia de un conservadurismo total que no permite entender todo lo que el autor francés ha dicho respecto del intelectual y sus luchas.

Más en concreto, el carácter local de la crítica apunta a una *insurrección de los saberes sometidos*⁷⁶ para que mediante éstos los sujetos puedan cuidar mejor de sí, “cultivarse” apelando a otros criterios de distinción de la verdad y la falsedad. Foucault aclara que por saberes sometidos ha de entenderse dos cosas: *por una parte, quiero designar los contenidos históricos que han estado sepultados, enmascarados en el interior de coherencias funcionales o en sistematizaciones formales. (...) En segundo lugar, por saberes sometidos, pienso que debe entenderse también otra cosa: toda una serie de saberes calificados como incompetentes, o insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, inferiores jerárquicamente al nivel del conocimiento o de la cientificidad exigida. (...) Saberes que llamaré de la gente, que no han constituido un saber común, un buen sentido, sino por el contrario un saber específico, local, regional, un saber diferencial incapaz de unanimidad...*⁷⁷

De esta manera parece consistente con lo que venimos diciendo, afirmar que una de las funciones más importantes del intelectual

⁷⁴ *Ibidem.*

⁷⁵ Desde luego, esta preferencia no es absolutamente transparente en tanto que siempre resulta formada por los restos del pensamiento anónimo que no han podido ser disueltos por la asunción.

⁷⁶ FOUCAULT, M.: “Curso del 7 de enero de 1976” en *Microfísica del poder*, p. 128.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 128-129.

radica en permitir que estos “saberes de la gente”, diversos, locales puedan volver a ser usados por los sujetos que así lo deseen y que se reconocen en él. La genealogía es la operación a través de la cual el intelectual puede llevar a cabo esta tarea, rechazando la instancia teórica unitaria (lo que Foucault llama a veces ciencia) que pretende filtrar, jerarquizar, ordenar en nombre del conocimiento verdadero a tales saberes. *La genealogía debe dirigir la lucha contra los efectos de poder de un discurso considerado científico.*⁷⁸ Debe preguntarse sobre la ambición de poder que conlleva la pretensión de ser ciencia. *¿No sería la pregunta: ¿qué tipo de saberes queréis descalificar en el momento en que decís: esto es una ciencia? ¿Qué sujetos hablantes, charlantes, qué sujetos de experiencia y de saber queréis “minorizar” cuando decís: “Hago este discurso, hago un discurso científico, soy un científico? ¿Qué vanguardia teórico-política queréis entronizar para demarcarla de las formas circundantes y discontinuas del saber?*⁷⁹

Con esto concluyo la exposición de lo que Foucault considera que ha de hacer un intelectual, pues ha llegado el momento de atar los hilos argumentales sueltos y de tratar de dar respuesta a los problemas que se han suscitado a lo largo de la presentación.

Lo primero que podemos decir en esta dirección, es que la teoría política que subyace a la comprensión del intelectual hasta aquí expuesta, es una que descarta la toma del poder de los aparatos del Estado para incentivar un conjunto de resistencias locales activadas mediante la caja de herramientas que el intelectual pone al servicio de los directamente afectados. En otros términos, Foucault piensa que lo que hay que atacar son las formas de la disciplina social, los modos de dominación locales. Éstos, según su entender, habrían reemplazado el poder del monarca y del Estado. El blanco es la sociedad disciplinaria que nadie diseñó y que nadie controla del todo. Porque si bien esta sociedad disciplinaria se alimenta en gran medida del pensamiento anónimo, del sistema, no por ello éste deja de ser utilizado por algunos sujetos en perjuicio de otros. El proyecto político de Foucault y su propia concepción de lo que debe hacer un intelectual dejarían de tener sentido sin la aparición de sujetos que luchan por aprovecharse del pensamiento anónimo, frente a los cuales emergen otros interesados en evitar tal aprovechamiento.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 130.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 131.

Así parece pensarlo Michael Walzer cuando escribe a propósito de la obra de Foucault que *si él no puede encontrar un Estado para tomar, de todos modos espera localizar de alguna manera, en alguna parte, en el complejo sistema de la sociedad moderna o de la economía capitalista, un antagonista comprensible*.⁸⁰ De hecho, la tarea del intelectual radica en hacer comprensible al antagonista, en permitir que los afectados lo visualicen. Por esta razón, al menos así me parece, Foucault ha dicho que el intelectual debe hacer un “croquis topográfico y geológico de la batalla”. Ese es justamente lo que él ha denominado el intelectual específico, contraponiéndolo al intelectual “universal” o general.

Sin embargo, subsiste el problema que hemos apuntado al comienzo de esta sección y que vuelvo a plantear: Foucault no otorga buenas razones para que el intelectual deba necesariamente estar en contra de los modos de dominación y no a favor de ellos. Lo mismo piensa Charles Taylor cuando escribe: *Foucault desconcierta*. [Sus análisis] *parecen ofrecer una percepción de lo que ha sucedido, y de aquello en que nos hemos convertido, lo cual al mismo tiempo ofrece una crítica y por lo tanto alguna noción de bien no realizado o reprimido en la historia, que por lo tanto entendemos mejor cómo rescatar. Pero Foucault mismo rechaza esta sugerencia. Desecha la esperanza, si es que teníamos una, de que haya algún bien que podemos afirmar, como consecuencia del entendimiento de estos análisis que nos da. (...) Esto es bastante paradójico, porque los análisis de Foucault parecen traer males a la luz. Y sin embargo, él desea distanciarse de la sugerencia, que parecería seguir inevitablemente, de que la negación o la superación de esos males promueve el bien*.⁸¹

En otras palabras, al igual que Taylor, pienso que, al menos en el caso más reducido de las tareas del intelectual, del cual me he ocupado, las funciones del teórico y de su teoría no se comprenden sino a la luz de dos grandes bienes, que hay que rescatar: la libertad y la verdad. Bienes que se conjugan, según mi criterio, en la noción de sujeto que el propio Foucault rescata en parte. Sin embargo, hemos visto que el autor francés ha criticado duramente estas nociones, de ahí el desconcierto experimentado por Taylor. Sugiero que la perplejidad se aminora si consideramos que la crítica de Foucault a la libertad y a la verdad se dirige más a la manera como estas se presentan en la tradición ilustrada que a los mismos bienes.

⁸⁰ WALZER, M.: “La política de Michel Foucault” en *Foucault*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1988 (1986), p. 68.

⁸¹ TAYLOR, Ch.: “Foucault sobre la libertad y la verdad” en *Ibid.*, p. 81.

En efecto, según vimos, del hecho de que el pensamiento anónimo y los juegos de poder inscritos en el sistema configuran al sujeto, no se desprende que éste no sea “libre”. Sólo que esta libertad es relativa a la capacidad que tenga el propio sujeto de comprender aquello que lo pone, configura y constriñe, dejando ya en claro que dicha capacidad nunca alcanza a liberarlo del todo, pues tras un sistema y un pensamiento anónimo siempre hay otro. No obstante, corresponde al propio sujeto establecer en qué sistema se siente más cómodo. Igual sucede con la idea de verdad. Si bien todo discurso está atado al binomio poder/verdad, eso no significa que la verdad se reduzca al poder, ni, claro está, el poder a la verdad. De hecho, algunas verdades, generadas desde poderes específicos, se vuelven contra el sistema que las ha producido. Aquí también lo decisivo es que el sujeto pueda producir una verdad que le permita desarrollar sus inclinaciones (no olvidemos que este sujeto se arraiga en un cuerpo que demanda algo).

De esta manera, si bien no existe verdad ni libertad que pueda ser reivindicada contra todo sistema de poder, si bien *la verdad no es la recompensa de los espíritus libres... ni el privilegio de aquellos que han logrado liberarse*, [y no lo es porque] *la verdad es cosa de este mundo: se produce sólo en virtud de múltiples formas de restricción*,⁸² no por ello deja de haber una verdad que el sujeto reclamaría como más propia y que asumiría, una verdad que el sujeto desea hacer surgir por haber estado sometida a un modo de dominación, a un dominio, en el cual él no se reconoce. El problema no es entonces tanto la verdad y su producción, sino que tal producción y tal verdad estén controladas por los afectados. Cuando el sujeto no es capaz de hacer esto, el intelectual específico intervendrá con su “croquis de la batalla”, no para sustituir al afectado —cosa que no haría sino reemplazar un modo de dominación por otro— sino para favorecer el cuidado de sí, esto es, para hacer que el sujeto realice por sí mismo la operación de liberación. En otros términos, me gustaría sugerir que Foucault no cree en liberaciones que no sean **autoliberaciones**, si bien en este último proceso el intelectual interviene aportando las herramientas necesarias.

Considero que este enfoque es bastante consecuente con la idea de Foucault de la sociedad disciplinaria. A su control hay que responder con un contracontrol encaminado a la búsqueda de

⁸² FOUCAULT, M., citado por TAYLOR, Ch.: *Ibid.*, p. 82.

un autocontrol que, no obstante, no sería nunca último y definitivo, estando sujeto a las luchas y enfrentamientos de controles y contracontroles, estrategias y contraestrategias, tácticas y contratacticas: este autocontrol le permitiría al sujeto sentirse más cómodo. Todo esto supone a la vez que el sujeto para contrarrestar las estrategias del pensamiento anónimo debe permanecer en una constante tensión, tensión que el intelectual puede favorecer poniendo a su alcance las herramientas discursivas requeridas. Porque en el fondo si Foucault dice que la verdad no es sino se hace, lo importante es que sea hecha por y para aquellos que usándola serán usados por ella. En otras palabras, la verdad es siempre "externa" a la conciencia que la posee sólo transitoriamente. Por ello no hará completamente libre al sujeto que poseyéndola resulta poseído.

Esto es así porque, según hemos visto, más allá de los propósitos conscientes particulares perseguidos por los agentes en un contexto dado, se puede discernir una lógica estratégica del contexto mismo, sin que ésta pueda serle atribuida a un sujeto en particular. Pero una vez más eso no significa que Foucault no considere la verdad y la libertad bienes importantes que defender, sobre todo si reparamos que el propio autor afirma que *el objetivo es: la creación de libertad. (...) Sin duda, el objetivo principal hoy no es descubrir, sino rechazar lo que somos. Nos es preciso imaginar y construir lo que podríamos ser para desembarazarnos de esta especie de "doble coerción" política que es la individualización y la totalización simultáneas de las estructuras del poder moderno. Podría decirse, para concluir, que el problema, a la vez político, ético, social y filosófico, que se nos plantea hoy no es tratar de liberar al individuo del Estado y sus instituciones, sino de liberarnos nosotros del Estado y del tipo de individualización que le es propio. Nos es preciso promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos.*⁸³ Respecto de las intenciones de la obra de Foucault, Miguel Morey asevera que se trata de *mostrar las determinaciones históricas de lo que somos [para] mostrar lo que hay que hacer. Porque somos más libres de lo que creemos, y no porque estemos menos determinados, sino porque hay muchas cosas con las que aún podemos romper - para hacer de la libertad un problema estratégico, para crear libertad. Para liberarnos de nosotros mismos.*⁸⁴

⁸³ FOUCAULT, M.: *Pourquoi étudier le pouvoir...*, p. 308. Citado por MOREY, M., *Ibid.*, p. 24.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 44.

Todo indica que el empeño de Foucault ha sido el de producir una historia de los diferentes modos de subjetivización con el fin de que los individuos puedan comprender mejor lo que les sucede y a partir de allí disponer mejor de sí mismos.⁸⁵ Lo que, no obstante, parece seguir generando la perplejidad de Taylor es el rechazo y la asunción simultánea del proyecto ilustrado. Se lo rechaza en la medida en la cual pretende una libertad y una verdad soberanas, trascendentes los juegos de poder y los modos de dominación, pero se lo asume en cuanto sólo mediante la referencia a las ideas de libertad y verdad tiene sentido la labor que Foucault asigna al intelectual, a saber, la lucha contra los modos de dominación que hablan en lugar y por los sujetos concretos. Lucha que apunta, conforme a lo que nuestro autor ha denominado “ética del intelectual”, a hacer que los individuos sean capaces de desprenderse de sí mismos.⁸⁶

Este tópico es particularmente relevante si reparamos en una crítica bastante frecuente entre los comentaristas de Foucault. Al respecto, Eagleton hace notar que para nuestro autor *los regímenes de poder nos constituyen de raíz, creando precisamente esas formas de subjetividad sobre las que operan de manera eficiente. Pero si esto es así, ¿qué “queda”, por así decirlo, para que esta situación resulte tan espantosa? ¿Qué podría criticarse - o criticar incluso el propio Michel Foucault - de esta condición, dado que toda subjetividad no es más que el efecto del poder? Si no hay nada más allá del poder, no hay nada que esté bloqueado, categorizado y reglamentado y, por consiguiente no hay nada de qué preocuparse.*⁸⁷ En otros términos, ¿cómo puede uno desprenderse de sí mismo si el poder lo ha configurado de raíz? Parecería que la ética del intelectual y su misma tarea no puede llevarse a cabo. No obstante, creo que Foucault podría sortear esta dificultad, respondiendo a Eagleton, y a aquellos que sublevan esta cuestión, que este argumento supone una concepción del poder

⁸⁵ Recordemos que en *Tecnologías del yo*, el autor francés identifica, además de las tecnologías de producción, de sistemas de signos y del poder, una cuarta categoría mediante la cual los individuos pueden efectuar, *por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad.* FOUCAULT, M.: *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1990, (1988), p. 48. Lo resaltado es nuestro.

⁸⁶ Advirtamos que Foucault no dice eso explícitamente. Se conforma en afirmar que la ética del intelectual consiste en que éste sea capaz de desprenderse de sí mismo. Sin embargo, parece legítimo inferir que si eso es lo que debe alcanzar un intelectual, si eso es un valor para él, en la medida en que, por otra parte, se rehusa a ser un intelectual general que habla por el otro, el valor del desprendimiento es lo que se ofrece a los demás.

⁸⁷ EAGLETON, T.: *Ideología*, Barcelona, Paidós, 1997 (1995), pp. 73-74.

homogénea y compacta. Ahora bien, Foucault ha precisado con todo rigor que *por poder no quiero decir "el Poder", como conjunto de instituciones y aparatos que garantizan la sujeción de los ciudadanos en un Estado determinado. Tampoco indico un modo de sujeción que, por oposición a la violencia, tendría la forma de la regla. Finalmente, no entiendo por poder un sistema general de dominación ejercida por un elemento o un grupo sobre otro, y cuyos efectos, merced a sucesivas derivaciones, atravesarían el cuerpo social entero. (...) Me parece que por poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza immanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último, que las toman efectivas...*⁸⁸

En consecuencia, si el poder es siempre plural, si lo que en realidad hay son poderes recíprocamente enfrentados, el proceso de subjetivación se efectúa desde esa multiplicidad y el sujeto resulta constituido por dicho enfrentamiento. Por ende, está recorrido por una pluralidad discontinua que lo atraviesa y que genera intersticios. La actividad de desprenderse de sí mismo y de efectuar la crítica de los modos de dominación, se hace posible en la exacta medida en la cual el sujeto se desplaza, en su misma "interioridad" de un foco de poder a otro. De hecho, la tarea del intelectual al efectuar el mapa de tales poderes y de los modos de dominación resultantes, estriba en permitir al sujeto tales desplazamientos y desprendimientos. Pongamos un ejemplo. Alguien puede haber sido configurado simultáneamente por un conjunto discursivo como el cristianismo y por el hedonismo imperante en su sociedad. También puede entrar en contacto con los contradiscursos que se dirigen a impugnar el cristianismo y el hedonismo, puede haber transitado por el psicoanálisis y por el marxismo. Por ello puede criticar el cristianismo desde el hedonismo, el hedonismo desde el cristianismo, las dos corrientes desde el psicoanálisis y el marxismo, el marxismo desde el psicoanálisis y así sucesivamente ganando en la confrontación un espacio más propio. En pocas palabras, se equivoca Eagleton en considerar que algún poder sea totalizante, porque para Foucault el poder

⁸⁸ FOUCAULT, M.: *Historia de la sexualidad, I*, México, Siglo XXI, 1977 (1976), pp. 112-113.

no es un estado sino un proceso: no es estático, sino dinámico y en cuanto tal expuesto a los corrimientos e intersticios en los cuales el sujeto puede emplazarse para criticarse a sí mismo y desde allí la sociedad que lo ha generado.

Con esto concluyo. Espero haber mostrado en primer lugar, que ninguna teoría puede analizar de manera neutral los modos de dominación: se está siempre, por definición, con ellos o en su contra. En segundo lugar, que, en conformidad con lo anterior, es necesario distinguir entre teoría que se encaminan a la liberar de los modos de dominación y otras que en cambio los refuerzan. En tercer lugar, que la obra de Foucault se inscribe en un proyecto político liberador del cual la figura del intelectual específico se hace cargo. En cuarto lugar, que esta figura del intelectual no se sostiene sin el sujeto, si bien se trata de un sujeto no soberano. Acerca de este tópico, he sugerido que el mismo Foucault recupera, a pesar de su crítica, la noción de sujeto. Sin embargo, no llega a ser explícito sobre este punto. En quinto lugar, que la perplejidad que suscita la lectura de la obra de Foucault se debe al rechazo y asunción simultánea del proyecto ilustrado, algo sobre lo cual vale la pena seguir reflexionando.

La Teoría del Precio Justo según Francisco de Vitoria^a

Por Raúl González Fabre, S.I.*

Resumen

Nacido en el siglo XV, Francisco de Vitoria supone con su teología moral el inicio de lo que luego se denominó la "Escuela de Salamanca". Al vivir dentro de la tradición filosófica y teológica de la escolástica, Vitoria se aproximó a las grandes cuestiones prácticas de su tiempo desde el punto de vista moral. Dicha tradición había desarrollado, como resultado de su aproximación, dos teorías éticas sobre el mercado: la del precio justo, relativa a las operaciones comerciales; y la de la usura, aplicable a las operaciones financieras. Este artículo se traza como objetivo estudiar la teoría ética del precio justo según Vitoria; teoría que, basada en la idea de justicia como virtud adecuada para regular las relaciones en el mercado, se considera la más interesante de las dos, desde el punto de vista teórico, y también en cuanto a la vigencia que podría tener hoy, si es debidamente corregida y reformulada, en un contexto de mercados globales.

Palabras claves: Escolástica, Escuela de Salamanca, Mercado, Ética, Justicia, Vitoria.

^a Este artículo contiene extractos de los epígrafes 4.3 al 4.5 de la tesis doctoral en Filosofía del autor, publicada bajo el título: *Justicia en el mercado. La fundamentación de la ética del mercado según Francisco de Vitoria*. UCAB-CONICIT. Caracas, 1998.

* Doctor en Filosofía. Ex-Director de la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica-ca Andrés Bello.

Abstract

THE THEORY OF THE JUST PRICE ACCORDING TO FRANCISCO DE VITORIA

Francisco de Vitoria was born in the fifteenth century. His moral theology could be considered as the origin of what was later called the "School of Salamanca". In the frame of the scholastic tradition, Vitoria approached to the great practical issues of his time from a moral point of view. As a consequence of this perspective, such tradition had developed two ethical theories about the market: the theory of the just price, related to commercial operations; and the theory of usury, applicable to financial operations. The article's objective is to study the theory of the just price according to Vitoria, because it is the most interesting of the two from a theoretical point of view; and because it is applicable nowadays to a context of global markets, if it is properly corrected and restated. The theory of the just price is based upon the idea of justice as an adequate virtue for the regulation of market relations.

Key words: Scholasticism, School of Salamanca, Market, Ethics, Justice, Vitoria.

Francisco de Vitoria nació en la ciudad castellana de Burgos a finales del siglo XV. Ingresó joven a la Orden de Predicadores, dentro de la cual estudió Artes y Teología en la Universidad de París con maestros insignes, como el nominalista Juan de Celaya y los tomistas Juan Fenario y Pedro Crockaert. En 1526 comenzó su profesorado desde la cátedra de Prima de Teología en la Universidad de Salamanca, para la época la más importante de la Península Ibérica. El magisterio de Vitoria marcó época en la teología moral, porque supuso la iniciación de la que luego se ha llamado "Escuela de Salamanca" dentro de la Escolástica renacentista. Intelectuales como Domingo de Soto, Melchor Cano, Domingo Báñez, Luis de Molina o Francisco Suárez, junto con sus discípulos, continuaron durante más de un siglo dominando la escena universitaria en España, Portugal y las respectivas posesiones de Ultramar, además de influir significativamente sobre el pensamiento tanto católico como protestante del resto de Europa. Este movimiento intelectual

nació de las lecciones y relecciones que Vitoria pronunció en sus veinte años de magisterio salmantino.¹

En su actividad como profesor, el dominico burgalés dedicó gran atención a las cuestiones morales y políticas centrales de su tiempo, época de la Reforma y el surgimiento de los Estados nacionales, del descubrimiento de América y la expansión de los negocios de los mercaderes occidentales. Discutió cuestiones relacionadas con estos acontecimientos históricos de una manera ágil y creativa que hizo escuela. Volvió a Santo Tomás, siguiendo un movimiento

¹ Aparte algunas cartas y escritos menores, de Vitoria nos quedan algunos manuscritos con notas de clase de sus alumnos, y otros con anotaciones tomadas de las relecciones, conferencias ante la Universidad completa que cada profesor estaba obligado a pronunciar anualmente. El maestro de Salamanca no dio a la imprenta en vida ninguna de sus obras, de manera que el principal testimonio de su profesorado vienen a ser los manuscritos académicos de sus alumnos.

En las lecciones, Vitoria comentaba principalmente la Suma Teológica, en algunos cursos también al Maestro de las Sentencias. Sólo está editado completo el mejor de estos manuscritos, el del bachiller Trigo, que recoge el comentario *In 2a. 2ae.* a la Suma Teológica, correspondiente a los cursos de 1534 a 1537 (6 vols., ed. Vicente Beltrán de Heredia, Biblioteca de Teólogos Españoles. Salamanca-Madrid, 1932-1952). De las relecciones hay ediciones desde mediados del s. XVI. Aquí hemos usado la de Teófilo Urdániz (BAC, Madrid, 1960), para todas salvo para *De Indis* y *De Iure Belli*, las cuales citamos por las ediciones críticas del Corpus Hispanorum de Pace (CSIC, Madrid, 1967 y 1981, respectivamente). Hemos utilizado también la *Carta al padre Arcos sobre la licitud del encarecimiento del trigo en tiempos de necesidad*, de 1546 (reproducida por V. Beltrán de Heredia en "Colección de dictámenes inéditos...", *La Ciencia Tomista*, vol. XLIII. Salamanca, 1931).

En el presente artículo son citadas además las siguientes fuentes secundarias: BARRIENTOS GARCÍA, J., *Un siglo de moral económica en Salamanca (1526-1629)*. I. Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. Eds. Universidad de Salamanca. Salamanca, 1985; BRANTS, V., *Esquisse des théories économiques professées par les écrivains des XIII^e et XIV^e siècles*. Charles Peeters Éd.-Lib. Lovaina, 1895; CHAFUÉN, A., *Economía y ética. Raíces cristianas de la economía de libre mercado*. Rialp. Madrid, 1991; DECKERS, D., *Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483-1546)*. Verlag Herder. Freiburg-Wien, 1991; DE ROOVER, R., "Monopoly Theory prior to Adam Smith: a Revision". En *Business, Banking and Economic Thought in Late Medieval and Early Modern Europe. Selected Studies of Raymond de Roover*. The University of Chicago Press. Chicago, 1976; ESPEJO, C. y PAZ, J., *Las antiguas ferias de Medina del Campo*. Imp. La Nueva Pincia. Valladolid, 1908; GRICE-HUTCHINSON, M., *The School of Salamanca. Readings in Spanish Monetary Theory, 1544-1605*. Clarendon Press. Oxford, 1952; GÓMEZ CAMACHO, F., "Introducción" a Luis de Molina, *La teoría del justo precio*. Editora Nacional. Madrid, 1981; HÖFFNER, J., *Wirtschaftsethik und Monopole im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert*. Verlag Gustav Fischer. Jena, 1941; IPARRAGUIRRE, D., *Francisco de Vitoria. Una teoría social del valor económico*. Publicaciones de la Universidad de Deusto. Mensajero. Bilbao, 1957; MENÉNDEZ-REIGADA, I. G., "El derecho de gentes según Vitoria", en *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, vol. 4, 1931-32. Madrid, 1933; NOONAN JR., J. T., *The Scholastic Analysis of Usury*. Harvard University Press. Cambridge (Mass.), 1957; OTTE, G., *Das Privatrecht bei Francisco de Vitoria*. Böhlau Verlag. Köln-Graz, 1964; ZALBA, M., "El precio legal en los escolásticos". En *Revista Internacional de Sociología*, vol. II. C.S.I.C. Madrid, 1943; ZALBA, M., "El valor económico en los escolásticos". En *Estudios Eclesiásticos*, vol. 18. Salamanca-Madrid, 1944.

iniciado poco antes por Cayetano en Italia, Crockaert en París y Köllin en Colonia. Intentaba con ello eludir el alambicamiento dialéctico de la tardoescolástica, tan criticado por humanistas y reformados, para devolver al pensamiento universitario capacidad de interlocución con el momento histórico. La decisiva influencia de Vitoria, sus compañeros y sus discípulos, en la Reforma Católica de Trento y en las grandes decisiones político-morales del Imperio, muestra que ese objetivo fue alcanzado.

Una peculiaridad del pensamiento escolástico de esta época es la aproximación a todas las grandes cuestiones prácticas desde el punto de vista moral, esto es, suponiendo la existencia de una persona-sujeto moral dotada de libre albedrío, capaz en cada alternativa de deliberar racionalmente sobre el bien y el mal, y escoger luego con libertad. Puesto que el libre albedrío se ejerce en todas las relaciones de la persona (consigo misma, con Dios, con los demás interpersonalmente, con los demás institucional o políticamente), todas las relaciones humanas pueden ser estudiadas desde el punto de vista moral. De ahí que las grandes cuestiones políticas o económicas puedan ser entendidas como problemas de conciencia de quienes ha de tomar decisiones sobre ellas.

Una segunda característica de la antropología moral escolástica estriba en considerar a la persona no como individuo desligado, sino como constitutivamente religada a los demás en una sociedad política articulada, de la que recibe no sólo los bienes y la protección que necesita para la subsistencia, sino también las posibilidades de desarrollo de sus potencias racionales, junto con oportunidades para la amistad y la vida según la virtud. Expresado a menudo todo ello con la metáfora del cuerpo social, su conclusión inmediata fue la prioridad del bien de la república sobre el del individuo, cuando quiera que ambos pudieran entrar en colisión. Este "socialismo" reconocía, sin embargo, una limitante que le impedía volverse totalitario: los más altos de los bienes humanos, aquellos espirituales relacionados con la salvación eterna, resultan irreductiblemente personales y no deben ser pervertidos nunca desde ningún poder social.

Bajo este punto de vista abordó Vitoria las operaciones mercantiles, continuando una tradición intelectual que se reconocía deudora de Platón, Aristóteles y Cicerón, pero que en el siglo XVI contaba ya con pensadores creativos propios de tanta

envergadura como Alberto Magno, Tomás de Aquino, Nicolás de Oresme, Duns Escoto, Juan Gerson, Antonino de Florencia, Bernardino de Siena, Juan Maior o el cardenal Cayetano. Todos estos autores, desde posiciones metafísicas y epistemológicas diversas, coincidieron en abordar las realidades económicas persiguiendo una cierta cualidad de las relaciones en ellas: la justicia. Como resultado de sus esfuerzos, fueron conformándose y enriqueciéndose progresivamente dos teorías éticas para el mercado: la del precio justo, relativa a las operaciones comerciales; y la de la usura, aplicable a las operaciones financieras. Nos ocuparemos aquí sólo de la primera, la más interesante desde el punto de vista teórico y también en cuanto a la vigencia que podría reclamar hoy, debidamente corregida y reformulada, en un contexto de mercados globales.

Y es que, como para todos los doctores de esta tradición intelectual, los negocios de mercaderes constituyen para Vitoria un modelo del tipo de asuntos acerca de los cuales cabe discernimiento y discusión moral; se trata de un campo en que a menudo hay lugar para la duda acerca de lo bueno y lo malo. Así lo indica al comienzo de la relección *De Indis*, cuando quiere justificar por qué discutirá los títulos de Castilla para la conquista de Indias:

“... sicut consultatio et deliberatio non est de rebus impossibilibus aut necessariis, ita nec consultatio moralis est de illis, de quibus certum et notum est esse licita et honesta. Neque, e contrario, de quibus certus et evidens est esse illicita et inhonesta (...) sed cum aliquid agendum proponitur de quo dubitari merito potest an sit rectum vel pravum, iustum an iniustum, de his expedit consultare et deliberare, neque prius temere aliquid agere quam sit inventum et exploratum, quid liceat aut non liceat. Talia sunt quae in utramque partem habent speciem boni et mali, qualia sunt multa genera commutationum et contractum et negotiorum.”²

² *Relectio De Indis*, I, int., 2: “... así como no hay lugar a deliberación y consulta en lo imposible o necesario, tampoco cabe consejo o deliberación moral en lo que cierta y notoriamente es lícito y honesto, o por el contrario lo que cierta y notoriamente es ilícito y deshonesto (...) Pero cuando se propone para obrar algo de lo que razonablemente podemos dudar si será bueno o malo, justo o injusto, entonces es cuando es conveniente consultar y deliberar para no tener que lamentarnos de haber hecho temerariamente alguna cosa cuya licitud no tuviéramos antes averiguada. Estas son las cosas que tienen su apariencia de bien o mal, como sucede en muchos géneros de contratos, ventas y negocios.”

Habiendo frecuentemente elementos de bien y de mal involucrados en cada una de las opciones que se presentan a quien ha de tomar decisiones en el mercado, nos encontramos ante un ámbito de problemas propio del moralista. Según se habrá de ver, como moralista los aborda Vitoria, dejando a un lado la tentadora posibilidad de discernir la legitimidad moral a partir de la licitud de cada práctica según la ley civil.³ Y, a la vez, renunciando a emplear la Escritura como lugar principal para la resolución de los problemas planteados. A un lado la ley positiva tanto humana como divina en la mayor parte de sus desarrollos sobre el tema, nuestro autor se enfrentará a las cuestiones éticas de los mercados con las claves que el derecho natural le ofrece, concediendo un lugar relevante a la prudencia en el proceso de discernimiento ético.⁴ La valoración moral de las posibilidades dependerá de su mejor o peor ajustamiento a los rasgos esenciales de la naturaleza humana. Tal vez en ningún otro lugar de su obra publicada aparece Vitoria con más claridad como un filósofo moral —en vez de como un jurista o un teólogo— que en las cuestiones sobre los tratos de mercaderes.

Así pues, partir de una lectura filosófica de la obra publicada de Vitoria, intentaremos aquí presentar los elementos básicos de su teoría del precio justo. Para ello, examinaremos en primer lugar algunos aspectos relevantes de la teoría general de la justicia, mostrando a partir de ellos cómo la justicia resulta la virtud adecuada para regular las relaciones en el mercado. Después sintetizaremos la teoría de la propiedad privada que justifica la legitimidad de los intercambios mercantiles. Concluiremos exponiendo las grandes líneas de la teoría vitoriana del precio justo propiamente dicha.

LA JUSTICIA, VIRTUD DEL MERCADO

Santo Tomás había situado sus discusiones sobre la actividad mercantil en el *Tratado de la Justicia* de la *Summa Theologiae*. Vitoria

³ Alguna conexión hay, sin embargo, como no podía ser menos si sólo se reconoce como válida la ley justa. Nuestro autor considera que no da derecho en conciencia el contrato que no lo da en el foro contencioso: "Unde ob securitatem conscientiarum pono hanc regulam: quod ex quocumque contractu non datur et acquiritur jus in foro contentioso, nec etiam datur nec acquiritur in foro conscientiae." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 38.

⁴ "Patet, quia prudentia versatur circa iudicium de contractibus, an sunt liciti vel illiciti, et de hoc non habetur evidentia, nam prudentia non procedit per evidentiam." *In 2a. 2ae.*, q. 47, a. 4, 3.

acepta esa situación al comentar la *Summa* sin trasladar los problemas a otro contexto conceptual, por ejemplo el de la caridad, lo que hubiera sido posible. Característicamente, entonces, los problemas en torno al mercado son problemas de justicia.⁵

Rasgos característicos de la justicia

Vitoria sigue la distinción tomasiana entre la justicia, que es una virtud radicada en la voluntad,⁶ y lo justo, aquel punto en las relaciones entre los hombres que la justicia quiere realizar. Lo justo debe entenderse en el contexto de una relación entre personas como aquello que realiza una cierta razón de igualdad,⁷ variable según el ámbito de relaciones del que se trate. Aunque pueden encontrarse diversas razones de justicia para diversas relaciones humanas, en el fondo de todas ellas subyace la convicción sobre la igualdad natural entre los hombres.

La razón de igualdad contenida en la idea de lo justo se apoya en la naturaleza humana: especificada ésta por la racionalidad, otras diferencias entre las personas vienen a ser accidentales, de manera que lo más patente, el hecho de que somos distintos, queda en segundo plano frente a la común identidad de animales racionales. Encontrándose en esta identidad radicada la razón de igualdad propia de lo justo, es lógico que no tenga sentido hablar de justicia o injusticia más que en relaciones entre personas, que son los únicos sujetos de derecho reconocidos por la tradición aristotélico-tomista.

Por otra parte, lo justo como lo igual es independiente de la voluntad de las personas que participan en la relación. Lo justo no consiste primero en la satisfacción de todos los involucrados, sino en una cierta igualdad entre lo que se da y lo que se recibe, según una valoración que puede establecerse independientemente de las preferencias particulares de las partes.

Además, la igualdad que la justicia pretende realizar no sólo no depende de la voluntad de las partes sino tampoco de su situa-

⁵ "Circa tertium articulum est notandum, quia dicit sanctus Thomas quod iustitia est virtus quae maxime versatur circa commutationes humanas et commercia." In 2a. 2ae., q. 58, a. 3, único.

⁶ *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens*, definición del Derecho aceptada por Tomás y por Vitoria.

⁷ "Utrum iustitia semper sit ad alterum. Conclusio est affirmativa. Probatur, quia iustitia dicit aequalitatem; sed aequalitas est in ordine ad aliud: ergo iustitia est ad alterum." In 2a. 2ae., q. 58, a. 2, 1.

ción, fuera de lo específicamente definitorio de la relación que se estudia. En este sentido puede llamarse abstracto: no considera las condiciones particulares en las que se encuentren los agentes, a diferencia de las demás virtudes, cuyo término medio depende de la contextura física, el oficio, la situación social o económica del sujeto...⁸ Por ello se dice que el medio de la justicia se obtiene de la naturaleza de las cosas, a diferencia de lo que ocurre con otras virtudes, en que los extremos pueden ser viciosos por naturaleza, pero el medio ha de ajustarse según las personas.⁹ Por razón de ese carácter abstracto, la virtud de la justicia regula relaciones como las mercantiles, a su vez típicamente abstractas.

En la concepción aristotélico-tomista, la acción que la virtud de la justicia motiva es característicamente posterior a un acontecimiento que rompe un equilibrio preexistente,¹⁰ equilibrio que tal vez estaba sólo en la ausencia de relación directa entre las personas. Ese acontecimiento puede consistir en un delito o en la necesidad de repartir una herencia, en los méritos al servicio del Estado o en la primera entrega de bienes prevista en un contrato. En todo caso, alguien da y alguien recibe beneficios o perjuicios de otro (o está en trance de darlos o recibirlos), de tal manera que la situación anterior de igualdad se ha desequilibrado (o puede desequilibrarse). Cuando esto ocurre, si no hay una donación libre del propio derecho, aparece un débito a favor de quien viene resultando desfavorecido en la relación. La obra de la justicia consiste entonces en satisfacer ese débito,¹¹ asegurando un nuevo punto de equilibrio entre los involucrados de tal manera que se conserve la igualdad natural entre ellos.

⁸ "In objecto justitiae, scilicet justo, non est considerandum de qualitate agentis, puta si est dives vel pauper qui emit, dummodo det aequale. In objecto autem aliarum virtutum hoc debet considerari." *In 2a. 2ae.*, q. 57, a. 1, 4.

⁹ "In justitia medium semper est rectum ex natura rei; itaque idem est rectum quod medium in materia justitiae, et hoc est ex natura rei sicut injustum (...) Vel fortasse extrema omnium virtutum sunt ex natura rei vitiosa; sed medium solum est in materia justitiae ex natura rei." *In 2a. 2ae.*, q. 58, a. 10, único.

¹⁰ Obviamente hay otra "acción" propia de la justicia, consistente en respetar el equilibrio preexistente cuando éste era legítimo: "... bonum quod est ex parte justitiae, potest corrumpi, quia manet a parte rei (...) In justitia non idem est reddere alicui quod suum est et non nocere alicui. Ideo ista duo, scilicet facere bonum, et declinare a malo, sunt partes justitiae. Vide Cajetanum, qui explicat hoc bene, scilicet quod ad justitiam exspectat facere justum, et ultra hoc exspectat conservare illud justum; et conservatur per hoc quod declinamus a malo." *In 2a. 2ae.*, q. 79, a. 1, 2.

¹¹ "Dubitatur etiam an omne bonum in ordine ad alterum sit justum. Respondetur quod non, nam si gratis do, non est justum. Justum enim debet esse in ordine ad alterum, et quod inducat necessitatem debiti." *In 2a. 2ae.*, q. 57, a. 1, 8.

Puesto que de relaciones sociales se trata, respecto a la justicia es imprescindible distinguir la relación directa de una persona con otra de la relación con el todo social (o "política"). En el primer caso la igualdad entre las personas se resuelve en una suerte de simetría: dar tanto como se recibió, restituir tanto como injustamente se quitó. Es el terreno de la justicia conmutativa. En las relaciones políticas, la teoría del cuerpo social impide cualquier equivalencia entre los actores, puesto que uno de ellos, la persona, es miembro del otro, el todo constituido por la república. La razón de igualdad ha de buscarse aquí en la proporcionalidad entre lo que las diversas personas aportan a la sociedad y lo que de ella reciben. Se trata de la justicia distributiva. Nuestro autor, siguiendo a Santo Tomás, considera que hay una razón de débito más estricta en la justicia conmutativa que en la distributiva,¹² puesto que mientras la distribución de oficios y mercedes admite una cierta discrecionalidad (por el bien de la república), lo debido a alguien por otro está determinado sin que quepa legítimamente reconocerlo o no.

Justicia y derecho

La teoría general de la justicia incluye además consideraciones de interés acerca de la relación entre lo justo y la ley. Vitoria piensa que lo justo puede entenderse como lo ajustado a la ley, pero dentro de un concepto complejo de ley que al fin acaba apoyándose en los rasgos específicamente humanos de la naturaleza del hombre: racionalidad, socialidad, espiritualidad. El maestro de Salamanca sostiene la antigua distinción entre derecho natural, positivo y de gentes. El derecho natural prescribe lo igual según la naturaleza de las cosas (de las relaciones habría que decir mejor), de manera que indica lo en sí mismo justo.¹³ El derecho positivo humano establece obligaciones nacidas de un pacto, ya privado en el caso

¹² "Est notanda differentia inter justitiam commutativam et distributivam, quia commutativa est magis stricta. Si Petrus debet mihi decem ducatos, debitum est ut reddat totidem. Sed tamen in justitia distributiva non est tantum debitum. Dato ego sim idoneus ad unum officium, si rex illud non mihi daret, non mihi faceret tantam injuriam sicut si esset meum." *In 2a. 2ae.*, q. 61, a. 1, 2.

¹³ "Uno modo justum dicitur illud quod ex natura rei est aequale, sicut si recepi in depositum centum aureos, quod reddam tantumdem. Hoc ex natura sua est aequale et justum et adaequatum alteri. Et hoc modo ex natura rei pater est justum ut educet filium, et quod parenti pareat filius. Sit prima conclusio: Hoc modo justum ex natura rei vocatur jus naturale." *In 2a. 2ae.*, q. 57, a. 2, 1.

de los contratos, ya público en el caso de la ley civil.¹⁴ Finalmente, el derecho de gentes establece lo adecuado para salvaguardar algunos bienes fundamentales en ámbitos tan amplios que no caen bajo una misma ley civil.¹⁵ Participa en cierta manera del derecho natural, porque abarca todo el orbe, protege bienes sin los cuales mal puede guardarse el derecho natural y no es posible derogarlo; y a la vez también del derecho positivo, puesto que ha sido establecido por los hombres y no se encuentra su razón en la naturaleza.

Puesto que tanto el *ius proprietatis* como el *ius societatis et communicationis*, que incluye la libertad de comercio, son adscritos por Vitoria al *ius gentium*, resulta preciso ocuparnos aquí en general de la relación entre *ius gentium* y *ius naturae*, aunque dejemos para epígrafes posteriores el estudio de esas dos concreciones más directamente relacionadas con la actividad mercantil.

Hay una razón adicional para considerar la cuestión en la falta de coherencia interna de los textos vitorianos sobre el tema. Mientras que la visión sinóptica que acabamos de presentar, tomada de las lecciones de 1535-36, asimila el derecho de gentes al positivo, en la relección *De Indis* (1539) se identifica como más cercano al derecho natural.¹⁶ En el primer contexto se encuentran las discusiones acerca del *ius proprietatis*, y en el segundo las que versan sobre el *ius societatis et communicationis*, así que establecer el estatuto respecto a la ley natural de cada uno de estos derechos requiere examinar el del *ius gentium*.

¹⁴ "Aliud est justum quod est aequale ex legis constitutione vel privato pacto et non ex natura rei; utputa quid oporteat dare pro equo vel pro domo et pro labore diei, etc. non est aliquid constitutum ex natura rei, nisi ex pacto. Et isto modo sit secunda conclusio: justum isto modo vocatur jus positivum et humanum. Et hoc justum aliquando constat pacto humano privato, aliquando constat pacto publico, et illud vocatur lex." *In 2a. 2ae.*, q. 57, a. 2, 1.

¹⁵ "Alio modo aliquid est alteri adaequatum in ordine ad aliud. Sicut quod possessiones sint divisae non dicit aequalitatem nec justitiam, sed ordinatur ad pacem et concordiam hominum, quae non potest conservari nisi unusquisque habeat bona determinata; et ideo jus gentium est quod possessiones sint divisae, etc (...) Secunda propositio: Illud quod est adaequatum et justum secundo modo ut ordinatur ad aliud justum, est jus gentium. Itaque illud quod non est aequum ex se, sed ex statuto humano in ratione fixo, illud vocatur jus gentium; ita quod propter se non importat aequitatem, sed propter aliquid aliud, ut de bello et de aliis, etc." *In 2a. 2ae.*, q. 57, a. 3, 1.

¹⁶ En *Relectio De Indis*, I, 3, 1, se lee: "Probatur primo ex iure gentium, quod vel est ius naturale vel derivatur ex iure naturali (Inst., *De iure naturali et gentium*): "Quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur ius gentium." Emplea aquí, algo modificado, el concepto de Gayo, antes sostenido por Cicerón, *De Officiis*, III, 5 (Gayo había dicho "inter omnes homines", *Institutiones*, lib. 1, II, 1).

La cuestión de si el derecho de gentes deriva directamente del natural o consiste más bien en una especie de derecho positivo, ha hecho correr ríos de tinta entre los comentaristas recientes de Vitoria interesados por los aspectos jurídicos de su pensamiento, quienes buscan ahí una clave para situar al dominico en la historia de las ideas. Los textos vitorianos no permiten, sin embargo, elucidar la cuestión. Una reconstrucción interesante, que permite explicar todos los pasajes a la vez, la realiza Menéndez-Reigada:

"El Derecho de Gentes, según exponen los sucesores de Vitoria (...) es como una conclusión que la razón humana inmediatamente deduce de una premisa de Derecho Natural y algún hecho universal que afecta a todo el género humano. Si esa conclusión se dedujera lógicamente de principios de Derecho Natural sin otra consideración, sería de Derecho Natural también, como advierte Vitoria; mas interviniendo como premisa un hecho contingente, ya la conclusión no es necesaria, y no pertenece, por tanto, al Derecho Natural."¹⁷

La fuerza obligatoria del *ius gentium* proviene entonces de su vinculación al *ius naturae*, pero se diferencian ambos en que, siendo universales, el segundo proviene directamente del Creador, mientras que el primero es elaborado por la razón del hombre a partir del derecho natural y de hechos universales de la organización social humana. El distinto carácter de unos u otros preceptos del derecho de gentes puede estribar entonces en la índole de ese hecho contingente y universal que hace de segunda premisa en el silogismo. Cuando se trata de una condición humana inducida por el pecado original, da lugar a un derecho de gentes incluido dentro del positivo (como el derecho de guerra o el de propiedad privada); cuando se trata de una condición que igualmente hubiera ocurrido sin pecado original (como la extranjería fuera de la propia comunidad, o la necesidad del intercambio entre los hombres), da lugar a un derecho de gentes más cercano al natural.

Volviendo el tema general de la justicia y la ley, concluyamos notando cómo nuestro autor refiere la rectitud de toda norma a su ajustamiento a la ley natural, de tal manera que sólo en ella se identifican sin más lo justo y lo legal, mientras que en todo derecho nacido de la voluntad humana cabe preguntarse si es justo, y por tanto, si debe ser respetado.

¹⁷ "El derecho de gentes según Vitoria", pp. 50-51.

Justicia e intencionalidad

La teoría acerca de lo justo que Santo Tomás propone en las cuestiones 57 y 58 (*Summa Theologiae*, 2a. 2ae.), y que Vitoria toma por entero según se ha visto, viene complementada en la cuestión 59 por una breve teoría acerca de la injusticia, con tres ideas fundamentales también asumidas por el teólogo de Salamanca: (i) que puede hacerse lo injusto sin hacerlo injustamente, comoquiera que se haga por ignorancia; (ii) que nadie puede padecer lo injusto sino contra su voluntad; y (iii) que hacer injusticia a otro constituye pecado mortal.

La primera idea es una consecuencia inmediata de la distinción entre la justicia como virtud y lo justo como su objeto, y del hecho de que ese objeto se encuentre *ex parte rei*. Cabe entonces hacer lo injusto sin saber que lo es, y por tanto, sin contradecir en uno la virtud de la justicia puesto que no hay apropiación moral del hecho injusto.¹⁸

La segunda idea¹⁹ presenta más dificultades, puesto que parece contradictoria con el establecimiento del medio de la justicia *ex parte rei*. En efecto, si alguien entra voluntariamente en una transacción en la que recibe menos de lo justo según el concepto objetivo, desde el punto de vista de este concepto sufre lo injusto, mientras que no es así si atendemos a la voluntariedad de la transacción.²⁰ La dificultad se resuelve distinguiendo circunstancias tales como la necesidad, el temor, la ignorancia, la coac-

¹⁸ "Contingit ex ignorantia facere injustum et non injuste (...) Secunda conclusio: Stat quod aliquis faciat injustum et non injuste, ut qui facit aliquid non ex habitu injustitiae, sed ex aliquo habitu vitioso (...) Si tamen fiat scienter, dicitur injustum." *In 2a. 2ae.*, q. 59, a. 2, 1-2.

¹⁹ "Sanctus Thomas jacet fundamentum ad materiam justitiae, scilicet quia volenti non fit injuria. Ex hoc fundamento magna pars de restitutione pendet. Ponit conclusionem: quod formaliter et proprie loquendo nullus patitur injustum nisi nollens. Probat ex differentia quae est inter actionem et passionem, quia proprium est actionis procedere ab agente; sed de ratione agentis est quod agat voluntarie: ergo (...) Et proprium passionis est, non quod agat, sed quod agatur. Principium agendi in homine est voluntas. Unde cum agit, oportet quod voluntarie agat; et per oppositum cum patitur, quod involuntarie et invitus patiatur." *In 2a. 2ae.*, q. 59, a. 3, 1.

²⁰ "Si conclusio sancti Thomae esset vera, sequerentur multa. Primo sequitur, quod si ex ignorantia aliquis volens emat res carius quam vellet, quod nulla fit ei injuria (...) Item sequitur quod qui solvit usuras ratione mutui, non patitur injuriam. Item sequitur quod qui decipitur ignoranter, non patitur injuriam. Item sequitur similiter, quod ille qui ex timore dat pecunias latroni non patitur injuriam; et ultra sequitur quod non tenetur ad restitutionem, quia solus qui facit injuriam alteri tenetur ad restitutionem." *In 2a. 2ae.*, q. 59, a. 3, 2.

ción y el engaño,²¹ que disminuyen la voluntariedad real del que sufre la injusticia, de forma que “in omni actione quantum est de involuntario tantum est de injuria; si simpliciter, simpliciter; si secundum quid, secundum quid”.²²

La tercera idea, que la injusticia supone un pecado grave, se sustenta en el daño hecho al prójimo, contra la caridad que se le debe. La gravedad del pecado guarda entonces cierta proporción con la del daño.²³ En el sentido amplio de caridad como reconocimiento del otro, lo injusto en tanto negación de reconocimiento es contra la caridad. No resulta difícil, tras haber establecido que no hay injusticia sino contra la voluntad de quien la sufre, notar cómo lo injusto atenta contra aquel principio de la *sindéresis*, no hagas al otro lo que no quieras que te hagan a ti, para Vitoria tan familiar que además de citarlo con frecuencia, suele hacerlo de manera abreviada (“quod tibi non vis...”). Este principio no es meramente formal, sino que envuelve un reconocimiento al otro, precisamente el que la injusticia le niega como sujeto de derechos. En último término, la injusticia atenta contra la socialidad humana, inclinación natural del hombre y propiedad esencial de su naturaleza. De allí deriva su carácter de mal, que cae entonces bajo la ley natural y no bajo la ley positiva.

Justicia y relaciones mercantiles

La teoría sobre la justicia que acabamos de exponer en sus elementos fundamentales permite abordar las cuestiones éticas que se suscitan en las relaciones mercantiles. Por tratarse de relaciones entre personas, será una virtud *ad alterum* la adecuada para regularlas. Puesto que el mecanismo característico del mercado es el contrato, en el que las partes se obligan a realizarse mutuas prestaciones de bienes o de medios de pago, hay en esta relación una *razón de débito*. Ese débito dice referencia a lo que cada cual tiene para ofrecer en la transacción, sin que se

²¹ “... pactum, ubi non intervenit ignorantia nec metus nec violentia, est licitum et tenet; sed illic nullus istorum intervenit, ut suppono: ergo obligatio talis facta homini teneret.” *In 2a. 2ae.*, q. 88, a. 1, 8.

²² *In 2a. 2ae.*, q. 59, a. 3, 2: “... en toda acción, cuanto hay de involuntario tanto hay de injuria; si absolutamente, absolutamente; si según qué, según qué.”

²³ “Videtur quod sit mortale, quia est contra justitiam (...) Et hoc pensari oportet ex nocumento illato proximo, quia generalis regula est quod omne peccatum quod est contra proximum, quia ei infert grave nocumentum, illud est mortale.” *In 2a. 2ae.*, q. 63, a. 1, 4.

consideren circunstancias particulares de los participantes; se trata pues de *relaciones abstractas*. Además, dado que los contratos mercantiles ocurren en un contexto social de valoraciones de los bienes, cabe hablar de lo más y de lo menos en lo que se da y lo que se recibe, y por tanto de *lo igual*. Ha lugar entonces a preguntarse si alguien está siendo injustamente perjudicado en la transacción, de forma que la contraparte recibe más a costa de que él reciba menos de lo que le corresponde. Tenemos así todas las condiciones para que un discurso sobre la justicia tal como la entiende Vitoria, tenga sentido respecto a las relaciones mercantiles. Ese discurso, como puede fácilmente adivinarse, se apoyará conceptualmente en la ley natural y no en la ley positiva.

El contrato mercantil constituye típicamente una relación interpersonal. Por ello la justicia de la que cabe hablar respecto a él es la conmutativa,²⁴ que importa una igualdad en las cosas intercambiadas, sin otra referencia a las personas.²⁵ En esa igualdad consiste el equilibrio que la justicia conmutativa debe realizar: “*contrapassum est commutativum justum*”.²⁶ Conservar o restaurar, según los casos, el equilibrio de la justicia conmutativa, es la condición por excelencia de moralidad de la acción dentro del mercado. Como podía esperarse, no se trata primero de un asunto legal sino ético, que construye a la persona en la virtud o la destruye en el pecado.

Cuando el equilibrio de la justicia se ha roto de manera injusta, el acto característico de la justicia conmutativa es la restitución, que vuelve las cosas a su estado original.²⁷ En la disposición a examinar honestamente la equidad de las relaciones mercantiles en que uno está involucrado, y en la disposición a restituir con prontitud en caso de encontrarse algún desequilibrio indebido, se conoce la *constans et perpetua voluntas* que caracteriza al hombre justo. Para guiar a quien desee actuar en justicia, una parte importante de la discusión moral sobre la actividad mercantil pre-

²⁴ “Et si (justitia) ponat aequalitatem inter duos privatos qui vendunt et emunt, dicitur justitia commutativa.” *In 2a. 2ae.*, q. 61, a. 1, 1.

²⁵ “Hoc ergo supposito, dicit sanctus Thomas quod in justitia commutativa solum debet servari proportio arithmetica, quia in omni contractu venditionis et emptionis debet attendi aequalitas. Itaque in justitia commutativa solum oportet exspectare aequalitatem in rebus, quia si est aequalitas in rebus, est etiam in personis.” *In 2a. 2ae.*, q. 61, a. 2, 1.

²⁶ *In 2a. 2ae.*, q. 61, a. 4, 1: “lo recíproco es lo justo conmutativo”.

²⁷ “Restituere est aliquid in dominum pristinum statuere; restitutio enim est aequalitatem reddere, quod pertinet ad justitiam commutativam, cum fiat recompensatio rei ad rem.” *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 1.

tenderá determinar bajo qué formas de contrato se esconde una injusticia y por tanto se debe restitución.

Antes de pasar a discusiones de este tipo, que permitirán comprender mejor en qué sentido puede hablarse de justicia en los mercados, es preciso atender a la cuestión del dominio sobre las cosas y de la propiedad privada, institución fundamental para los intercambios.

LA PROPIEDAD PRIVADA

Actuar dentro del mercado requiere disponer de algo para poderlo ofrecer a cambio de lo que deseamos, algo a lo que el otro no pueda acceder legítimamente sin nuestro consentimiento. Por eso el mercado como modo de los intercambios ha venido históricamente ligado a la propiedad privada como modo de posesión de las cosas mercables. La propiedad privada garantiza una cierta seguridad en la identificación de quién está en capacidad de enajenar un bien determinado, y por tanto, ofrece soporte y garantía al intercambio mercantil.

Sin embargo, para un pensador cristiano como Vitoria, la propiedad privada no puede menos que constituir en sí misma una institución problemática. La disposición gratuita de lo poseído en la limosna, la renuncia a tener nada personalmente en el voto de pobreza y el ideal apostólico de las primeras comunidades donde “nec quisquam eorum quae possidebat, aliquid suum esse dicebat, sed erant illis omnia communia”²⁸, formaban parte importante de la espiritualidad de nuestro dominico, fraile reformado, mendicante y comunitario. La preservación de la propiedad privada, si bien no contradictoria con la enseñanza evangélica, tampoco puede decirse que se encuentre en el centro de la predicación de Jesús ni de los apóstoles. Ha de apoyarse doctrinariamente más en las leyes del Antiguo Testamento que en los Evangelios, lo que no dejaba de ser teológicamente incómodo, como muestran las ásperas controversias sobre la pobreza de los franciscanos que se desarrollaron en tiempos de Guillermo de Ockham.

²⁸ Act. 4, 32: “... ninguno de ellos decía ser suyo aquello que poseía, sino que entre ellos todas las cosas eran comunes”.

Vitoria aborda el tema de la propiedad privada en la comentario a la cuestión 62 de la *Secunda Secundae* ("De restitutione"),²⁹ a través del estudio del dominio, que Santo Tomás no había considerado en detalle en este lugar, y que se conecta con el tema principal de la cuestión así:

"Sed antequam materiam de restitutione aggrediamur, loquendum est de dominio, cum maxime hoc ad restitutionem conducatur, quia possessio rei fundatur in dominio; quia quantumcumque aliquis caperet rem, si non haberet dominum, non teneretur restituere."³⁰

De inmediato la cuestión acerca del dominio exige una definición del derecho:

"Sed de re ipsa jam dicendum est, scilicet quid sit dominium. Sed prius praemittendum est quid sit jus, nam dominium dependet a jure. Non enim est facile explicare quid sit dominium nisi prius videamus quid sit jus, ut sciamus an dominium sit idem quod jus, vel fundetur in jure, quia, ut videtis, nullum est dominium quod non fundetur in jure."³¹

La definición del derecho por lo justo, que había aceptado de Santo Tomás con tanta facilidad al comentar la cuestión 57, le resulta ahora insuficiente por nominal: "Sed ista est diffinitio (sic) quid nominis tantum illius vocabuli."³² Preferirá la expresión que Conrado de Summenhart había tomado de Juan Gerson:

"Conradus (...) dicit ergo quod jus est potestas vel facultas conveniens alicui secundum leges, id est, est facultas data,

²⁹ El tema es tratado de nuevo en los primeros artículos de la q. 66, "De furto y rapina", donde Santo Tomás se había extendido más. Como no estamos directamente interesados en la teoría acerca del hurto y la rapiña, nos limitaremos a introducir las citas pertinentes en el recuento que sigue sobre el dominio.

³⁰ *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 4: "Pero antes de abordar la materia de restitución, debemos hablar del dominio, que en gran medida contribuye al tema de la restitución, ya que la posesión de la cosa se funda en el dominio; puesto que cualquier cosa que tomase alguien, si no hubiese dueño, no tendría que restituirla."

³¹ *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 5: "Pero es necesario hablar de la cosa misma, a saber, qué es el dominio. Pero antes debe abordarse qué sea el derecho, porque el dominio depende del derecho. No es pues fácil explicar qué es el dominio sin que antes veamos qué es el derecho, y sepamos si dominio es lo mismo que derecho, o se funda en el derecho, porque, como verán, no hay ningún dominio que no se funde en el derecho."

³² *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 5: "Pero esta es una definición de la palabra sólo por el nombre".

*v. g. mihi a lege ad quamcumque rem opus sit. Et nos ita dicimus, utor jure meo, et tu tuo.*³³

Mientras la definición de derecho por lo justo y de lo justo por lo igual que Santo Tomás había propuesto en la cuestión 57, ofrecía buena base para una discusión sobre equilibrios objetivos en la interacción social, tenemos aquí un concepto subjetivo de derecho, que admite posesivo como no lo hacía el anterior: mi derecho y el tuyo. Sobre él se construirá la teoría vitoriana de la propiedad privada.³⁴

La definición de dominio que corresponde a ésta de derecho proviene de Conrado de Summenhart: "Conradus (...) dicit quod dominium est facultas utendi re secundum jura vel leges rationabiliter institutas."³⁵ Esa facultad es concedida para que uno utilice la cosa para sus propósitos.³⁶ Vitoria reconoce que se trata de una definición algo abusiva (por extensa) del término, pero resulta útil para la discusión moral, porque permite reunir bajo un mismo concepto a todos aquellos que tienen un derecho sobre la cosa, sean propietarios, usuarios, usufructuarios o simples poseedores. Todos ellos poseen dominio y a todos ellos se debe restitución si la cosa les es arrebatada injustamente.

³³ *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 5: "Conrado dice pues que el derecho es la potestad o facultad conveniente a alguno según las leyes, esto es, es la facultad dada, por ejemplo a mí, por la ley, para cualquier cosa que sea. Y así decimos: uso mi derecho, y tú el tuyo."

³⁴ Debemos recoger aquí un ininteresante comentario de Daniel Deckers (*Gerechtigkeit und Recht*, pp. 151 ss.): Santo Tomás había fundado la teoría de la justicia conmutativa sobre la restitución, y ésta sobre el dominio ("restituere nihil aliud esse videtur quam iterato aliquem statuere in possessionem vel dominium rei suae", *Summa Theologiae 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, corpus). Pero no había desarrollado una doctrina subjetiva sobre el dominio, más allá del esbozo contenido en *2a. 2ae.*, q. 66, aa. 1-2. Además, este esbozo se encontraba situado en la cuestión *De furto et rapina*, lo que resulta expresivo de su papel estructural limitado en el conjunto de la teoría de la justicia.

La propuesta tomasiana quedaba así abierta teóricamente, esperando una conceptualización más completa de *dominium* y una situación estructurante del concepto en el conjunto. Vitoria hace esto, tomando el concepto subjetivo de dominio de Gerson, como hemos visto, y situándolo en el comentario a la *2a. 2ae.* q. 62, *De restitutione*, donde afecta a toda la teoría sobre la justicia conmutativa.

³⁵ *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 8: "Conrado dice que dominio es la facultad de usar una cosa según las normas o leyes razonablemente instituidas."

³⁶ "[Conradus] probat, quia dominium nihil aliud est quam ius utendi re in usum suum." *Relectio De Indis*, I, 1, 11.

La justificación de la propiedad privada

Que haya derecho subjetivo a disponer de las cosas, esto es, que haya dominio, resulta fundamental para que puedan darse legítimamente intercambios en los mercados.³⁷ Pero al tiempo parece que ese derecho subjetivo envuelve una aversión a los demás, puesto que el derecho a disponer de algo lleva en sí la exigencia a los otros de que renuncien a toda pretensión de disponer de esa misma cosa fuera de la medida y las condiciones en que el dueño actual quiera ceder su dominio. Así, no sólo ni primero se trata de una relación entre la persona y la cosa, sino antes de una relación entre el dueño y las demás personas, que la república legítima y garantiza a través de la ley. Ese rasgo de aversión a los otros inquieta a Vitoria, que ha de explicar de dónde resulta legítimo moralmente sacar algo fuera de la disposición de los demás. La cuestión de la legitimidad moral, como era de esperarse, consiste en una pregunta por la relación entre el dominio y el derecho natural:

*"His ergo praemissis, dubitatur an in rerum natura sit aliquis dominus alicujus rei. Posset enim quis hoc dubitare, postquam a principio mundi omnia erant communia. Et sic forte nos decipimur."*³⁸

La respuesta a esta cuestión se desarrolla a lo largo de doce proposiciones, algunas de ellas extensamente discutidas. Las cuatro primeras establecen que Dios ha dado a los hombres el dominio sobre todas las creaturas, excepto los ángeles.³⁹ Tres puntos merecen la pena notarse de la argumentación vitoriana en torno a esas proposiciones.

³⁷ La identidad entre cosa poseída y cosa que puede ser transada en el mercado se explicita al exponer las características del hurto según Santo Tomás: "Secundo requiritur quod furtum sit circa res possessas, id est quae possunt vendi et emi." *In 2a. 2ae.*, q. 66, a. 3, 1.

³⁸ *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 9: "Puesta esta premisa, puede dudarse si según la naturaleza alguien es dueño de alguna cosa. Esto puede dudarse, puesto que al principio del mundo todas las cosas eran comunes. Y así, quizás nos engañamos."

³⁹ "Respondeo per propositiones, quarum prima est: Non est dubium nisi quod Dominus Deus noster est dominus omnium creaturarum et totius orbis." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 9. "Secunda propositio quae sequitur ex prima: Omne jus et dominium quod invenitur in creaturis est datum a Deo." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 10. "Et ideo sit tertia propositio: Hoc dominium quod soli Deo aliquando competeat, scilicet quando solus erat, nulli creaturae irrationali communicavit." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 11. "Sic ergo quarta propositio: Deus benedictus ex sua liberalitate, exceptis angelis, dedit omnibus hominibus omnia bona creata et omnes creaturas, id est dedit eis dominium omnium." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 12.

En primer lugar, al preguntarse si el dominio ha podido ser comunicado por Dios a creaturas irracionales, se responde negativamente puesto que sólo la persona humana posee dominio sobre sus actos. Por esa razón, sólo ella tiene derechos y puede padecer injuria. Justamente la posibilidad de dominio sobre los propios actos constituye el espacio de la moralidad humana según Vitoria, lo que sugiere una conexión entre la disposición de sí clave de la vida moral y la disposición de las cosas con las que se hace la vida como proyecto.

En segundo lugar, para probar que Dios transmitió el dominio de todas las cosas a los hombres, se emplea un argumento finalista: de otra manera no habría razón para la existencia de las creaturas. El mundo se concibe entonces como un solo ámbito en que las cosas se ordenan entre sí de manera jerárquica, las menos perfectas a las más perfectas, y todas finalmente al hombre, al que todas le resultan necesarias para la subsistencia. La unidad natural del ámbito del mundo respecto a los hombres servirá de fundamento para el *ius communicationis*, mientras la idea de un orden cósmico en torno al hombre donde nada es prescindible sugiere una relación con la naturaleza distinta a la moderna. El dominio del hombre sobre las cosas resulta, según Vitoria, limitado por las finalidades humanas tal como la ley natural nos las muestra, y nunca absoluto.

Por último, en el comentario a su cuarta proposición Vitoria concluye que el dominio sobre las cosas lo posee el hombre en virtud del derecho natural y no del derecho divino positivo. Dos razones se dan: la primera inductiva, no ha habido nunca pueblo tan bárbaro que haya dudado de la licitud de que el hombre disponga de las cosas; la segunda se apoya en la inclinación natural del hombre a conservarse en el ser, para lo cual es necesario el uso de las cosas. Esta inclinación funda derecho natural.

Las proposiciones quinta y sexta de la discusión establecen que el dominio sobre todas las cosas correspondía en el estado de naturaleza íntegra (antes del pecado original) no sólo al conjunto de todos los hombres sino a cada uno de ellos en particular también; y que tal dominio no se perdió por el pecado original.⁴⁰

⁴⁰ "Quinta propositio: Non solum universitas et communitas humana habet dominium super omnia, sed etiam quilibet homo in statu naturae integrae, id est, stando in solo jure naturali, erat dominus omnium rerum creaturarum et poterat uti et abuti omnibus illis." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 16. "Sexta propositio: Homo per peccatum non perdidit illud dominium, sed adhuc est dominus omnium." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 17.

La quinta proposición anuncia lo que se sostendrá en las siguientes: que en el solo derecho natural no hay dominio privado sobre las cosas, sino que todos son dueños de todo, de manera que “quicumque posset uti qualibet re et etiam abuti pro libito suo, dummodo non noceret aliis hominibus vel sibi.”⁴¹ Pero la viabilidad histórica de tal estatuto de dominio depende de la inexistencia del pecado original, tras el que el hombre se inclina más a lo propio que a lo ajeno.

Las proposiciones séptima a la novena se preguntan por la división de las cosas, esto es, por la existencia de dominios privados y excluyentes tales como la propiedad. Si por derecho natural todo hombre es dueño de todas las cosas, ¿de dónde y bajo qué derecho se hace la división de manera que haya mío y tuyo?

Queda excluido en la séptima proposición que pueda ser por derecho natural. Este es inmutable, y la división de las cosas constituye un acontecimiento histórico en continua mutación. Además, ante el derecho natural todos los hombres son iguales, por lo que no puede encontrarse allí razón para que esto sea tuyo y aquello mío.⁴² La octava proposición excluye que la división universal de las cosas haya sido realizada por derecho divino positivo, puesto que no hay testimonios de ello ni en la Escritura ni en la Historia, ni puede deducirse racionalmente.⁴³

Así pues, la división de las cosas que da origen al dominio particular sobre ellas ha sido efectuada en virtud de un derecho humano según reza la novena proposición,⁴⁴ de manera que “si tolleretur illud jus imperatoris, omnia essent communia.”⁴⁵ Tres puntos de interés se plantean a propósito de esta solución, obtenida por eliminación de alternativas.

⁴¹ *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 16: “... cualquiera puede usar cualquier cosa y consumirla a su gusto, siempre que no dañe a otros hombres o a sí mismo.”

⁴² “Sit septima propositio: Divisio rerum non est facta de jure naturali. Patet, quia jus naturale semper est idem et non variatur: ergo. Item, jus naturale est idem apud nos. Non cognoscit jus naturale differentiam inter homines, quia quidquid habet unus, est alterius de jure naturali. Dato enim quod jus naturale dictaret, scilicet quod fiat divisio rerum, non tamen potuit dictare quod ista provincia sit mea et illa tua, et ista Abel et illa Cain, loquendo proprie de jure naturali.” *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 18.

⁴³ “Octava propositio: Divisio rerum non facta est de jure divino positivo. Patet, quia nunquam constat hoc quod Deus fecerit illam divisionem. Hoc enim non legitur in sacra scriptura, nec in historiis, nec ratione hoc nobis constat.” *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 19.

⁴⁴ “Ideo sit nona propositio: Divisio et appropriatio rerum facta fuit jure humano. Patet, quia facta est ut videmus; et non jure naturali nec divino, ut dictum est, nec angeli fecerunt eam: ergo jure humano facta est.” *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 20.

⁴⁵ *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 19: “... si se quitara el derecho humano positivo, todas las cosas serian comunes.”

La primera objeción versa acerca de cómo pudo el derecho humano contradecir legítimamente al natural, según el cual todas las cosas habían de ser comunes, si la medida de la justicia del derecho humano es precisamente el natural. La respuesta debe buscarse en la noción misma de dominio, contra Duns Escoto, que sostenía que la comunidad natural de los bienes había sido revocada por Dios. Por el contrario, el maestro de Salamanca piensa que si Dios otorgó a los hombres en común la libre disposición sobre las cosas, éstos pudieron disponer en común dividírselas, sin necesidad de una intervención de la voluntad divina que cambie lo naturalmente inmutable.¹⁴³ Así Vitoria afirma que el dominio concedido por Dios a los hombres es verdadero dominio, sin otro límite ético que su uso para el bien de las personas. Queda pendiente, sin embargo, el problema de si el dominio privado sobre las cosas resulta efectivamente bueno para el hombre, puesto que si en el derecho natural todas las cosas son comunes, ha de entenderse ello no por referencia a una voluntad arbitraria de Dios, sino al ajustamiento de esa comunidad de bienes con la naturaleza humana, y por tanto, con el bien del hombre.

La segunda pregunta que se plantea nuestro autor a propósito de la novena proposición ayuda a responder el punto anterior. Se trata de cómo y bajo qué autoridad pudo hacerse la división de los bienes, si en el estado de ley natural todos eran iguales y no había autoridad de unos sobre otros. Vitoria niega que la autoridad política encuentre su necesidad de ser en el pecado original, de manera que antes de éste no la hubiera. Siempre existió alguna autoridad doméstica, que con la complicación de las sociedades por crecimiento se hubiera convertido en una autoridad política aunque el pecado original no hubiese ocurrido.⁴⁷ Lo que el pecado original introduce es la necesidad para la autoridad política de usar coerción para hacer valer la ley.

⁴⁶ "Dico igitur quod potuit licite humana auctoritate fieri divisio rerum sine tali revocatione. —O, erant omnia communia. —Concedo; immo quia omnia erant communia, ideo de jure naturali potuerunt facere hanc divisionem et appropriationem sibi, quia Deus fecit hominem verum dominum rerum: ergo potuerunt inter se convenire homines taliter quod dicerent: tu cape hoc, et tu hoc, et ego habeo hoc." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 20.

⁴⁷ Vitoria sugiere que esa misma complicación numérica de las sociedades hubiera llevado a la división de los bienes, pero no desarrolla la idea: "Est autem notandum quod licet pro statu innocentiae non fuisset aliquod dominium et praelatio coerciva aut coactiva (in quo sensu dictum est mulieri, "sub viri potestatis eris", Gen. 3, 16. Et multiplicatio genere humano fuisset divisio possessionum et rerum et principes) fuisset tamen potestas directiva et gubernativa." *DPE*, 5, 1. En el comentario a la *Secunda Secundae*: "Unde si in statu innocentiae multiplicatum esset genus humanum, esset facta appropriatio rerum, quia alias vivere non possent." *In 2a. 2ae.*, q. 66, a. 2, 4. El contexto de esta segunda cita es la discusión sobre si el derecho natural tuvo que cambiar o ser dispensado para instituir legítimamente el dominio privado.

Tres posibilidades considera el maestro de Salamanca: (i) que la división de las cosas fuese hecha por Adán y/o por Noé después del diluvio, con base en su patria potestad; (ii) que los hombre de común acuerdo eligieran un príncipe y éste hiciera la división; (iii) que esa división fuera realizada directamente por consenso de la gente entonces viviente. Las dos primeras posibilidades no presentan para nuestro autor ningún problema. Sin embargo, la tercera, que supone una situación en que los hombres son ya muchos, plantea la dificultad de un acuerdo universal respecto a cualquier división concreta. ¿Qué ocurre si una minoría estuvo en desacuerdo con la parte que los demás le asignaban o con el hecho mismo de la repartición? De cualquier forma la división fue legítima, puesto que es de derecho natural que en las asambleas donde se tratan asuntos de utilidad común, la voluntad de la mayoría prevalezca por razón de la preservación de la paz.⁴⁸ No obstante, como una asamblea histórica en que se acordara formalmente el reparto resulta poco verosímil, Vitoria piensa que debió de tratarse más bien de un consenso virtual e interpretativo, por el cual cada grupo humano iba ocupando y apropiándose de los territorios a los que llegaba primero, y renunciando a los que ya habían sido ocupados por otros.⁴⁹

La discusión del punto anterior termina haciendo notar que este consenso no formal pero universal es justamente el mínimo preciso para que pueda hablarse de derecho de gentes. A tal derecho pertenece entonces la división de las cosas que origina el dominio privado.

⁴⁸ "Dico quod major pars hoc potuit facere, etiam sine consensu minoris partis. Verum est quod omnes quidem debebant vocari et communicanda erat res cum omnibus. Tamen ad discernendum, major pars potuisset facere invita minori, et praescribere terminos omnibus: vos habebitis hoc, et nos hoc. Et si dicerent alii: nolumus, diceret major pars: velitis, nolitis ita fiet, quia ita oportet. Et patet, quia est de jure naturali quod major pars semper vincat in consilio. Et illud est necessarium ad pacem, quod ubi agitur de utilitate communi, sententia majoris partis praevaleat et superet (...) Et ita verisimile est quod si illo modo fuit facta divisio, quod aliqui tunc non consenserunt." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 22.

⁴⁹ "Vel etiam possumus dicere quod potuit fieri divisio ex consensu virtuali et interpretativo occupando unusquisque suum locum, dimittendo loca aliorum. Et forte sic facta fuit, non consensu certo et formali, sed quodam consensu interpretativo, ita quod incoeperint aliqui colere certas terras et alius alias; et ex usu illarum rerum factum est ut ille esset contentus terris quas occupaverat, et alius aliis, ita quod unus non occupabat terras alterius. Et hoc non aliquo consensu formali, sed virtuali. Quia videbat unus alium habere illas terras, non curabat ire ad illas, sed capiebat alias. Et iste consensus sufficit ad jus gentium, quod [quia?] jus gentium certe ut plurimum constat solo isto consensu scilicet virtuali (...) Consimili ergo consensu facta est divisio rerum. Et hoc forte est magis verum." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 23.

En la concepción de las lecciones vitorianas, el derecho de gentes obtiene su razón de bien de ser muy conveniente para la conservación del derecho natural, aunque no resulte estrictamente necesario. Cuando trata de precisar en qué momento histórico concreto fue realizada la división de las cosas, Vitoria señala: (i) que el pecado original no hizo por sí mismo que los bienes dejaran de ser comunes;⁵⁰ (ii) que después del pecado, puesto que los hombres se inclinaron más a lo propio que a lo común, mantener la comunidad de bienes hubiera dificultado la convivencia pacífica.⁵¹ La conclusión es que debió de ocurrir en los mismos inicios de la sociedad humana expulsada del Paraíso, con Adán primero y en el recommienzo tras el diluvio con Noé. Gehrard Otte ha notado acertadamente que el fundamento de la propiedad privada según Vitoria no se halla en la actividad del individuo (por ejemplo, en su trabajo o en un acto suyo de apropiación) sino en la voluntad de la sociedad, que sirve con ello a sus intereses colectivos.⁵²

Tenemos así la razón de bien que faltaba para justificar que las relaciones naturales de comunidad de los bienes hayan sido sustituidas por el dominio privado sobre las cosas: el bien de la paz, para el que resulta muy conveniente tal división.⁵³ Puesto que en el origen de esa sustitución, por legítima que sea, se encuentra el pecado original, no se trata de un bien que pueda referirse a la naturaleza humana sino de una suerte de mal menor, consecuencia de situaciones históricas, que señala una imperfección en el hombre cuya superación debe tenerse por un bien moral, aunque no por una obligación. Tal es el sentido de la pobreza como consejo evangélico que Vitoria profesaba.

Sin embargo, el filósofo político reconoce que en el dominio privado sobre las cosas garantizado por la ley se encuentra protección para el dominio como derecho (éste sí referible a la naturaleza humana) de quienes no están dispuestos a usar malas

⁵⁰ "... de jure naturali etiam post peccatum omnia fuerunt communia." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 24.

⁵¹ "Item, quia post peccatum, cum homines magis inclinarentur ad propria quam ad communia, videtur quod non esset commoda et pacifica habitatio inter illos nisi facta divisione rerum. Sic ergo concludimus esse verisimile divisionem factam esse ab initio, primo ab Adam et postea a Noe." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 24.

⁵² *Das Privatrecht bei Francisco de Vitoria*, p. 51.

⁵³ "Posset quidem orbis subsistere si possessiones essent in communi, ut est in religionibus; tamen esset cum magna difficultate ne homines in discordias et bella prorumperent." *In 2a. 2ae.*, q. 57, a. 3, 3. "Et ideo in aliquo tempore, scilicet in statu innocentiae, expediebat quod omnia essent communia, non tamen post lapsum." *In 2a. 2ae.*, q. 66, a. 2, 4.

artes para conseguir las cosas. Si no hubiera dominio privado habiendo pecado, los más agresivos acabarían haciéndose con el control de todo. Vitoria reconoce también la dificultad real del dominio comunitario incluso en ámbitos de convicciones compartidas al respecto, como los monasterios. Para que la comunidad de bienes pueda ser llevada en paz se requieren una serie de virtudes como la modestia, la sujeción a las decisiones de otros, cierta voluntad de concordia y que la distribución sea justa, las cuales son difíciles de concebir como generalizadas en toda una sociedad política.⁵⁴ Cuando estas virtudes faltan, la propiedad colectiva resulta a menudo fuente de disputas o es descuidada en su mantenimiento.

Las proposiciones décima a duodécima de la discusión que nos ocupa tratan sobre el estado de cosas después del establecimiento del dominio privado. La décima consagra el derecho del primer ocupante sobre los bienes no divididos,⁵⁵ lo que establece una limitación al poder del príncipe, que no puede declarar suyo lo que no tiene dueño, salvo por razón de la utilidad de la república. La undécima proposición reconoce los límites que el Derecho Romano había puesto a la apropiación: ni de la caza de animales salvajes ni de la pesca ni de la navegación por mares o ríos puede excluirse a otros, puesto que se trata de “res indivisa et quae non sunt appropriata”.⁵⁶ Otro límite de derecho consuetudinario a la propiedad privada se encuentra en la tala de montes comunales (que justamente en la época estaban siendo masivamente alienados en manos privadas, por la creciente rentabilidad de los labrantíos). En todos estos casos, un derecho que también puede remitirse al *ius gentium* compite favorablemente con el de propiedad privada. No parece aventurado pensar que ello es así por razón de la mayor proximidad al derecho natural de la libre disponibilidad de los bienes o de la propiedad comunitaria que de la apropiación privada.

⁵⁴ “Sed dubitatur, an esset melius quod, saltem nunc, inter christianos omnia essent communia (...) Respondetur quod communitas rerum requirit multa alia quae non possunt inveniri in communitate. Requirit modestiam, et requiritur concordia et debita subjectio, et requiritur justa distributio, quae omnia non essent si essent omnia communia. Vix enim inter religiosos possent esse unde vix inter illos de communi vivunt nisi saltem quoad usum.” *In 2a. 2ae.*, q. 66, a. 2, 3.

⁵⁵ “Et ideo sit decima propositio: Facta prima divisione rerum, de rebus non divisibilibus quilibet potuit applicare sibi et occupare ad suam utilitatem quidquid vellet et pro suo arbitrio.” *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 25.

⁵⁶ “Undecima propositio: Nunc etiam multa in rebus humanis sunt indivisa et quae non sunt appropriata; et ista sunt occupantis, et quilibet potest occupare illa pro libito suo, ut sunt ferae, aves, pisces, nisi alius primo occupaverit illa recludendo ea vel vetando quia sunt in terra sua.” *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 26.

La proposición duodécima conecta el dominio privado sobre las cosas con la posibilidad de transarlas, y por tanto, con el tema de nuestro interés. Bajo dos títulos legítimos puede alguien recibir lo que está bajo dominio de otro: por la voluntad del dueño anterior; o por la autoridad del príncipe, de la república de quien éste adquirió esa autoridad, o de Dios, de quien proviene todo dominio.⁵⁷ Ambas maneras de cambiar el dominio de manos producen el mismo efecto desde el punto de vista del uso que el nuevo dueño puede hacer de la cosa.⁵⁸ Pero el título de autoridad resulta prioritario, cuando se funda en razones legítimas, sobre el de traspaso por libre voluntad.⁵⁹

Legitimidad general de las transacciones mercantiles

Siendo éstos los términos en que Vitoria concibe el dominio privado sobre las cosas, una de cuyas formas es la propiedad, atiende a continuación en el comentario a la q. 62, a. 1 a la posibilidad de transacción por voluntad del dueño actual, sea en forma de donación o de transacción mercantil. Además de estar reconocida por la ley civil, ¿es esta posibilidad legítima según el derecho natural? A partir de la definición de dominio, no queda duda al respecto:

*"Respondeo quod sic si nulla sit lex humana in oppositum, quia qui est prior dominus, potest illud facere, de jure naturali, nulla auctoritate alterius repugnante (...) Potest enim quis in quem transfertur dominium tale esse tutus in conscientia."*⁶⁰

Dos argumentos de interés se ofrecen para probar la legitimidad de las transacciones: que todos los pueblos del orbe las hacen; y

⁵⁷ "Quomodo ergo isti qui modo sunt, facti sunt domini? Pro quo sit duodecima propositio: Facta prima divisione et appropriatione, duobus praecise modis et duobus tantum titulis potuit quis adquirere dominium rerum; nam etiam duobus potest transferri dominium ad nos ab uno in alium (...) Primo ergo modo potuit transferri dominium ad nos voluntate prioris domini. Alio modo auctoritate principis (...) dominia permanentia solum istis modis fiunt, vel voluntate possidentis, vel auctoritate principis; et etiam Dei qui est princeps, et etiam reipublicae, quia totam auctoritatem habet princeps a republica." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 27.

⁵⁸ "... idem effectus sequitur si aliqua translatio fiat auctoritate superioris, vel hominum voluntate et pacto. In eisdem enim usus est dominum rei qui eam sibi vindicat auctoritate legis aut praescriptione aut quovis alio legitimo titulo; ac si habuisset emptione, aut donatione domini. Et idem est de pecunia, et omnibus aliis." *DM*, I, 7.

⁵⁹ "... omne jus quod convenit alicui ex pacto vel consensu potest convenire ex ordinatione legis. Tam enim in republica saeculari, quam in ecclesiastica invenitur potestas transferendi ex legitimis causis dominium rei ab uno ad alterum, priori domino invito." *DM*, I, 6.

⁶⁰ *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 29: "Respondo que sí, si no hay ley humana en contrario, porque quien es el dueño anterior puede hacerlo de derecho natural, sin contradecir la autoridad de otro (...) Puede pues aquel a quien se transfiere tal dominio estar seguro en conciencia."

que no hay una prohibición de derecho divino al respecto, porque Dios ha dejado en las manos de los hombres el uso de las cosas humanas (en eso consiste el dominio recibido de El). Justamente este “retirarse” de Dios abre a la vez el espacio a la vida moral, a la libre disposición de las cosas bajo dominio privado, y a las virtudes éticas que pueden cultivarse haciendo buen uso de esas cosas en las transacciones: liberalidad, magnificencia, misericordia...⁶¹ Tenemos entonces que el dominio privado es, además de una posibilidad abierta dejada al criterio común de los hombres, no predeterminada por la ley natural, y además de una necesidad histórica nacida del pecado original, también una ocasión para el crecimiento en la virtud de cada persona. Por razón de esa vinculación entre el dominio sobre las cosas y el dominio sobre sí, Vitoria sostiene que en general no debe retenerse el dinero que otro va a dilapidar, siempre que sea suyo, salvo en casos muy extremos (de inmadurez, por ejemplo) y por un breve tiempo. Se trata siempre de respetar que en lo moral, que se realiza también en lo económico, la persona es *sui juris*.

Arriba habíamos encontrado la salvedad de la autorización legal para la completa libertad de las transacciones. Y antes se había mencionado la autoridad del príncipe como título legítimo de traspaso de dominio. Así se concreta en el tema del dominio la prioridad de la república sobre el individuo, que con insistencia afirma Vitoria. A la objeción de que el príncipe no es dueño de los bienes privados, y por tanto no puede disponer de ellos, se responde solemnemente que el hombre en cuanto a su persona y a sus bienes materiales (esto es, en todo excepto los bienes espirituales), es más de la república que de sí mismo. Y puesto que el príncipe recibe su potestad de la república...⁶² Ya habíamos se-

⁶¹ “Si objicias: est prohibitum jure divino: dico quod falsum est; de rebus namque humanis Deus dimisit usum hominibus ut ipsis placeret. Et si hoc non posset fieri, nec esset liberalitas, nec magnificencia, nec misericordia, etc.” *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 29.

⁶² “Contra, princeps non est dominus bonorum privatorum, scilicet mei et aliorum: ergo non potest dare rem meam alteri. Respondeo, —et est fundamentum notandum et quod oportet praemittere ad totam istam materiam— quod homo quantum ad personam, et per consequens quantum ad rem et bona sua, magis est reipublicae quam sui ipsius. Ex hoc sequitur quod quidquid homo potest disponere de rebus suis, potest respublica justa causa. (...) Responsio ergo est quod rex, qui habet auctoritatem a republica, potest ex justa causa rem alterius distribuere, id est potest transferre dominium ab uno in alium (...) Praeterea, princeps est electus a populo. Sed populus dat ei istam auctoritatem ut possit disponere de bonis civium. Ergo potest disponere de bonis civis particularis, sicut ipsamet respublica potest, quia princeps habet in se consensum populi datum ut possit disponere de rebus reipublicae. Est enim jam consensus prioris domini, et leges etiam pendunt a consensu reipublicae, licet rex eas instituat. Unde quod fecerit rex secundum leges, tenet factum, etiam invito domino.” *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 33.

ñalado una consecuencia lógica de esto: si un contrato es irrito en derecho civil, cualquiera que sea la voluntad de los contratantes, no transfiere dominio ni da derecho sobre la cosa en el foro de la conciencia. Todo lo cual ha de entenderse, por supuesto, sujeto a las condiciones de justicia para la ley y la actuación ejecutiva del príncipe, puesto que “lex injusta non tenet”.

Exigir las formalidades de la ley completas para los contratos remarca la concepción de que el dominio privado no consiste en una relación persona-cosa, y por tanto las transacciones de dominio no son únicamente relaciones interpersonales, sino que el reconocimiento del dominio privado y de sus cambios de mano constituye un acontecimiento político, incluso en el fuero de la conciencia. Resulta necesario que sea así para proteger en universal a las personas de los peligros que se seguirían de una completa autonomía del juego de los intercambios, donde fácilmente los más avezados defraudarían a los otros.

La propiedad privada y la extrema necesidad

Antes de terminar el examen de la teoría sobre dominio, resulta de interés repasar la doctrina vitoriana sobre la extrema necesidad,⁶³ que establece una importante limitación al dominio privado sobre las cosas, relacionada con la conclusión tomasiana más general acerca de la conveniencia de la propiedad privada en cuanto a la gestión y disposición de los bienes, y la relatividad de esa propiedad en cuanto a su uso, conclusión que Vitoria acepta sin mayores comentarios.⁶⁴

⁶³ La discusión sobre la extrema necesidad se desarrolla tanto en el comentario vitoriano sobre la justicia como en el comentario sobre la caridad. Constituye así el único puente explícito entre ambos textos, fuera de las afirmaciones acerca de la injusticia como pecado contra la caridad.

⁶⁴ “Utrum liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere. Respondet sanctus Thomas quod sic. Est distinctio notanda. Circa res exteriores duo competunt homini. Primum est facultas procurandi et dispensandi res exteriores. Prima conclusio: Quantum ad hoc quod est procurare et dispensare res istas exteriores, licitum est quod homo propria possideat. Secundum quod competit homini est usus rerum. Secunda conclusio: Nullus est ita proprietarius rerum, quin aliquando teneatur dividere res suas, id est homo non debet habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili eas aliquis communicet in aliorum necessitates.” *In 2a. 2ae.*, q. 66, a. 2, 1.

La distinción no significa un cambio del estatuto jurídico de la propiedad, por lo que no influye sobre las relaciones mercantiles, sino sólo sustenta la obligación moral de acudir en socorro del necesitado, correspondiente a la virtud de la caridad. Sin embargo, es claro que esa obligación supone un concepto de propiedad privada diferente al derecho irrestricto sobre los bienes que se poseen. La propiedad envuelve, desde su raíz misma, también deberes hacia los demás.

La situación de extrema necesidad es aquella en que se encuentra directa, probable y gravísimamente amenazada la vida de la persona. Nos interesa aquí el caso de que esa amenaza provenga de la falta de recursos materiales. La doctrina tradicional, asumida enteramente por Vitoria, establece que entonces la división de los bienes pierde su validez, y la persona en extrema necesidad recupera su dominio natural sobre las cosas que necesite para sobrevivir (junto con su familia, si es el caso).⁶⁵ La razón de este cambio del estatuto de la posesión ha de buscarse en el carácter de derecho de gentes que la propiedad privada posee, frente a la inclinación natural del hombre a conservarse en el ser, que funda un derecho natural. La prioridad del último sobre el primero no puede discutirse, por lo que una ley civil que otorgara carácter absoluto a la propiedad privada en cuanto a su uso, debería tenerse *ipso facto* por injusta.⁶⁶

Entonces, siendo todo común para quien se encuentra en extrema necesidad, puede tomar lo ajeno para paliar su situación, y esto no constituye un robo ni engendra una obligación de justicia hacia quien pierde lo antes suyo.⁶⁷ De la misma manera, cabe lícitamente enajenar propiedades de otros a favor de terceros en extrema necesidad. En consecuencia, la ley que pretenda castigar a la persona que hace esto, merece ser calificada de inicua por

⁶⁵ "Aliud est de extrema necessitate, quia jam tunc omnia sunt communia, et illud jam est meum et non divitis. Dico etiam quod haec conclusio de extrema necessitate est large intelligenda. Non est favendum divitibus et male tractare pauperibus. Non tanta licentia est danda divitibus, ut scilicet expectent extremam necessitatem, quando jam est extremus anhelitus vitae, quando está boqueando; nec sic extrema necessitas est intelligenda, sed quando ille mediate vel immediate morietur. Sufficit enim videre egenum lecto jacentem vulneribus sauciatus, vel quando venit fames quam diu tolerat, taliter quod ad mortem properat nisi ei subveniatur. Tunc certe est extrema necessitas, et licet a divitibus furari si sine scandalo fieri potest. Sic est de homine qui habet filios et uxorem, tamen nec habet unde illis subveniat nec lectum in quo eos reficiat, et properant ad mortem ex mala tractatione tunc licet illi accipere a divite, secluso scandalo." *In 2a. 2ae.*, q. 66, a. 7, 2.

⁶⁶ "Quinto, quia de jure naturali omnia erant communia, ut arguit sanctus Thomas. Sed jus gentium non poterat derogare naturali, dato quod faciat aliquid quod non est de jure naturali. Imaginemur ergo quod nunc sumus ante divisiones rerum ita quod omnia sint communia; et fiat lex quod ista bona appropriantur ita quod ista bona pertineant ad me et illa ad te, cum tali tamen conditione quod nullus teneatur alteri subvenire nisi habeat superfluum ad statum; ita quod licet ego postea indigeam extreme, tu tamen non tenearis dare mihi de necessariis ad statum. Tunc talis lex esset iniqua. Quis ferret illam legem? Si imperator faceret, esset iniqua. Sed jus gentium non habet majorem auctoritatem quam lex particularis. Ergo si lex illa regis esset iniqua: ergo etiam illa lex est iniqua." *In 2a. 2ae.*, q. 32, a. 5, 7.

⁶⁷ "Hoc patet, quia tempore necessitatis extremae omnia sunt communia, quia res qua potest sublevare necessitas extrema proximi, est sua: ergo non facio injuriam non reddendo creditori, immo facerem injuriam non dando egenti extreme, quia illi debetur." *In 2a. 2ae.*, q. 26, a. 7, 8.

contradecir el derecho natural. Dado que no se genera ninguna obligación de justicia, no es preciso devolver lo tomado, ni siquiera cuando la situación de la persona mejora y está en condiciones de hacerlo.⁶⁸

En general, la doctrina más amplia acerca de las situaciones de necesidad, que abarca riesgos como el accidente, la condena judicial sin ser culpable, la enfermedad, la pobreza, la pérdida de la buena fama o de la situación social y otros semejantes, establece obligaciones para quien puede subvenir a la necesidad: si la amenaza para el otro es extrema, ha de atendersele con cualquier perjuicio mío excepto aquel que me colocaría a mi vez en situación de extrema necesidad; si la amenaza es sólo grave, hay obligación de atender únicamente sin detrimento mío (lo que, en el caso de los bienes materiales, significa que ha de darse lo superfluo, aquello más allá de lo preciso para vivir y conservar la posición social); en cualquier otro caso de menor peligro ajeno, puede libremente ayudarse o no al necesitado. La única limitación a esta libertad se encuentra en que tal ayuda ha de concretarse en algunas ocasiones: aquel que nunca encuentra oportuno ayudar a quien lo necesita, falta a la caridad. De esta manera plantea Vitoria una teoría acerca de la responsabilidad moral ante la necesidad ajena, que queda situada en el ámbito de la caridad aunque dé lugar a obligaciones estrictas. Al situarla ahí la coloca fuera de la virtud de la justicia, y por tanto, esa responsabilidad moral no generará deber de restituir cuando se irrespete.⁶⁹

⁶⁸ "Est dubium an ipse vel pauper, postquam venit ad pinguorem fortunam, id est postquam dives factus est, teneatur restituere diviti quae accepit (...) Opinio communior est in contrarium, et ita videtur dicere hic sanctus Thomas, quia dicit quod omnia sunt communia in extrema necessitate. Si ergo sunt communia, habeo jus ad illa (...) quia res est illius qui est in extrema necessitate." *In 2a. 2ae.*, q. 66, a. 7, 3.

⁶⁹ "Ex praecepto namque caritatis tenemur diligere proximum sicut nos ipsos (...) Debita autem ex caritate non obligant ad restitutionem." *In 2a. 2ae.*, q. 70, a. 1, 4 y 7. Sobre el deber de restitución en caso de no haber cumplido la obligación de socorrer a quien se encuentra en extrema necesidad, Vitoria no se define con claridad. El punto tiene su importancia teórica, porque en caso de afirmar la obligación de restitución, el deber de caridad se habría convertido enteramente en uno de justicia. El carácter radical de ese deber se manifiesta cuando Vitoria suscribe la posición de Cayetano que lo convierte en un derecho de quien sufre la extrema necesidad: "Illi qui sunt in extrema necessitate possunt licite capere a divitibus et eos interficere si nollent dare, quia habent jus ad illa in tali necessitate." *In 2a. 2ae.*, q. 118, a. 4, 3.

LA TEORÍA DEL PRECIO JUSTO

El acercamiento escolástico tradicional a las relaciones en el mercado, del que el profesor de Salamanca participa, no persigue primero la descripción funcional de las operaciones mercantiles, como será típico en los economistas políticos ilustrados posteriores, cuya inquietud más importante era de qué manera puede aumentarse la riqueza nacional.⁷⁰ A partir del tiempo final de la vida de Vitoria y durante las décadas siguientes, se encuentra también en España una generación de economistas políticos con la misma intención, quienes, preocupados por la decadencia nacional que empieza a notarse hacia 1550, se preguntan cómo revertir la paradoja de que el país receptor de la enorme renta de los metales americanos se empobrezca a ojos vista. En sus memoriales describen una situación cada vez más angustiosa para los productores castellanos, y un Estado crecientemente endeudado para sus guerras europeas y mediterráneas. Su enfoque es macroeconómico, puesto que se preocupan del conjunto de la sociedad; su orientación principalmente mercantilista, puesto que el centro de su discurso versa sobre cómo retener en Castilla el oro y la plata de Ultramar, frenando la importación de manufacturas extranjeras para promocionar las propias. El resultado de sus disquisiciones son recomendaciones de política económica al rey y a sus consejos.

No por casualidad, la mayoría de estos autores escriben desde afuera de las universidades. La tradición escolástica a la que Vitoria pertenece enfoca la cuestión económica desde una inquietud muy distinta, de carácter ético. No se trata aquí de cómo aumentar la riqueza de la nación, sino de cómo actuar en el mercado de manera justa. Por ello, la aproximación a los fenómenos económicos no se hace desde la consideración del conjunto social, sino de la relación particular, un enfoque "microeconómico", si fuéramos a aceptar el anacronismo.⁷¹ No se pretende final-

⁷⁰ El título de la obra clásica de Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of the Nations*, expresa el objetivo principal de los economistas políticos.

⁷¹ El anacronismo es inaceptable, puesto que la microeconomía moderna no tiene en absoluto objetivos de esclarecimiento ético de las situaciones, sino que deja afuera, o mejor, atrás de sus desarrollos las opciones éticas de la persona. Estas caen dentro de la ambigua categoría de "preferencias", por lo general consideradas datos invariables en el ámbito que se estudia y en el corto plazo (justamente un plazo en que el moralista escolástico pretende incidir). El análisis microeconómico transcurre entonces desde el supuesto de la existencia de un sistema social de preferencias, sea éste cual sea.

mente ofrecer recomendaciones de política económica sino identificar la conducta justa en un determinado caso para orientar la conciencia de los agentes individuales. Entonces, el estudio de las relaciones en el mercado rara vez será sólo descriptivo, puesto que posee siempre una intención valorativa.

La relación de compraventa

La operación comercial por excelencia para Vitoria, siguiendo a Santo Tomás, es la compraventa (de bienes y servicios diríamos hoy). A ella se dedica la cuestión 77 de la *Secunda Secundae Pars* de la *Summa Theologiae*, que nuestro autor comenta extensamente. La segunda conclusión del Aquinate ofrece las bases para la discusión:

“Vendere rem carius quam justum est vel emere rem vilius quam justum est, injustum est et illicitum. Probatur. Quia emptio et venditio introducta est pro utilitate communi ementis et vendentis, dum scilicet unus indiget re alterius, et econtra. Ergo contractus debet institui inter eos secundum aequalitatem rei, quia quod pro communi utilitate introductum est, non debet esse magis in gravamen unius quam alterius. Sed sic est quod quantitas rei quae in usu hominis venit, mensuratur secundum pretium datum, ad quod est inventum numisma. Ergo si pretium excedat quantitatem valoris rei, vel econtra res excedat pretium, sequitur quod tollitur aequalitas justitiae, et per consequens carius vendere aut vilius emere rem quam valeat, est secundum se injustum et illicitum.”⁷²

El pasaje anterior contiene algunas afirmaciones fundamentales sobre la naturaleza de la relación mercantil. Así, en su motivación se halla una indigencia, la necesidad de la colaboración del otro (una cosa suya) para obtener la cual uno está dispuesto a ofrecer la propia colaboración a cambio. Siendo la indigencia,

⁷² In 2a. 2ae., q. 77, a. 1, 1: “Vender una cosa más cara de lo que es justo o comprarla más barata de lo justo, es injusto e ilícito. Se prueba. Porque la compra y la venta han sido introducidas para la utilidad común del comprador y el vendedor, puesto que uno necesita una cosa del otro, y viceversa. Por lo tanto el contrato debe instituirse entre ellos según la igualdad de la cosa, porque en lo que ha sido introducido para la utilidad común no debe haber mayor gravamen de uno que de otro. Pero es así que la cantidad de una cosa que viene en uso de un hombre, se mide según un precio dado, para lo cual se inventó la moneda. Luego si el precio excede la cantidad del valor de la cosa, o por el contrario, la cosa excede al precio, se sigue que se rompe la igualdad de la justicia; en consecuencia, vender más caro o comprar más barato de lo que vale, es en sí mismo injusto e ilícito.” Se trata de una cita casi textual de *Summa Theologiae*, 2a. 2ae., q. 77, a. 1, corpus.

entendida como antónimo no de la abundancia sino de la autosuficiencia, característica de la condición humana, cabe una relación a partir del encuentro de las indigencias de dos personas, que se ayudan mutuamente a remediar algunas necesidades. Puesto que se habla de la compraventa, queda sobreentendido que la ayuda prestada se encuentra condicionada por la que uno espera recibir, de manera que no se trata de un intercambio de dones. La relación tiene su razón de bien en el beneficio que ambas partes extraen de la transacción.

Libertad de comercio

La posibilidad de entablar relaciones así, de comunicación mutua de bienes que caen bajo dominio privado, constituye un derecho subjetivo que forma parte del *ius societatis et communicationis*. La libertad de comercio, que llamaríamos hoy, ha de entenderse entonces como concreción de la socialidad humana, basada en el reconocimiento del otro, implícito al menos en el hecho de un acercamiento pacífico que busca una concurrencia de voluntades en el contrato. En la relección *De Indis*, Vitoria considera ese derecho subjetivo como parte del *ius gentium*.

La inserción del derecho a comerciar en el *ius gentium* es, sin embargo, distinta a la de la propiedad privada, que estudiamos en el epígrafe anterior. En el caso del *ius societatis et communicationis* se trata del derecho de gentes más próximo al natural, según se indica explícitamente en *De Indis*. No resulta difícil explicarse por qué. De un lado, no puede considerarse directamente como derecho natural porque presupone la propiedad privada, que pertenece al *ius gentium* más positivo. Pero, por otra parte, la libertad de comercio tiende a superar, bien que sólo parcialmente, la exclusión del otro que la propiedad privada realiza, permitiendo el mutuo remedio de la indigencia. Esto constituye una realización de la inclinación natural del hombre a la vida en sociedad. Por eso Vitoria exige respeto de los Estados para la libertad de

comercio ⁷³ (siempre que no se sigan perjuicios al bien común por el que la potestad civil ha de velar).⁷⁴

El precio justo

La segunda afirmación relevante del texto arriba citado versa sobre la igualdad entre los beneficios que cada parte obtiene. En primer lugar, obviamente fundándose en la igualdad natural entre las personas, se sostiene que ninguna de las dos partes debe dar más de lo que recibe, esto es, soportar en la relación una carga mayor que el otro, porque entonces la relación iría en su perjuicio y ya no sería buena; se habría separado de su finalidad. Además, se afirma que es posible tasar el valor de lo que cada parte da y recibe por relación con un sistema de precios, de tal manera que puede hablarse de un precio justo, referencia de equidad para la transacción. Donde el precio al que se vende o compra no se ajusta a esa referencia, ocurre una injusticia, con las características de mal moral (ilicitud) que hemos señalado arriba; esto conlleva la obligación de restituir para restablecer el equilibrio roto.

Así, aunque la indigencia de cada cual respecto a los objetos en intercambio, que está en la raíz de la compraventa, pueda entenderse *prima facie* como un fenómeno subjetivo en el cual no cabe fácil comparación entre las personas, la justicia de la operación se valora a partir de una igualdad normativa en lo intercambiado, que debe poderse establecer exteriormente a los sujetos de la relación. La mayor parte de la discusión vitoriana sobre las transacciones en el mercado pretende identificar el punto de esa igualdad normativa, el precio justo de la cosa.

⁷³ "... etiam hoc videtur ius gentium, ut sine detrimento civium peregrini commercia exercent. Item secundo, eodem modo probatur, cum hoc liceat iure divino. Ergo lex, quae hoc prohiberet sine causa non esset rationabilis." *Relectio De Indis*, I, 3, 2. El derecho divino aludido es el natural: "Item octavo: *Omnis animal diligit sibi simile* (Eccl. 13, 19). Ergo videtur quod amicitia ad omnes homines sit de iure naturali, et quod contra naturam est vitare consortium hominum innoxiorum." *Relectio De Indis*, I, 3, 1. Estos pasajes en que se habla de manera poco diferenciada de derecho natural y derecho de gentes, vienen precedidos por la siguiente definición, en que se muestra que Vitoria está aludiendo al aspecto natural del derecho de gentes, y no al convencional: "Probatur primo ex iure gentium, quod vel est ius naturale vel derivatur ex iure naturali (Inst., *De iure naturali et gentium*): "Quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur ius gentium". *Relectio De Indis*, I, 3, 1.

⁷⁴ "Licet hispanis negotiari apud illos, sine patriae tamen damno, puta importantes illuc merces, quibus illi carent, et adducentes illinc vel aurum vel argentum vel alia quibus illi abundant. Nec principes eorum possunt impedire subditos suos ne exercent commercia cum hispanis nec e contrario hispanis cum illis." *Relectio De Indis*, I, 3, 2.

Descartado que ésta sea una igualdad subjetiva, Vitoria niega también que se trate de una igualdad de los objetos. Un caballo o un siervo se venden por oro, sin que haya igualdad posible entre la perfección de las naturalezas de unos y del otro, como ya había notado San Agustín.⁷⁵ Se confirma ello observando que la moneda misma cambia de valor según tiempos y lugares, lo que no debería ocurrir si ese valor dependiera de su naturaleza.⁷⁶

El precio justo no ha de buscarse entonces ni en las necesidades satisfechas por el intercambio ni en la naturaleza de los objetos intercambiados, sino en la “común estimación de los hombres”, una vaga expresión tomasiana que Vitoria precisa en detalle, continuando la discusión iniciada por Conrado de Summenhart.

Tres posibilidades caben en la compraventa respecto al precio justo: (i) Si el precio ha sido regulado por el Estado, ése es el precio justo⁷⁷ (sobreentendido, claro está, que la regulación constituya a su vez una ley justa); (ii) Si el número de compradores y vendedores es grande, como suele ocurrir con las mercancías más comunes, el precio justo es aquel al que usualmente se vende,⁷⁸ esto es, el precio de mercado, “a como vale en la plaza”,⁷⁹ (iii) Si no hay con-

⁷⁵ “... pretium rerum non attenditur ex natura rerum, id est secundum naturam ipsarum rerum, cum inter rem quae venditur et id quod datur pro re nulla sit proportio, sunt enim res diversae speciei; sed pretium rei attenditur ex communi hominum aestimatione vel conducto. V. g., venditur equus pro auro: ex natura rerum nulla esset aequalitas inter equum et aurum, quia equus est perfectior quam aurum quia differt specie ab auro. Et servus venditur auro, et est perfectior auro, nec aliquod aurum potest aequare ad perfectionem illius.” *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 2. Alude a San Agustín, *De civitate Dei*, XI, 16.

⁷⁶ “Item, quia variatur pecunia per tempora diversa et loca, quod tamen non esset si ex natura pecuniae esset pretium ipsius pecuniae, id est tantus valor.” *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 2.

⁷⁷ “Si pretium mercium sit lege statutum, ut est in populis libra carnis, quae valet quinque nummos, et sic sancitum, tunc est justum pretium nec ultra illud licet vendere; et si vendatur plus, est illicitum et peccatum, quia leges obligant in foro conscientiae; sicut etiam si esset lex quod vendatur frumentum pro quatuor argenteis, non liceret plus vendere.” *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 4.

⁷⁸ “Sed pro declaratione hujus et aliarum quae dicta sunt, est notandum quod res vendibiles sunt in duplici differentia. Quaedam sunt res vendibiles quae communiter venduntur et emuntur, id est de quibus sunt multi emptores et multi venditores. Hujusmodi sunt frumentum, vinum et panis et linteum etc. De istis sit prima conclusio: Cessante fraude et dolo, pretium justum hujus rei est illud quod pensatur et habetur ex communi aestimatione hominum, nec aliud considerandum est quam communis aestimatio. Frumentum v. g., communiter, et non ab uno solo sed a pluribus, venditur pro quatuor argenteis. Ad juste emendum vel vendendum illud, non oportet aliud considerare nisi pretium quo communiter venditur, et non expensas et labores etc.” *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 4.

⁷⁹ “Unde si nunc secundum communem aestimationem modium tritici valet quatuor argenteos, et aliquis emeret pro tribus argenteis, faceret injuriam vendenti, quia communis aestimatio ejus est quod valet quatuor argenteos. Et sic si ipse venditor carius venderet triticum habendo respectum ad expensas et labores, injuste venderet, quia solum oportet illud vendere secundum communem aestimationem in foro, a como vale en la plaza.” *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 2.

currencia suficiente de compradores y vendedores para que se forme una estimación común del precio de la cosa, éste debe determinarse a partir de consideraciones prudenciales sobre los costos de producción, el trabajo empleado, los riesgos corridos por el mercader y la escasez del producto en la ciudad.⁸⁰

F. Gómez Camacho (*La teoría del justo precio*, p. 56) indica que no debe correrse a una identificación automática de este mecanismo de formación de precios con el mercado libre de los economistas posteriores, puesto que los diferencia la actitud que se supone a los actores económicos. Aquí no se trata de un mercado donde cada cual persigue sin más el mayor incremento posible de su beneficio, sino que se espera de cada actor atención a la justicia de las transacciones en que participa, incluyendo la anteposición del bien común al propio cuando sea preciso. La forma de intervenir en el juego del regateo y de tomar decisiones en el mercado, por tanto, resulta sensiblemente distinta a la de un *homo oeconomicus* clásico. La analítica de un mercado así no puede realizarse desde los presupuestos de la ciencia microeconómica que conocemos.

Por su parte, Demetrio Iparraguirre (*Francisco de Vitoria, una teoría social del valor*, pp. 15 ss.) ha observado que el orden de los mercados en que el egoísmo racional actúa libremente (sin más límite que negarse a la violencia y al fraude) no podría ser llamado "natural" por los escolásticos, sino a lo más sólo "espontáneo" (no creemos que esto último sea exactamente aplicable a Vitoria, quien afirma una inclinación natural a preferir el bien común al particular; pero aceptémoslo a fin de exponer el comentario de Iparraguirre). La convicción liberal de que en ese "orden espontáneo" coinciden el bien individual y el común (lo que permite llamarlo "orden natural" con una connotación normativa), no es compartida por los escolásticos, que desconfían de la espontaneidad humana, potencialmente desajustada por el pecado. Así, no hay esperanza de que los mercados "espontáneamente" realicen el verdadero "orden natural", que corresponde a la jerarquización antropológicamente correcta de los bienes. Los obstáculos, sin embargo, no poseen carácter necesario, sino que provienen del egoísmo y las pasiones de los hombres, por lo que admiten superación ética. Para que la realización de la naturaleza humana ocurra en los mercados se requiere entonces de un control sistemático (*constans et perpetua voluntas...*) de la vida económica por la conciencia moral.

⁸⁰ "Aliae sunt res vendibiles non sic communes, id est quae non inveniuntur apud multos venditores et emptores, sed apud paucos, v. g. si frumentum tempore famis esset apud unum vel paucos. De huiusmodi rebus sit secunda conclusio: Pretium iustum rei non potest sumi ex communi aestimatione hominum, quia non sunt plures qui emant et vendant; nec licet habenti frumentum vendere illud pro libito suo; sed tunc in tali casu quando merces essent parcissimae, debent adduci illae rationabiles considerationes et conditiones quas ponit Conradus. Antequam sit pretium factum ex communi aestimatione hominum, oportet considerare illas conditiones, scilicet expensas, laborem, periculum et inopiam quae etiam auget pretium rei. Et quoad hoc, ipse qui habet merces, consideratis causis rationabilibus, merito potest apponere et augere pretium rei. Secus enim non licet ei pro libito suo illam vendere; sed oportet quod constituat pretium rei rationabile, habita consideratione laboris et expensarum etc." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 4.

Según M. Zalba ("El precio legal en los autores escolásticos") una tradición escolástica a la que en mayor o menor medida puede considerarse vinculados a la mayoría de los autores medievales, pensando sobre todo en los productos artesanales hacia consistir el precio justo en la suma de los costos pagados por concepto de materia prima y mano de obra, más el trabajo mismo del empresario, evaluado de manera de obtener un buen pasar según su estado social (principio de suficiencia). El capital fijo, poco significativo en la industria típica del medievo y a menudo aportado parcialmente por los trabajadores, no requería de una remuneración especial. En el caso de los productos agrícolas, habría lógicamente que añadir la renta de la tierra.

En este último caso ninguna fuerza coactiva exterior opera sobre el mercader en posición de fuerza oligopólica o monopolítica, de tal manera que la consideración moral resulta especialmente relevante. Vitoria afirma primero que no debe poner el precio “ad libito suo”, sólo según su interés, aunque nadie se lo impida coactivamente; en segundo lugar, que la formación del precio ha de ser racional, con base en una serie de elementos exteriores al sujeto; finalmente, que la manera de asegurar esa racionalidad es la consulta a un hombre bueno y prudente.⁸¹ El precio al cual se vende la cosa en esta situación resulta así significativo para la vida moral en mayor medida aún que en los otros dos casos.

Las tres formas anteriores de establecer el precio justo se encuentran para Vitoria estrictamente jerarquizadas. Si el Estado ha tasado la mercancía, no ha lugar a más consideraciones. Y si hay un mercado de amplia concurrencia donde ésta se comercia, no debe tenerse en cuenta el costo para el mercader.⁸² En esto se separa nuestro autor de escritores anteriores, que pensaban que los diversos factores relacionados con el costo de la mercancía (el costo mismo, el trabajo, el riesgo) debían tomarse en cuenta siempre para el establecimiento del precio justo.⁸³ El maestro

Tratándose de la empresa mercantil, a estos elementos debe sumarse el riesgo, con el que el capital se considera formalmente. En efecto, en el comercio el capital circulante cobra primera importancia, y si bien no puede pagarse su sola disponibilidad en el tiempo (lo que constituiría usura), sí puede remunerarse el hecho mismo de ser arriesgado, que da origen a la empresa.

Como puede notarse en la anterior cita vitoriana, el último factor en el establecimiento del precio justo “la escasez del bien, que permite encarecerlo” supone una suerte de “simulación mental” de un mercado de amplia concurrencia. Al mercader no le está permitido moralmente aprovechar su posición de monopolio para encarecer el precio, pero si incluir una consideración racional acerca del precio que, en una situación de escasez no inducida por una voluntad individual, alcanzaría el bien que ofrece. Obviamente, ello sólo hasta el punto en que permanezca la escasez cuando hayan sido incorporadas sus disponibilidades de mercancía a la oferta.

⁸¹ “Eodem modo ubi multi essent venditores et unus solus vel pauci emptores, tunc pretium rei non est sumendum ex communi aestimatione hominum, sed etiam oportet adducere in considerationem causas rationabiles ex quibus pretium rei habeatur. Non enim licet emptori multum viliter emere, licet sit copia mercium et venditorum, sed pretium statuendum est ad arbitrium boni viri.” *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 4.

⁸² “... ubicumque aliqua res invenitur esse venalis ita quod illius inveniuntur multi emptores et venditores, non oportet habere respectum ad naturam rei nec ad pretium quo res fuit empta, id est quam care fuerit empta vel quibus laboribus et periculo. V. g., triticum venditur a Petro; ad emendum illud non oportet considerare expensas factas a Petro et labores, sed communem aestimationem, a cómo vale.” *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 2.

⁸³ Tal era la posición de Duns Escoto y los escotistas, que consideraban también factores relacionados con la necesidad y la escasez del bien. En general, el argumento en torno a la consideración del trabajo, los costos de producción y los riesgos, se relacionaba con la legitimidad de que el mercader obtenga una ga-

de Salamanca da preferencia al mecanismo de mercado sobre esos factores, modificando así el significado original que la expresión “la común estimación de los hombres” había tenido en Santo Tomás.⁸⁴ Según la interpretación de Iparraguirre,⁸⁵ “la común estimación de los hombres” debe entenderse en el Aquinate por referencia a las necesidades del hombre prototípico, encarnación de la naturaleza humana abstracta, ajustadas por tanto al orden natural. Esta idea, de raíz estoica, es dejada de lado por el profesor de Salamanca, que piensa que “adonde hay muchos vendedores, parece que el precio se hace de suyo, y puede cada uno vender a como vale en la plaza”.⁸⁶ El precio justo se forma enton-

nancia suficiente de su oficio como para sostener a su familia. Cuando Vitoria rechaza explícitamente esa consideración como necesaria, relegándola a la circunstancia particular de que ninguno de los otros dos mecanismos de formación del precio opere, está dejando *prima facie* expuesto al mercader a los resultados del mercado. Con ello rompe cualquier posible asimilación entre su oficio y el de los artesanos, regulado por ordenanzas y reglamentos gremiales, que moderaban la ganancia al tiempo que la aseguraban. Creemos que en ello se muestra una buena comprensión de la novedad económica contenida en la expansión de los mercados.

Respecto a la presencia de factores subjetivos (necesidad y escasez expresadas en el juego de la oferta y la demanda) y objetivos (trabajo, costos, riesgos) en la formación del precio justo según la tradición anterior, Gehrard Otte observa que Vitoria es el primero en distinguirlos tanto como para definir en qué caso deben aplicarse unos y otros. No resulta por tanto correcta la apreciación de Joseph Höffner: “Zum Preis- und Monopolproblem hat Vitoria nichts Neues beigetragen” (*Wirtschaftsethik und Monopole*, p. 102). Hasta entonces las consideraciones se habían limitado a enumerar todos los elementos que habían de tenerse en cuenta: “Conrad Summenhart hatte eine Liste von 16 solche Gründe zusammengestellt. Daß zwischen den marktbedingten und den kostenbedingten Faktoren ein Unterschied besteht, wurde der Scholastik vor Vitoria nicht bewußt. Man stelle die Faktoren aus beide Gruppen ohne System nebeneinander. Allenfalls maß man den kostenbedingten die größere Bedeutung zu. Mit Vitoria tritt ein entscheidender Wandel in der scholastischen Preislehre ein: Er hält, sofern für eine Ware ein Marktpreis besteht, diesen allein für ausschlaggebend.” G. Otte, *Das Privatrecht bei Francisco de Vitoria*, p. 82. La afirmación de que en la Escolástica anterior predominan los factores objetivos es muy discutida aún hoy, y depende del peso que se otorgue a cada autor; la de que unos y otros factores se mezclaban fácilmente sin jerarquización es sin duda correcta.

⁸⁴Cuál fue realmente la posición tomasiana acerca de la formación del precio justo no es claro ni siquiera para autores muy recientes, como los traductores de la última edición española de la *Summa Theologiae* (BAC, Madrid 1988: cfr. tomo III, p. 594, nota a). Se discute particularmente el carácter de la “indigencia” que ha de tomarse en cuenta para establecer el precio justo: si se trata de la necesidad circunstancial que cada persona, o de las necesidades comunes de los hombres fundadas en su naturaleza (cfr., por ejemplo, Santo Tomás de Aquino, *In X. libros Ethicorum ad Nichomachum*, lib. 5, lect. 9). Esta última posibilidad, la que más plausiblemente sostuvo Santo Tomás —seguiría entonces a San Alberto Magno, *In Ethic.* lib V, tr. 2, c. 10—, hace que la medida de la equidad de los intercambios, el precio justo, no sea producto de acuerdos intersubjetivos sino de rasgos objetivamente compartidos por todos los hombres. Sobre el tema, además de en Iparraguirre, *op. cit.*, puede leerse en M. Zalba, “El valor económico en los escolásticos”.

⁸⁵Demetrio Iparraguirre, *Francisco de Vitoria, una teoría social del valor*, p. 24.

⁸⁶Francisco de Vitoria, *Carta al p. Arcos sobre la licitud del encarecimiento del trigo en tiempo de necesidad*, p. 172.

ces a través de un mecanismo intersubjetivo sin relación directa con la necesidad “natural” de la cosa.

Las posibilidades consideradas por Vitoria para la formación del precio justo tienen en común la referencia social, la primera a través del Estado, la segunda a través del mercado de amplia concurrencia y la tercera a través de las condiciones sociales que determinan costos, riesgos, etc., de tal manera que ha de llamarse justo al precio socialmente formado. No se trata pues de una teoría subjetiva del valor (dependiente sólo de preferencias individuales) ni objetiva (centrada en la calidad de la cosa, el trabajo o los costos de producirla, etc.), sino de una teoría social.⁸⁷

Esta expresión ha de entenderse bien. Demetrio Iparraguirre, que la formuló por primera vez,⁸⁸ le dio el sentido de que Vitoria propuso una moral para el caso de que la formación del precio afectara al bien común, lo que en general ocurre con los objetos necesarios “para la vida y usos humanos”. La teoría sería entonces social por su propósito de proteger éticamente el bien económico de la sociedad. Siendo cierto, como veremos de inmediato, que el profesor de Salamanca da importancia a la división entre bienes necesarios y superfluos, no creemos que la clave del carácter social de la teoría vitoriana se encuentre donde Iparraguirre la pone. Más bien ha de buscarse en que un precio para ser justo requiere de una referencia social en su formación. Dos argumentos pueden

⁸⁷ Recuentos sobre las teorías medievales del valor pueden leerse en: Brants, *Esquisse des théories économiques...*; Iparraguirre, *Francisco de Vitoria, una teoría social del valor económico*; Grice-Hutchinson, *The School of Salamanca*; Zalba, “El valor económico en los escolásticos”; Noonan, *The Scholastic Analysis of Usury*. Estos comentaristas no siempre concuerdan entre sí en sus interpretaciones de los medievales. Atienden por lo general a establecer quién fue el primero en introducir cada idea en la discusión, y a discriminar el peso relativo que poseen en cada autor los elementos de juicio relacionados con las necesidades y preferencias (factor subjetivo) y con el trabajo, los costos, riesgos, etc... (factor objetivo) a la hora de establecer el precio justo. En general, se acepta que hasta el siglo XIII se fueron proponiendo los diversos factores componentes del valor económico; sólo en el siglo XIV se encuentran teorías más orgánicas, como las de Juan Buridano y Enrique de Langenstein (nominalista, profesor en Viena, †1397). En el siglo XV San Antonino de Florencia recoge los elementos principales de la predicación de San Bernardino de Siena, y propone una teoría que equilibra los factores subjetivos y los objetivos del valor económico (aunque tomándolos juntos). Iparraguirre sostiene, en la obra que hemos citado, que sólo en estos últimos se encuentra una consideración realmente subjetiva acerca del valor, cuando se presenta la cualidad de afectar la voluntad individual (*complacibilitas*) como determinante del precio. Hasta entonces la necesidad era principalmente entendida como común a los hombres de una sociedad, aunque Enrique de Langenstein había hablado ya de una necesidad no natural (*cupiditas*) que podía ser cohibida por el príncipe a través de impuestos (no la consideró, por tanto, un ingrediente legítimo en la formación del precio).

⁸⁸ Demetrio Iparraguirre, *Francisco de Vitoria, una teoría social del valor*, pp. 65 ss.

traerse en apoyo de esta lectura. El primero, que también el comprador ha de someterse al régimen social de fijación de precios en caso de monopsonio u oligopsonio,⁸⁹ aunque en estos casos no se ve cómo esté amenazado el bien social, característicamente en peligro cuando alguien tiene una posición de fuerza como vendedor en un mercado de bienes necesarios. La segunda prueba a favor de nuestra lectura se encuentra en la legitimidad de elevar el precio por razón de la necesidad común, mientras se niega esa legitimidad por razón de la necesidad particular del comprador. No habiendo aumentado los costos ni los riesgos involucrados en la venta, la consideración del bien común movería a dictaminar que cuando el objeto está siendo socialmente más requerido no debe aumentarse su precio. Pero Vitoria considera lo contrario, que justamente porque esa necesidad es un acontecimiento social, legitima la subida del precio como no lo hace la necesidad circunstancial de un solo individuo.⁹⁰

Vitoria no se plantea bajo qué razón puede identificarse el precio justo (que, por definición de “lo justo”, ha de expresar una equivalencia de lo intercambiado) con el precio que se forma socialmente a través de alguno de los mecanismos antedichos. Creemos, sin embargo, que esa identificación es justificable, aunque no resulte evidente.

En primer lugar, parece que una teoría del precio justo habría de atender con mucha prioridad a la medición de los valores económicos, buscando la igualdad entre lo dado y lo recibido en los contratos. Requerirá entonces de una definición de valor económico y de la identificación de una unidad de medida (inalterable) para esta magnitud, unidad con la cual pueda realizarse el balance en cada transacción para determinar su equidad. Esa unidad de valor no puede ser la moneda más que en operaciones en el mismo tiempo y ámbito económico, puesto que, como se había observado ya de antiguo, la moneda misma vale diferente de unos tiem-

⁸⁹ Véase la cita de la nota 81.

⁹⁰ “Circa quartam conclusionem quam ponit sanctus Thomas in articulo, est notandum quod quando dicit in illa quod non licet alicui vendere rem carius propter necessitatem illius qui illam indiget, sicut si alius indigeat equo meo, non propterea debeo illi carius vendere equum, intelligit sanctus Thomas quod non licet carius vendere illam rem propter necessitatem privatam. Quia si esset necessitas communis et utilitas, sicut si milites quaerant equos, tunc bene liceret mihi carius vendere equum meum propter hanc necessitatem et utilitatem communem, quia necessitas communis auget pretium rei. Non tamen propter necessitatem et utilitatem privatam licet carius vendere rem, ut intelligit sanctus Thomas, quia necessitas unius hominis non auget pretium rei.” *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 13.

pos y/o lugares a otros. Para poder juzgar sobre la equidad de las transacciones se necesitaría así una unidad de medida trasladable tanto en el tiempo como en el espacio. Pues bien, Vitoria ni elabora una teoría del valor con esos elementos ni parece echarla en falta, y sin embargo discute problemas en torno al precio justo. Hay buenas razones por las que puede hacerlo empleando una condición de formación del precio en vez de una medida de valor.

Vitoria piensa sin duda que bajo la condición social de formación del precio se evita la injusticia típica de las operaciones comerciales, consistente en que alguien en posición monopólica u oligopólica de control de los mercados, dicte el precio y fuerce al otro (a través de su propia necesidad) a aceptar un trato desigual. Al no ejercer nadie esa acción en un mercado, los precios pueden suponerse equitativos.

No se trata de una suposición aventurada. Puesto que en la base del intercambio mercantil se encuentra una indigencia (comoquiera que ésta se haya formado, punto en que entraremos más adelante), si en el mercado no hay distorsionadores monopólicos u oligopólicos, los precios reflejan la relación entre las indigencias socialmente sentidas y la disponibilidad social de los bienes. Pero esa relación ("la común estimación de los hombres") puede tomarse por una expresión del valor económico real de las mercancías.

Por último, la propuesta de formación social del precio sugiere la reversibilidad de las transacciones, lo que constituye a su vez una garantía de su justicia. Si el comprador no desea por alguna razón la mercancía que adquirió, el sistema de precios socialmente formado le permite en principio recolocarla por tanto como pagó (supuesto el mismo ámbito y momento económico). Puede ocurrir, desde luego, que en la circunstancia concreta no encuentre comprador, pero ello no se debe a que le falte la posición de fuerza de que goza el monopolista u oligopolista. Si los precios son tasados por el Estado, como si resultan de un mercado de libre concurrencia, como si han sido establecidos prudencialmente a partir de los costos de producción y de otros factores relacionados, la vigencia de esos precios permanece fuera de control de una decisión particular. No ocurre lo mismo con el precio injusto; basta que aquel en ejercicio de un poder de mercado disminuya su margen de ganancia para que quienes adquirieron mercancías de él ya no puedan recolocarlas sin pérdida, *ceteris paribus*. La asimetría entre vendedor y comprador que es propia de toda operación comercial

mediada por dinero, se relativiza así en el caso del precio justo, y se hace radical en el caso del precio injusto y de las estructuras de mercado que lo posibilitan.

En conclusión, tras estas consideraciones podemos afirmar que la identidad entre precio justo y precio socialmente formado en la teoría vitoriana, con no ser evidente, puede sostenerse. Y, por tanto, que mantener una teoría del precio justo en las operaciones comerciales no requiere necesariamente elaborar una teoría cardinal de la medida del valor.

Que la formación social del precio signifique algo distinto a lo que Iparraguirre entendió no implica que no tenga razón en dos puntos centrales de su argumentación: el papel principal que Vitoria concede al bien común como criterio de legitimidad moral de las operaciones mercantiles, y la importancia de la diferencia entre bienes necesarios y superfluos. De lo primero nos ocuparemos más adelante; de lo segundo es oportuno tratar ahora.

Bienes necesarios y superfluos

En efecto, la obligatoriedad moral de establecer el precio a través de una referencia social cesa para los bienes superfluos, en los cuales el acuerdo libre entre el comprador y el vendedor es el único requisito de justicia. Dejando para un poco más adelante lo que signifique la libertad del contrato mercantil, hay que notar ahora que la distinción entre bienes necesarios y superfluos posee en Vitoria un carácter doble, que permite una lectura “natural” y otra “social”. Por una parte puede entenderse lo necesario como aquello que genéricamente precisa un hombre para vivir, y entonces se alude a los suministros básicos: trigo, aceite, vino... Pero puesto que la persona necesita naturalmente vivir en sociedad, lo necesario puede extenderse a aquello preciso para mantenerse en el propio *status* dentro de una sociedad estamental. Lo superfluo, por su parte, se describe siempre por aquello relacionado con el ornato, el lujo y la curiosidad humanas, como las joyas, los caballos de paseo, las espadas para lucir o los servicios de un cómico.⁹¹ En la feria de vanidades que constituía la sociedad urbana de la Castilla de

⁹¹ “Ad hoc respondetur quod res vendibiles sunt in duplici differentia. Quaedam sunt necessariae ad usus humanos, ut frumentum, oleum, vinum, panis etc (...) Aliae sunt res vendibiles quae non sic sunt necessariae nec conducunt ad necessitatem, sed vel ad ornatum vel curiositatem tantum illae proficiunt, ut accipiter, ensis, equus et alia.” *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 5.

entonces, la distinción entre lo necesario y lo superfluo fácilmente podía concretarse en ejemplos.

En términos generales, podría formularse la distinción vitoriana así: la necesidad de un bien no constituye un acontecimiento subjetivo sino principalmente social. Necesario es lo preciso para la vida en sociedad, que incluye a su vez lo preciso para la vida física (según los usos y costumbres de cada lugar, diríamos nosotros hoy). Superfluo es aquello de lo que hay sólo un deseo privado, de cuyo cumplimiento puede prescindirse sin que la participación social ni la vida física se vean amenazadas. Puesto que Vitoria no teoriza sobre el punto, sino únicamente ejemplifica, no podemos ofrecer mucha seguridad en nuestra reconstrucción. Sin embargo, ésta tiene la ventaja de encajar bien con la teoría acerca de la extrema necesidad de que tratamos arriba,⁹² a la vez que ofrece una explicación consistente de por qué los bienes superfluos, cuya “necesidad” es sólo subjetivamente sentida, no están sometidos a los requisitos de establecimiento social del precio que se imponen a los demás. La teoría del precio justo podría enunciarse entonces: en la medida en que la necesidad de un bien se forma socialmente, en esa misma medida su precio ha de formarse socialmente para ser justo.

La necesidad en sentido propio resulta entonces una suerte de coacción padecida por la voluntad de la persona, aunque sea desde las inclinaciones naturales a la conservación de la vida y a la integración social. Por ello la necesidad se encuentra entre los elementos que hacen en cierta manera involuntario el contrato, junto con el temor, el engaño, la violencia y la amenaza. Estas circunstancias dan una posición de fuerza a una de las partes sobre la otra, que debe ser moderada por la referencia (y eventualmente por la intervención) social para evitar que degenera en una transacción injusta. Se mantiene entonces el principio de que a nadie se hace injusticia en una relación en la que participa libremente, siempre que la voluntariedad sea total, esto es, exenta de toda mezcla de involuntario.⁹³

⁹² Esta teoría en Vitoria distingue lo necesario para mantener la vida física, lo necesario para mantener la posición social y lo superfluo. Las cuestiones que se plantean en torno a la limosna, por ejemplo, son del tipo de si ha de darse lo necesario para la posición social a quien le falta lo necesario para la vida, o si ha de darse lo superfluo a quien ve su posición social en peligro.

⁹³ “Respondetur, et dico quod pro solutione hujus sunt tria principia consideranda. Primum, quod volenti non fit injuria quando secluditur fraus et dolus, maxime in rebus temporalibus. Itaque si res non necessariae ad usus humanos vendantur multo plus quam valeant, et emptor volens accipiat et libens, tunc

En ese caso, típicamente el de los bienes superfluos, no ocurre injusticia aunque haya desigualdad en lo intercambiado, y nos encontramos cerca del concepto liberal de una justicia de la transacción mercantil que consiste únicamente en el cumplimiento sin fraude de los términos de un contrato entablado sin violencia, sean éstos cuales fueren.⁹⁴ Vitoria no llega a explicitar este concepto, distinto al de justicia conmutativa que habíamos expuesto arriba, aunque se infiere sin duda de su argumentación.⁹⁵

Hay que afirmar, sin embargo, que la aparición de un segundo concepto de justicia en el mercado que se funda en el libre acuerdo de las partes no es contradictoria con el primer concepto tradicional, consistente en el equilibrio de lo intercambiado, ni supone una excepción al mismo. Por el contrario, se integran bien a partir de la teoría de la voluntariedad del contrato: cuando éste es enteramente voluntario, con ello es justo; cuando no es totalmente voluntario por alguna razón, ha de asegurarse el equilibrio del intercambio a través de la referencia social en la formación del precio.

Podría afirmarse a partir de ahí que ha ocurrido una inversión significativa, al dar entrada a la subjetividad de las partes en el

non est ibi aliquid obnoxium restitutioni quia volenti non fit injuria. Secundum principium est, quod in commutationibus humanis, non sufficit ad justitiam commutativam quod utrinque sit voluntarium simpliciter, sed oportet quod non habeat aliquid admistum de involuntario (...) Unde si quis venderet domum vel timore verberum vel ignorantia vel violentia, contractus ille, licet sit utrinque voluntarius simpliciter, tamen non est justus quia habet admistum (sic) aliquid de involuntario. Tertium principium est: illud quod fit necessitate, licet sit voluntarium simpliciter, habet tamen admistum aliquid de involuntario. Itaque in hujusmodi commutationibus non sufficit quod sit simpliciter voluntarium, sed requiritur quod nulla sit necessitas nec violentia. Aliquis enim coactus necessitate potest simpliciter velle commutare rem aliquam, et tamen habet aliquid de violentia propter necessitatem. Unde si iste necessitate coactus venderet domum vili pretio, emptor non juste emeret." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 5.

⁹⁴ "Respondetur ad hoc concedendo quod recepit plus quam dedit ita quod dedit minus quam accepit. Sed nego quod ibi sit injustum et quod teneatur ad restitutionem, quia nulli fit injuria, cum volenti non fiat injuria. Alius enim dedit voluntarie et accepit iste a voluntario, et ibi nulla est fraus nec violentia nec ignorantia, etc (...) Jam dico quod hoc solum intelligitur, non de rebus necessariis ad usus humanos, sed de rebus pertinentibus ad curiositatem humanam et ornatum." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 7.

⁹⁵ Demetrio Iparraguirre (*Francisco de Vitoria, una teoría social del valor*, pp. 59 ss.) señala que la libertad total en la fijación del precio de bienes superfluos es original de Vitoria y no se encuentra en la escolástica anterior. Lo justifica a partir de la manera misma en que el dominico burgalés la introduce: "Hujus opinionis videtur esse Silvester, ne sim solus, in verbo Emptio, # 9 ubi absolute dicit quod hujusmodi res, seclusis tribus, scilicet dolo, ignorantia et necessitate et timore, qui includitur in necessitate, tantum, inquit, valet res quantum vendi potest." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 7. Yendo al texto correspondiente de la *Summa Silvestrina*, Iparraguirre encuentra que se refiere a todos los bienes, no sólo a los superfluos, y que el contexto de la discusión resulta estrictamente jurídico, de interpretación del *Digestum*, de manera

concepto de justicia, dejando la referencia social para los casos en que no puede asegurarse una libertad completa de los contratantes. Si esto es así, desde el punto de vista teórico han cambiado las prioridades, y el recurso a la formación social del precio puede entenderse más bien como una excepción al derecho subjetivo a la libre contratación (que es parte de la libre disposición de aquellas cosas sobre las cuales tenemos dominio) cuando no se dan las condiciones para que la contratación sea en verdad libre.

Ahora bien, el caso teóricamente “excepcional” puede ser en las situaciones reales el común, si consideramos a la necesidad como causa de involuntariedad. Entonces resultará lógico que el estudio del moralista se concentre en él, y la teoría del precio justo resultante sea social en el sentido antedicho. Y esto ocurre no de manera contingente, como si la necesidad tuviera carácter accidental en la vida humana, sino de manera antropológicamente necesaria, dado que la conservación de la vida y la socialidad constituyen inclinaciones naturales del hombre. Puesto que ambas inclinaciones generan indigencia de ciertos bienes, hay ámbitos de las relaciones mercantiles, los más importantes en realidad, donde las transacciones nunca podrán ser consideradas justas desde el solo acuerdo de las partes contratantes. Lo más cercano que se encuentra en Vitoria a aceptar ese acuerdo como criterio de justicia para los bienes necesarios, es la situación en que hay concurrencia suficiente de compradores y vendedores como para que se forme un precio de mercado fuera del control de ningún agente individual. Entonces es lícito vender y comprar a cuanto se pueda, fiando la justicia sólo al consentimiento de la contraparte, “quia tunc pretium rei omnes sciunt et non dabunt ultra pretium justum.”⁹⁶ Pero para ello ha

que Silvestre Prierias no dice lo mismo que Vitoria (lo que éste tampoco parece ignorar por completo, a la vista de la manera dubitativa en que hace la referencia). Confirma la originalidad por el testimonio de Juan de Salas, jesuita cincuenta años posterior a Vitoria, gran conocedor de la escolástica contemporánea. Salas sostiene la opinión contraria al dominico burgalés. Cita los autores a favor y en contra, y señala que “se atribuye esta opinión a Vitoria”. Puesto que los apuntes de las lecciones no fueron publicados hasta el siglo XX, parece claro que ya en Salamanca a finales del XVI se daba tal posición por original de Vitoria y no de Prierias. El mismo Salas cita al teólogo portugués Rebelo: “Oppositam sententiam communi, adversari et ante Victoriam fuisse inauditam”. (Citas de Salas y Rebelo en Iparraguirre, *op. cit.*, pp. 63 y 64, respectivamente). La distinción fue seguida por los maestros de Salamanca posteriores a Vitoria, bien con la misma opinión o con la contraria.

⁹⁶ *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 5: “... porque entonces todos saben el precio de la cosa, y no darán más allá del precio justo.”

sido necesario imponer una condición (social) de estructura de los mercados.⁹⁷

Una interpretación moral de las transacciones mercantiles en que el punto de partida sea la libertad de las partes contratantes (fundada por tanto en el dominio privado) a la que se van añadiendo grados de necesidad (involuntariedad), no corresponde bien, sin embargo, a la estructura del pensamiento de nuestro autor. Como señalamos al principio de este epígrafe, en la finalidad del acercamiento comercial se encuentra el remedio de una indigencia que, conforme su objeto se aleja de lo necesario “para la vida y usos humanos”, acepta grados crecientes de libertad. Se trata del enfoque inverso al anterior. Desde la finalidad misma del mercado, la indigencia se integra formalmente en la operación comercial; no puede considerarse un accidente suyo.

Así pues, no sólo cabe decir que “estadísticamente” las operaciones mercantiles sobre bienes necesarios para la conservación de la vida o para la participación social, son más importantes que aquellas sobre bienes superfluos. Y que en ello subyace una razón antropológica, pues todos padecen esas mismas indigencias, mientras que no todos sostienen las mismas preferencias respecto a lo superfluo, ni pueden permitirse intentar satisfacerlas hasta que las primeras estén cubiertas. Hay que añadir a todo esto, a partir de la concepción de la transacción comercial como un encuentro de indigencias, una prioridad formal entre las operaciones mercantiles cuando se trata de conocerlas bajo un solo principio para establecer criterios de justicia. Entonces las operaciones sobre bienes necesarios “para la vida y usos humanos” poseen prioridad formal sobre aquellas otras en que se transan bienes superfluos. Por tanto, la intelección de las relaciones

⁹⁷ Lógicamente, esta condición no garantiza por sí sola que nadie irá a la ruina; sólo que eso no le ocurrirá por una decisión individual de otro. El mal tino en los negocios puede conducir a tener que vender barato lo que se compró caro, sin que se violen los requisitos de la justicia, puesto que el precio justo formado por concurrencia es variable: “Quando sunt multi emptores, et aliquis ratione necessitatis vendit merces, potest fieri pretium ex communi aestimatione. Saepe contingit quod aliquis, coactus necessitate, sumit merces a mercatore solvendas in futuro. Fiale cien varas de terciopelo. Postea iste vult illum pannum syricum vendere. Et si esset solum unus mercator qui emet illum ab illo, non ei liceret emere quanto vili pretio potuisset, quia alius est in necessitate et daret vili pretio. Sed quia sunt multi emptores, licite possunt quanto vili pretio poterunt emere illum ab eo, quia utrumque est pretium justum, scilicet sic emere et vendere. Unde si ille habet pannum syricum valentem quingentos aureos quem vult vendere, et sunt mercatores multi, sed inter illos non inveniet pro illo panno syrico nisi tercentos aureos, dico quod illud est justum pretium. Et hoc secluso dolo, quia modus vendendi rem, ut diximus in lectione praecedenti, multum facit ad augendum vel minuendum pretium rei.” *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 4.

mercantiles ha de intentarse a partir de las primeras y no de las segundas, derivando éstas (bienes superfluos) de aquéllas (bienes necesarios) por la adición de circunstancias de libertad, y no al revés por la adición de circunstancias de necesidad.⁹⁸

El bien de la república

La justicia de los precios asegurada por su formación social, da ocasión para discutir el papel que atribuye Vitoria al bien de la república en los intercambios mercantiles. De acuerdo a su teoría política de raíz tomasiana, es claro que el bien común ha de tener prioridad sobre las transacciones privadas, de manera que el derecho subjetivo de contratar libremente se suspende tan pronto como amenace a la sociedad. La apreciación del maestro de Salamanca, sin embargo, es que el comercio resulta en general bueno para la república *ex parte finis*, puesto que ninguna ciudad puede autoabastecerse por entero; entonces los mercaderes ayudan a remediar la escasez.

A este propósito, un giro significativo se aprecia en el comentario a la q. 77, a. 4 (2a. 2ae.) respecto al texto de Santo Tomás, que versa sobre la licitud moral de vender algo más caro de lo que se compró (sobre la licitud del oficio de mercader, en realidad). Mientras el Aquinate, siguiendo a Aristóteles, había concentrado su discusión en el fin que el negociante persigue, distinguiendo los fines honestos del lucro deseado por sí mismo, Vitoria examina diversas prácticas de vender más caro de lo que se compró sólo bajo la perspectiva del bien o mal que se sigue para la república. En todos los casos, la justicia de la transacción interpersonal se supone asegurada en cada momento dentro de la latitud del precio justo. Ello supuesto, ¿cómo se valora, por ejemplo, que alguien compre en

⁹⁸ Hay una razón importante para afirmar que debe preferirse una lectura de Vitoria a partir de las necesidades, en vez de a partir de la libertad de contratación: toda la tradición anterior lo hace invariablemente así, como puede leerse en los lugares mencionados en la nota 87. Si Vitoria hubiera optado por separarse radicalmente de esta tradición, cambiando por entero el punto de vista, hubiera necesitado algo más que la escueta indicación que presentamos en la nota 95. Más sensato resulta leer a Vitoria a partir del pensamiento de las escuelas, que hacerlo a partir de los liberales (perspectiva desde la que enfoca su interpretación Alejandro Chafuén, en *Economía y ética*).

Obviamente, dentro del pensamiento escolástico resulta inaceptable la reducción de todas las formas de indigencia a "preferencias", y su trato indiscriminado a partir de una concepción de la transacción mercantil como encuentro de libertades. En ese caso, el único indicador de la libertad del "encuentro" viene constituido por el consentimiento sin coacción externa, omitiendo precisamente a la necesidad como fuente de involuntariedad, contra lo afirmado de manera explícita por Vitoria.

gran cantidad para vender luego más caro? Depende del efecto que intencionalmente se produzca. Si se trata de elevar los precios corrientes gracias al acaparamiento, el mercader hace un daño al cuerpo al que pertenece, y muchos padecen daño para su lucro. La injusticia es entonces patente, y como amenaza el bien público, requiere una intervención legal.⁹⁹ Pero también puede ocurrir que el mercader esté supliendo con su capacidad de almacenamiento las insuficiencias de los agricultores (y de la ciudad), de forma que con su poder financiero facilite el abastecimiento y produzca un gran bien a la república.¹⁰⁰ Una ganancia por unidad moderada, que no suponga un incremento significativo de los precios, queda perfectamente justificada porque si no la hubiera, no sería servido el bien común.

Bajo este mismo esquema de razonamiento se examinan otras prácticas, como la de los “regatones”, pequeños o medianos intermediarios que compraban directamente a los agricultores y pastores para revender en la ciudad.¹⁰¹ Si facilitan el abastecimiento,

⁹⁹ “Dubitatur quarto, an isto modo liceat emere in magna quantitate ad vendendum carius, vel an sit peccatum; an liceat emere multum triticum ut carius vendam in mense madii vel ut carius vendam cras, porque siempre ganaré en cada hanega un cuartillo de hoy a mañana. Ad hoc distinguendum est. Dupliciter hoc potest contingere. Uno modo, intendendo quod ex tali negotiatione fiant res cariores in republica; et tales gravissime peccant et tenentur satisfacere reipublicae. Primo, hoc est de jure naturali, quia cum sint partes reipublicae et deberent potius juvare rempublicam quam ita graviter vexare et illi injuriam facere, hinc sequitur quod contra jus divinum et naturale faciunt. Et hoc non solum jure divino et naturali est prohibitum, sed etiam multis legibus prohibetur (...) Et tales profecto deberent puniri et cogi ad distrahendum triticum aequo et commodum pretio, et ad sic vendendum illud. Possunt enim hoc juste facere praetores omnino. Ergo et mortaliter peccant et a satisfactione non excusantur. Sed quia aliqui oppositum dicunt, ideo arguitur contra hoc. Quia si isti peccarent, maxime quia nocent reipublicae. Sed hoc non; patet, quia isti sunt partes reipublicae, et lucrum illorum manet in republica, sicut incommodum et nocumentum aliquorum manet in illa. Respondetur quod, licet isti sint partes reipublicae et lucrum eorum maneat in republica, tamen hoc non excusat illos: tum quia injustum est in republica quod multi patiantur jacturam propter lucrum unius. Si enim esset propter lucrum et utilitatem multorum, ut medietas reipublicae, bene esset, sed tamen lucrum istorum non manet in republica ut communiter dividatur, sed solum manet apud ipsos. Tum etiam quia non est bonum reipublicae quod omnia bona veniant ad manus paucorum avarorum. Tum etiam quia injustum est quod cum nocumento tantorum sit lucrum paucorum.” *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 4, 7-8.

¹⁰⁰ “Alio modo hujusmodi negotiationes possunt fieri, non solum sine jactura reipublicae, sed cum magna utilitate reipublicae. Bonum enim est reipublicae quod sint horrea multa plena tritici. Etiam, quia agricolae non possunt totum frumentum conservare, sed necessitate compulsi debent distrahere, et ideo bonum est quod sint qui emant et servant. Et ideo hujusmodi negotiatores non sunt damnandi nisi ex hoc accresceret nocumentum reipublicae, id est nisi ex officio illorum redderetur annona carior.” *In 2a. 2ae.*, q. 74, a. 4, 8.

¹⁰¹ De ellos dicen C. Espejo y J. Paz, *Las antiguas ferias...*, p. 205: “Los regatones (...) concurrían á las ferias de Medina en número mayor que cualesquiera otros agentes de cambio; hacían á las veces oficio de corredores, solían prestar á logro, se entendían con cambios, mercaderes y asentistas; acaparadores en gran-

su actividad es encomiable y su lucro justificado; si establecen una intermediación obligatoria para lucrarse produciendo un alza de precios (por ejemplo, comprando en los caminos la producción que los agricultores traían a la ciudad), cometen una injusticia que debe ser reprimida vigorosamente por el Estado.

Así pues, no sólo la utilidad común de los contratantes sino también la de la ciudad justifica moralmente a la actividad mercantil y al lucro que en ella se obtiene. ¿Cuándo ocurre lo contrario? De manera típica, cuando el precio de algún artículo necesario no se forma socialmente sino que puede establecerlo el vendedor o el comprador a su arbitrio gracias a una posición monopólica u oligopólica. Las prácticas que conducen a destruir un mecanismo de formación social del precio como la concurrencia en el mercado, serán consideradas por Vitoria moralmente malas.¹⁰² Es el caso del acuerdo entre vendedores para eliminar la competencia y mantener el precio a un cierto nivel,¹⁰³ o el de quien acapara toda la mercancía disponible comprándola a un precio más alto del corriente, para luego venderla todavía más cara gracias a la escasez generada por su acaparamiento,¹⁰⁴ e incluso algo parecido a lo que hoy llamaríamos *dumping*, consis-

de y pequeña escala, queridos y odiados á la vez, necesarios y rechazados, su intervención en los precios de los artículos, singularmente en las subsistencias, pesaba tanto, que, no obstante leyes, pragmáticas, cédulas y autos, podían poner en conflicto verdadero a la población aun con el régimen de tasas."

¹⁰² Sigue en esto una tradición antimonopólica unánime en los escolásticos. Cfr. M. Zalba, "El precio legal en los autores escolásticos", pp. 145 ss.

¹⁰³ "Sexta conclusio circa dolos et fraudes est, quod si sit dolus et fraus in statuendo pretium rei, non est justum. Et hic dolus et fraus potest fieri per monopodium ex parte emptoris vel ex parte venditoris. Tunc enim tenetur ad restitutionem vel emens vel vendens qui utitur tali dolo; sicut si v. g. emptores vel venditores convenirent inter se, sicut si dicerent habentes frumentum: nullus nostrum det frumentum nisi pro tanto; vel si emptores inter se convenirent dicentes: nullus nostrum emat rem nisi pro tanto. Hoc non licet facere quia est fraus, et qui faceret teneretur ad restitutionem." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 4. Estos acuerdos de *cartel* operaban de manera estable en muchos lugares durante los años de prosperidad de 1520 a 1540, entre ellos Amberes, el centro comercial del norte de Europa con el que Burgos estaba tan relacionado. La lucha política contra ellos fracasó sistemáticamente, por razón de su gran poder sobre el gobierno local, y por la amenaza de trasladar el negocio a otra parte. Cfr. De Roover, "Monopoly Theory...", pp. 287-288.

¹⁰⁴ "Eodem modo inter fraudes computatur si quis emeret omnes merces; sicut frumentum valet quatuor argenteos, et dat pro illo a cuatro reales y medio porque se lo den todo: est fraus nec postea licet illud carius vendere (...). Octava conclusio: Non licet, ut dixi, congeriem mercium facere ut inde fiat maior quando ex illo eveniret detrimentum reipublicae, ut solet fieri ab istis, que no ha llegado el trigo a la plaza, cuando lo tienen alimpiado. Nihil enim faciunt quam quaerere quo pretio venditur triticum. Dicunt: tribus argenteis cum dimidio. —Adducite mihi, et ego comparabo quatuor argenteis. —Et sic expoliant mercatum a necessario et perdunt alios emptores." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 4.

tente en vender más barato del precio corriente con la intención de dañar a los competidores (y obtener un beneficio posterior).¹⁰⁵

Otra situación distinta es la de encarecimiento del producto como resultado de una escasez que influye en las expectativas de los vendedores, dentro de un mercado con real concurrencia. En su *carta al p. Arcos sobre la licitud del encarecimiento del trigo en tiempos de necesidad*, Vitoria muestra una excelente comprensión del funcionamiento del mercado como mecanismo propiamente social cuando no hay monopolio: puesto que los precios van al alza, quién sea el primero en elevar el suyo resulta algo accidental. Si el comerciante guardara su mercancía en vez de venderla, no detendría con ello la subida del precio, sino que tal vez la agudizaría, así que el alza no depende de él. Actuar de acuerdo a las expectativas razonables debe ser tenido entonces por legítimo, puesto que con ello el mercader se ajusta a un precio socialmente formado, incluso si esa actuación consiste en esperar un precio todavía más alto (supuesto que no es capaz de inducirlo).¹⁰⁶

La legitimación desde el punto de vista de la justicia no modifica el hecho de que estas prácticas de especulación “pasiva”, e

¹⁰⁵ “Dubitatur sexto, an econtrario liceat alicui vendere rem vel triticum vilius quam communiter valet ut non augeatur pretium tritici, id est illa intentione ne alii carius vendant. Valet v. g., modius tritici quatuor argenteis, et aliquis qui habet multum triticum, dice que vale caro, y mandalo pregonar a tres y medio ea intentione ut vilius reddatur, porque se baje. Ego scio quod erat quidam qui sic emebat multum triticum, et postea vilius quam communiter valebat, vendebat illud con intención que se bajase. An hoc liceat. Videtur quod non, quia nocet aliis qui venderent ut communiter valebat. Respondetur quod si faciat bona fide, id est intentione bona proficiendi reipublicae et propter bonum communem multorum, non solum non peccat, sed [est] magna caritas et opus maxime meritorium. —Contra, quia nocet istis. —Dico quod pluribus aliis prodest. Secundo dico, quod si mala intentione faceret et animo nocendi aliis erga quos est male affectus, porque pierdan estos que lo han de vender, jam male faceret et peccaret.” *In 2a. 2ae.*, q. 77. a. 4, 10.

¹⁰⁶ “Pero como suele pasar comúnmente en tales tiempos, que se va encareciendo el trigo poco a poco, que cada semana se sube un real, y v.g. en el mercado pasado valió a xv, en este mercado, sin otro fraude ni dolo, yo que tengo trigo pienso que valdrá a xvi, y que en adelante se encarecerá más, pido por mi trigo a xvi: no sabría por dónde condenar a éste, porque es verisimile que, aunque él no vendiese, los otros lo venderían a xvi, y así ya es precio común; como no condenaríamos al que tiene trigo y no lo quiere vender cuando vale a xv reales, porque piensa que ha de llegar a xviii. Y ser uno el primero que lo encarece, es cosa accidental, porque no es él la causa del encarecimiento, que aunque guardara su trigo en su casa, no dejara de encarecerse, immo por ventura valiera más caro faltando lo suyo. Y ex natura rei es necesario que sea así, que yéndose apocando el trigo y los vendedores, y creciendo las necesidades, ha de crescer el precio. Si estoviese el trigo en manos de uno o de dos solamente, entonces creo yo que no podrían estos venderlo [a] cuanto pudiesen (...) Pero a donde hay muchos vendedores, paresce que el precio se hace de suyo, y pueden cada uno vender a como vale en la plaza.” *Carta al p. Arcos sobre la licitud del encarecimiento...*, p. 172.

incluso la intención que las anima, resultan indudablemente peligrosas de pecado contra la caridad (recuérdese que se trata del trigo, respecto al cual la necesidad fácilmente se acercaba al extremo de amenazar la vida).¹⁰⁷ Por eso el moralista o el confesor deberán aconsejar al mercader que no suba el precio cuanto pueda; pero si ya lo ha hecho, no deben condenarle a restitución.

El riesgo de que ocurran prácticas contra la justicia en el mercado abre la posibilidad de que el Estado intervenga fijando los precios de algunos artículos, para proteger el bien de los compradores que, cuando se trata del pan, el vino o la carne, centrales en la dieta castellana de entonces, coincide con el bien de la república. José Barrientos observa que el profesor de Salamanca sólo considera esa fijación de precios para bienes muy necesarios.¹⁰⁸ Vitoria no es un estatista en materia de precios, que desee un riguroso control legal, por ejemplo para asegurar que todas las transacciones ocurrirán al precio justo. En general, la compraventa a precio distinto al justo es pecado y obliga a restitución, pero no motiva la intervención estatal. Se trata de un mal ético con perjuicio material para la parte que ha recibido menos de lo justo, y con el daño moral correspondiente para quien hizo lo injusto a sabiendas. Sólo en el caso de que el perjuicio posea un alcance colectivo de importancia será precisa la intervención del príncipe. Si se pretendiera regular todos los precios, el resultado sería una ley intolerablemente pesada para la sociedad.¹⁰⁹

De esta manera, la teoría del precio justo no pretende una reducción política de la vida de los mercados, sino sólo orientar a la conciencia moral de los operadores en ellos, aceptando la incertidumbre que introduce el hecho de que la acción mercantil forma parte de la vida moral del hombre. El libre albedrío poseerá así un papel decisivo en la integración entre las finalidades materiales propias de la actividad mercantil y otras finalidades huma-

¹⁰⁷ "Y en verdad que tengo por una gran señal de reprobación, que en un año donde mueren nuestros prójimos y hermanos de hambre, tenga uno intento de hacerse rico." *Carta al p. Arcos sobre la licitud del encarecimiento...*, p. 171.

¹⁰⁸ José Barrientos, *Un siglo de moral económica en Salamanca*, p. 46.

¹⁰⁹ "Alia est quaestio quam movet sanctus Thomas in primo argumento, de vendente vel emente citra vel ultra justum pretium. Respondet quod lex humana non prohibet omnia delicta et mala nec punit, quia cum homines sint valde infirmi, si sic faceret, jam leges essent intolerabiles. Unde si leges humanae non puniunt aliqua mala, non ex hoc dicendum est quod concedunt illa mala, sed bene quod illa permittunt. Lex autem divina omnia mala prohibet nec aliquod permittit. Et ideo licet lex humana non prohibeat omnia mala, sed permittat aliqua, nihilominus tamen qui fecerit aliquod malum et damnum, tenetur secundum legem divinam ad restitutionem." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 8.

nas (como la calidad de las relaciones), que ocurre principalmente a través de la virtud de la justicia.

En la misma virtud se encuentra la clave de integración de esas finalidades materiales entre sí; en otras palabras, se alcanzan a la vez de la mejor manera posible todos los bienes materiales perseguidos por la actividad mercantil si se busca también la justicia, bien propio de la relación interpersonal y del orden social además de virtud personal. Lógicamente, ello requiere haber asumido antes como propias de la actividad mercantil tanto sus finalidades materiales individuales (la ganancia de los mercaderes y la provisión de lo necesario, en ambos casos para la vida buena) como las interpersonales (la común utilidad de las partes contratantes) y políticas (el bienestar material de la república). Pero ése es el enfoque de partida del análisis vitoriano, y lo es necesariamente a partir de su concepción antropológica de la vida moral.

Para el maestro de Salamanca, por tanto, la justicia no quiere dictar condiciones éticas desde afuera de un presunto juego autónomo de los mercados, sino que ha de ponerse en el corazón mismo de ese juego, como la virtud que le permite alcanzar sus fines y ordenarlo efectivamente al despliegue de la vida humana en sociedad.

Cinco órdenes en torno a un problema de ficción, ilusión y conocimiento

Por *Rayda Guzmán**

Resumen

Este artículo pasa revista sobre el status epistemológico de la ilusión y de la ficción planteadas ambas como fundamento de una teoría del conocimiento de corte vitalista. Muestra la relación entre los planteamientos de Friedrich Nietzsche (1844-1900) y Hans Vaihinger (1852-1933), que sostienen la idea —muy contemporánea—, de que el conocimiento no es sólo un proceso cognitivo sino radicalmente biológico como cualquiera de los otros procesos que nos mantienen vivos. Así se llega a la conclusión de remitir, necesariamente, la problemática del conocimiento y de la verdad a una dimensión axiológica, a fin de ir más allá del mero utilitarismo o pragmatismo con el cual han sido calificadas ambas posturas reseñadas en este artículo.

Palabras Claves: Vida, Conocimiento, Valorar, Ficción, Ilusión, Vitalismo, Ficcionalismo, Nietzsche, Vaihinger.

* *Magister* en Filosofía, Universidad Simón Bolívar.

Abstract

FIVE ORDERS ABOUT A PROBLEM OF FICTION, ILLUSION AND KNOWLEDGE

The article revises the epistemological status of illusion and fiction as fundamentals of a vitalist theory of knowledge. It shows the relationship between the positions of Friedrich Nietzsche (1844-1900) and Hans Vaihinger (1852-1933). These authors sustain the -very contemporary- idea that knowledge, akin to any other process that maintains us alive, is radically biological and not only cognitive. The article has the intention of going beyond the mere utilitarianism or pragmatism according to which these postures have been classified. It concludes that the problem of knowledge and truth must be remitted to an axiological dimension.

Key words: Life, Knowledge, Value, Fiction, Illusion, Vitalism, Fictionalism, Nietzsche, Vaihinger.

El primero: vivir y conocer.

Si de comprender al ficcionalismo se trata lo primero que hemos de tener muy en cuenta es la relación entre conocimiento y vida como uno de los aspectos fundamentales. Así mismo esta relación nos permite situarlo con mayor facilidad en el seno de la discusión filosófica contemporánea. Este planteamiento tiene su origen en la tradición iniciada por la protesta del romanticismo contra la ilustración. Sin embargo, y no en balde, desde Nietzsche en adelante, se pone a la vida en escena como instancia definitoria y necesaria para el acto de conocer.

Pero, tomar en cuenta a la vida como fundamento supone que hay que entender que ésta contrapone dos grandes ejes definitorios en el desarrollo de la filosofía, a saber: ser versus devenir, o lo que a nuestros ojos es lo mismo, existencia versus historicidad. Con este cuadro de oposición queremos dejar clara la siguiente postura: el ser como instancia suprema que explica a la realidad por sí misma y desde sí misma no *puede* devenir. En algunos sistemas filosóficos

el devenir es integrado al ser desde el punto de vista de su esencialidad (llámese esta integración lucha de contrarios o dialéctica). De este modo lo que deviene es el ser, pero tomando en cuenta que si no lo hiciera, la identidad entre nómeno y fenómeno será imposible. En este caso el devenir como fuerza negativa del ser, sólo se aparece como negación necesaria para una afirmación posible, incluir dentro de la esencia su negatividad es garantía de la propia identidad. Ahora bien, ¿qué supone oponer a esta identidad, al ser que es inmutable y plena positividad (afirmación), una instancia como el devenir que es mutabilidad pura? Se ha afirmado, con razón, que lo que deviene no es, puesto que lo que cambia no permanece idéntico a ninguna estructura que nos permita identificarlo. La vida como instancia definitoria es devenir, porque ella es cambio, es representación de los fenómenos orgánicos: nacimiento/crecimiento/desarrollo/muerte. Aceptarla es aceptar el devenir. Pero, al hacerlo hay que tener en cuenta el papel que el conocimiento llegará a tener para la vida. No habrá ya más existencia separada ni fin distinto para ninguno de los dos; la una es necesidad pura de un organismo, el otro consecuencia inmediata de esta necesidad; ya Nietzsche lo acotaba de este modo:

“¿Cómo es posible el conocimiento, cuando éste es imposible en el devenir? Como error sobre sí mismo, como voluntad de poder, como voluntad de ilusión.

El devenir considerado como invención, como negación de sí mismo, como superación de sí mismo; no hay sujeto, sino acción, supuestos sentados por la facultad creadora; no hay <causas ni efectos>”¹

De este modo resulta que la relación entre vida y conocimiento se fundamenta en la incorporación del devenir en el ser. Así, el conocimiento no será *un referirse a causas transcendentales, o búsqueda de la verdad*; sino que tendría un carácter *vital*: tender a la interpretación de la realidad en adecuación perfecta con las necesidades vitales (en este caso ‘perfecto’ sugiere eficiencia y economía de fuerzas).

Del mismo modo, al concebir la irrupción de la historicidad en la existencia, tenemos que los procesos de los que damos cuenta estarán atravesados por la temporalidad como instancia que dona sentido y pertinencia (también permanencia) a las cosas. De esta concepción están excluidos todos los intentos de búsqueda de valores

¹VP, N° 609

inmutables. La historicidad será el marco de referencia que hace necesarios nuestros conocimientos en un momento determinado. El devenir histórico (en este caso) dará sentido a una existencia de corte vitalista. Existencia e historicidad no podrán ir de la mano si no se fundamentan , de nuevo, en la idea de que el conocimiento es importante para la vida, que la vida como instancia definitoria de ser necesita del conocer para realizarse.

Con esta posición no pretendo ser excesivamente *vitalista*, pero si pretendo incluir dentro de esta reflexión la necesidad de aceptar que la relación entre el conocimiento y la vida sólo es posible a partir de la inclusión en nuestras categorías de pensamiento, de la historicidad y el devenir. En esta dirección nombraré los intentos filosóficos decimonónicos que reclaman una relación más estrecha y adecuada entre la vida y el conocimiento. Es por ello que se comienza a hablar de hermenéutica y de vitalismo a todas voces (desde Schleirmacher hasta Heidegger); y también, por ello, se comienza definitivamente el rompimiento con el pensamiento de la modernidad (pero por encima de todo, con el proyecto racional de la modernidad).

Ahora bien, si se acepta que entre vida y conocimiento hay una relación necesaria, se acepta al mismo tiempo el carácter efímero del conocimiento con todas sus implicaciones. En este punto haré notar las coincidencias presentes tanto en Nietzsche como en Vaihinger; ambos parten del mismo hecho vital como posibilidad del conocimiento, de otro modo, no se podría explicar la necesaria existencia para la razón, de las ilusiones o engaños y de las ficciones.

El segundo: la ficción.

A mediados del siglo pasado, Nietzsche afirmaba que todas nuestras preocupaciones relativas al saber o la ciencia, carecerían de sentido si se encontraban desligadas de la idea de ser útiles para la vida. Con esta afirmación, no sólo introducía un concepto distinto de los conocidos de vida y de utilidad, sino que, como resultado de la conjunción de ambos conceptos, se produciría la ruptura epistemológica que caracteriza a nuestro siglo, es decir, la pregunta por los efectos prácticos del pensamiento.

En este sentido, Nietzsche plantearía en aquellos *Cinco prólogos para cinco libros no escritos* y, en particular, en el titulado "La verdad

y la mentira en sentido extramoral” (Junio 1873) su concepción del conocimiento, donde enfatiza la incidencia de éste sobre la vida. Luego describirá, en *La Segunda Consideración Intempestiva* (Diciembre 1873), su preocupación por la utilidad de los estudios históricos para la vida, recogiendo en este escrito, no sólo su postura completamente antihistoricista, sino que ya anuncia sus posteriores afirmaciones de corte hermenéutico. Pero en Nietzsche el tránsito de una idea a otra no es tan apresurado y pasa todavía por calles estrechas y sinuosas (calles que no recorreré en este artículo).²

No hay ningún escrito en Nietzsche que defina expresamente este concepto de vida. Si se rastrea su obra se ve que *vida se dice de muchas maneras*, parafraseando a Aristóteles. *Vida* es vida orgánica, pero también vida social (zoon y bios). En este sentido estamos frente a uno de los primeros vitalistas para quien la vida es esencialmente existencia humana, dicho de este modo resulta muy claro. Sin embargo, lo que probablemente resulta más difícil de comprender en su pensamiento sea el cómo amalgamar esta existencia a la que estamos acostumbrados a tratar de manera trascendentalista con una de corte mecanicista o biologicista. Y es que para Nietzsche la existencia no se desliga, en lo absoluto, de sus procesos corporales. La vida humana se diferencia de la de los animales sólo por el modo como su organismo logra la supervivencia. Esto corrobora que nuestro lugar en el mundo no depende de ninguna trascendencia, de ningún más allá. En “La Verdad y la mentira (...)”, ilustra Nietzsche esta situación con gran claridad:

*“En algún rincón apartado del universo titilante que se derrama en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más arrogante y solapado de la ‘historia universal’, pero fue sólo un minuto. El astro se congeló luego de unas cuantas palpitaciones de la naturaleza, y los animales inteligentes tuvieron que morir. Así podrá inventar alguien una fábula, y sin embargo no habría ilustrado suficientemente cuán lamentable, vago y fugaz, cuán carente de fines y caprichoso se muestra el intelecto humano dentro de la naturaleza. Hubo eternidades en las que él no existió; cuando de nuevo él deje de existir, no habrá sucedido nada.”*³

² El papel del conocimiento en relación a la vida, tal como se describe en “La Verdad y la Mentira (...)”, genera la pregunta de *La Segunda Intempestiva* sobre la utilidad de los estudios históricos para la vida, esta relación pone en el tapete la necesidad de definir esa *vida* a la que se hace referencia.

³ VMSE, p. 57

De esta suerte, el valor del conocimiento para la vida tiene importancia solamente desde el punto de vista orgánico. El conocimiento que tomamos tan patéticamente es simplemente el resultado de nuestra adaptación al medio en que vivimos. Frente a este planteamiento, insisto, se desvanecen una serie de pretensiones de corte trascendental que expondré a continuación.

El tercero: ni cielo ni tierra

El hombre en su condición de debilidad frente al mundo *engaña* para sobrevivir; ya que no puede enfrentarse al resto de los animales ni a la naturaleza en una lucha mortal *a cornadas y dentelladas*. Por ello, se vale de su razón (conocimiento) como el órgano encargado de prolongar su existencia. La razón inventa, entonces, situaciones, imágenes, representaciones; aparenta entender al mundo donando sentidos a las cosas. El planteamiento de Nietzsche es tajante en este aspecto: el mundo no es de ninguna manera aquello que se dice de él. *Eso* que se piensa, se hace desde la óptica de la supervivencia, desde la necesidad más elemental. De allí que el fundamento del conocimiento sea el engaño, o sea, la simulación:

*"Ellos están profundamente sumergidos en ilusiones y visiones oníricas, su ojo sólo se desliza por la superficie de las cosas y ve 'formas', sus sensaciones no le conducen por ninguna parte a la verdad sino que se satisfacen con recibir estímulos y, a la vez, jugar un juego de tanteos a la espalda de las cosas."*⁴

Como todos los constructos racionales, son simulacros no hay nada en el mundo humano que pueda ser definido como *verdadero* e incluso como producido por una *voluntad de verdad*. La verdad es simplemente simulación y engaño.

En segundo lugar, esta afirmación lleva a establecer la existencia de una relación entre la simulación como producto particular de cada uno de los individuos y el efecto de ésta sobre la comunidad. Podría decirse que aquello que es convenientemente verdadero para un individuo, no lo sea para el conjunto de individuos que le rodea; en ese caso surge la noción de mentira como no-adecuación a la realidad. Aquí Nietzsche es incisivo al proponer que el valor de la verdad pende de una simple convención social, o sea, del valor asignado por el grupo a ese "juego de tanteos a la espalda de las cosas".

⁴ *Ibid.*, p. 60

En tercer lugar, lo ya expuesto conduce a otro problema: lo forma de expresar esa verdad. El lenguaje, cuyo sentido depende absolutamente de lo *verdadero*, no puede sostenerse en la relatividad de este concepto. Pero, en el sistema de simulación de nuestro conocimiento, el lenguaje es su única expresión; por tanto, ¿tiene el lenguaje el mismo carácter relativo de aquello que expresa? Si así fuera, el acto comunicativo sería prácticamente imposible. Por esta razón, Nietzsche concibe al lenguaje como producto de un proceso muy complejo dado entre un estímulo nervioso y un sonido que se identifica con este estímulo. Así, acordamos el significado de una palabra por necesidad: “¿Qué es una palabra? La imagen sonora de un estímulo nervioso. Pero, sacar conclusiones a partir de un estímulo nervioso hasta una causa fuera de nosotros, es ya el resultado de una aplicación falsa e injustificada del principio de razón”.⁵

De este modo, el conocimiento es despojado de todo carácter trascendental debido al efecto directo que causa la simulación en el acto que nosotros hemos llamado conocimiento y que, en su forma más elaborada, es el lenguaje. Vale decir que éste funciona en el campo de lo simbólico donde las ficcionalidades se palpan y se hacen necesarias.

Vaihinger como heredero directo de estos planteamientos, no sólo se ocupa de la utilidad del conocimiento para la vida, sino que busca los fundamentos de esta utilidad analizando la naturaleza de nuestros constructos racionales, y así encuentra que muchos de ellos son ficticios, pero no por ello menos útiles. Supera los planteamientos de Nietzsche en la medida en que traza una vía de comprensión que eleva a la conciencia fantástica a las regiones fundantes de nuestra experiencia.

Según Vaihinger, el fin del pensamiento es la formación de *realidades* que correspondan con *cierto tipo de realidad*. Sin embargo, la ciencia debe desarrollar estos constructos del modo más objetivo posible eliminando de ellos todo rastro de subjetividad. Vaihinger apunta que esta labor no es fácil y que por ello lo primero que debe hacerse es tratar de definir la validez real en relación a una dirección determinada, es decir al sentido.

⁵ *Ibid.*, p. 61

Ahora bien, es parte de la tendencia natural del ser humano comparar las representaciones con la realidad a fin de liberarlas de la contradicción. Esto supone varios inconvenientes, pues, hay que contar en principio con la imperfección propia de los constructos racionales, los cuales nunca son un reflejo *perfecto* de la realidad debido a que la conciencia siempre toma en cuenta para su elaboración, tanto a la tradición como a las costumbres. Así, a veces las racionalizaciones sobrepasan los límites impuestos por el mismo pensamiento. En muchos casos hay conciencia ello y se acepta porque parece que estas racionalizaciones resultan útiles en tanto versiones que sirven para comprender la realidad. Para Vaihinger existe una fina -finísima- separación entre los fenómenos objetivos y los fenómenos cósmicos; éstos son considerados como el estadio último del desarrollo orgánico y es por ello que no son una copia ordinaria del mundo:

*"Los procesos lógicos son una parte del proceso cósmico y tienen como su más inmediato objeto a la preservación y el enriquecimiento del organismo viviente; ellos deben servir como instrumentos para permitirle lograr una vida más completa, ellos sirven como intermediarios entre los seres vivientes."*⁶

Es importante apreciar el tono de las afirmaciones de Vaihinger en lo que respecta al valor del conocimiento para la vida, que a diferencia del de Nietzsche es mucho más directo, (quizás más al estilo neokantiano) y menos metafórico. Cuando Vaihinger se refiere a la función de los procesos lógicos para los organismos vivientes, se refiere únicamente a los seres humanos. La vida es aquí, vida humana, la vida de la conciencia: tanto individual como social. Esta vida lo único que quiere es preservarse. Vaihinger reduce su planteamiento al valor de los procesos cognoscitivos para la vida y llega a una conclusión bastante interesante: en algunos casos las ideas sobre el mundo son absolutamente compatibles con la realidad inmediata, éstas son las de menos valor, es decir, son referencias primarias, información proveniente de los sentidos y no más. Otras veces, éstas pueden ser contradictorias con la realidad, pero ellas intrínsecamente no lo son, se trata de las semi-ficciones, cuya función es ayudar a soportar ciertas situaciones que la realidad obliga a aceptar y que el entendimiento sólo puede

⁶ POAI p. 16. "Logical processes are a part of the cosmic process and have as their more immediate object the preservation and enrichment of the life organism; they should serve as instruments for enabling them to attain to a more complete life; they serve as intermediaries between living beings".

interpretar limitadamente. Finalmente están las ficciones propiamente dichas, que son contradictorias con el mundo y también consigo mismas, pero con ellas el conocimiento pretende explicaciones más duraderas y por tanto más útiles, de este modo se niega a preguntarse por su verdad o falsedad; al cabo le deja a la historia o la lógica que decida sobre ello, siempre y cuando ya no resulten útiles para explicar o resolver una situación límite.

Así pues, tanto para Nietzsche como para Vaihinger, la *vida* es el fenómeno clave para la comprensión del problema del conocimiento. La vida humana no es otra cosa que el fino tejido producido por las conceptualizaciones sobre la realidad. La realidad objetiva y la verdad que la acompaña son dejadas de lado para darle paso al engaño, la ilusión y la ficción.

El cuarto: la problemática filosófica, propiamente dicha.

Resulta indispensable para los fines heurísticos de la presente exposición, detenerse en el concepto de conocimiento usado. He relacionado al conocimiento con la vida, y desde allí las posiciones complementarias que sostienen sobre este aspecto Nietzsche y Vaihinger.

En principio, cuando se habla de conocimiento se deben entender simultáneamente dos cosas distintas y esto acarrea confusión; pues, se trata de una técnica para la comprobación de un objeto cualquiera (proceso) y a la vez, es también el nombre dado a la posesión de semejante técnica (resultado). Estas técnicas de comprobación apuntan a la descripción, el cálculo o la previsión controlables en relación a un objeto. Por su parte, el objeto puede ser cualquier entidad, hecho, cosa, realidad o propiedad que pueda ser sometido a tal procedimiento.

Si se repara detenidamente en esta definición se percibe que detrás de este proceso siempre se supone a un agente que lo ejecuta. Este agente, por supuesto, ha de tener unas características determinadas. Por otra parte, el proceso describe, calcula o prevé algo, al mundo, un qué pasivo donde recae la acción del agente. Finalmente, este proceso entre agente y paciente debe darse en un contexto que genera por sí mismo un haz de relaciones que abarca y es definido globalmente con el nombre de mundo. De este modo el conocimiento no es un hecho aislado y brinda, en tanto concepto, una vía alternativa para comprender esa interacción entre

hombre y mundo y así justificar los nuevos mapas que aparecen en la cartografía contemporánea de la razón.

Desde la óptica del vitalismo nietzscheano, el conocimiento es un proceso más de las funciones corporales. Con ello se pretende desmitificar el lugar que hasta ahora ha ocupado este fenómeno en nuestra cultura occidental: todo lo que sea logrado por la vía racional es aceptado como el producto de un proceder que por definición busca la verdad. Los modelos de pensamiento más dominantes y por ende más populares son trascendentalistas e idealistas, ergo, la verdad como producto del conocer y el conocer mismo son depurados de sus contenidos experienciales, descritos como unos procesos calculables, inteligibles y sobre todo, no problemáticos ni contradictorios.

Empero, el panorama exployado por el fenómeno del conocer no es tan grato ni tan coherente. Nietzsche confiesa -con ironía y con razón- no saber de dónde viene el instinto por la verdad para así poder exponer su propio concepto de conocimiento y sus implicaciones:

“Nosotros todavía no sabemos de dónde procede el instinto por la verdad, pues hasta ahora sólo hemos escuchado de la obligación que plantea la sociedad para existir: ser verdadero; es decir, usar las metáforas habituales, por consiguiente, expresado moralmente: la obligación de mentir de acuerdo a una convención sólida, mentir en un estilo obligante para todos, al modo de rebaños”.⁷

Es por ello que, si acaso se pudiera identificar en la verdad un impulso, un instinto propio y constitutivo de la especie humana, se tendría entonces el derecho de hablar de la verdad de modo trascendental. Evidentemente, tal instinto no existe. De lo que se puede hacer depender al conocimiento es de la necesidad de permanecer vivo, tanto individualmente como socialmente: Nietzsche equipara a este instinto con el instinto de supervivencia.

Como el conocimiento no es más que una convención socialmente aceptada se trata a lo sumo, de disponer, con criterio de utilidad, de las mismas construcciones racionales para todos por igual. El entramado social es posible porque podemos entendernos mutuamente. La base de este entendimiento necesario es facilitar

⁷VMSE, p. 65

la cohesión. Nietzsche no cree, como los ilustrados, en el carácter liberador del conocimiento; por el contrario, éste es un arma, la más poderosa, de represión —¿cohesión?— social.

El planteamiento nietzscheano concibe al fenómeno cognoscitivo como una función biológica propia de los seres humanos, utilitaria en su totalidad, o sea, pragmática. Desde este punto de vista, será bastante fácil hacer de este fenómeno el más relevante de nuestra existencia; pero, Nietzsche parece tomar precauciones en torno a ello y por esa razón sitúa a los conceptos en el mismo plano de las imaginaciones, y no se contenta con haberlos despojado de su carácter trascendentalista y liberador:

“Ahora en tanto ser ‘racional’, él coloca su actuar bajo el dominio de las abstracciones; él ya no tolera ser arrastrado por las impresiones súbitas, por las intuiciones; él generaliza todas estas impresiones primero en conceptos más fríos y más descoloridos, para atar luego a ellos el vehículo de su actuar y de su vida. Todo lo que distingue al hombre del animal depende de estas capacidades para diluir las metáforas vivaces en un esquema, por lo tanto, en disolver una imagen en un concepto.”⁸

El camino recorrido de la imagen al concepto deja ver la banalidad de los procesos de conocimiento. El conocer es el eslabón último de una cadena de errores de la percepción, los cuales, debido a este ritmo, van presentándose cada vez más como necesarios, familiares e imprescindibles. Si cada concepto, cada juicio es producto de “el desatender a lo individual y lo real”; y la naturaleza que “no conoce ninguna forma ni concepto y, por consiguiente, tampoco ningún género, sino sólo una X inaccesible e indefinible para nosotros”⁹ es el telón de fondo donde se reflejan todas las percepciones; entonces es por ello que el conocimiento no es un fenómeno que compone al mundo de la manera más perfecta posible, que comprende e incluso, que verifica y equipara realidades. Toda prueba, todo proceso de verificación tiene sus raíces en el mismo sistema que ha inventado un concepto y que, como dice Nietzsche, ha inventado con ello su prueba: no tiene gracia esconder algo en un sitio para luego regresar a buscarlo donde lo escondimos y , sorprendidos, exclamar que lo hemos hallado.

⁸ *Ibidem.*

⁹ *Ibid.*, p. 64

Por último, si bien el conocimiento posee un carácter biologicista y social (utilitario por ambas razones) debe entenderse también que lo logrado cada vez no es un producto acabado de un proceso que persigue su perfección en cada paso; antes bien, Nietzsche advierte todo lo contrario: “Conocerás siempre referirse a algo pretérito: es fundamentalmente un ‘regresus in infinitum’. Lo que nos lleva a detenernos (en una imaginada causa primera, en un absoluto, etc.) es la pereza, la fatiga”¹⁰

Desde esta perspectiva se puede sostener que el conocimiento es ficticio; siempre y cuando se entienda por ficción aquellos constructos racionales que se sabe son verdades necesarias, aunque, se tenga conciencia de su falsedad sin dudar por ello de su utilidad.

El vitalismo presente en este planteamiento se aprecia claramente en el hecho de que el proceso del conocimiento produce ficciones, pues ellas se adaptan fácilmente a los requerimientos del ser humano quien, como ser vivo al tener que sostener una lucha por la existencia con los demás animales, se confió al órgano que tenía más desarrollado, o sea a su razón. Pero, lo único que su razón le ofrecía como sistema de defensa era una tergiversada comprensión del mundo que siempre lo ha supuesto como centro del universo.

Por su parte, el ficcionalismo vaihingeriano considera —al igual que Nietzsche— al conocimiento como una función orgánica intencionada. Sostiene Vaihinger que la *psique* es el todo orgánico de las llamadas acciones y reacciones mentales, esta concepción nos sitúa en un plano en el cual la vida orgánica tiene preponderancia absoluta¹¹. El pensamiento es una función de esta *psique* que no puede separarse del material que le brinda la experiencia, tal como afirmaba Kant. Sin embargo, este material se deposita en el propio cuerpo que lo percibe y lo elabora según su naturaleza, y al igual que las acciones y las reacciones físicas, este material es incidental puesto que es el resultado —con compulsiva regularidad— de las condiciones y causas del propio organismo (cuerpo).

¹⁰VP, n° 567

¹¹ A diferencia de las concepciones idealistas del conocimiento.

Pero, si el pensamiento es una función orgánica y no una reacción física, se dice entonces que las funciones orgánicas son mucho más conformes al mundo de los fenómenos externos que las acciones y reacciones. Lo que se quiere inferir de esto es que la esfera corporal lo que busca es adaptarse al medio que la rodea y para ello usa a su organismo y sus acciones y reacciones; teniendo como consecuencia que todo lo que se hace está marcado por la utilidad que eso tiene, a fin de lograr aprovechar aquello que conviene del mundo, o rechazar lo que parece dañino:

"Todos los procesos síquicos son 'útiles' en el sentido mencionado; sobretodo los así llamados procesos teóricos de apercepción. El pensamiento científico consta de estos procesos de apercepción y es por ello considerado desde el punto de vista de una función orgánica".¹²

La idea de utilidad es lo que hace afirmar a Vaihinger que el pensamiento es de índole orgánica: ¿para qué, si no, pensar? El pensamiento como función orgánica, al igual que el resto de ellas - desde las más elementales a las más complejas- moldea, digiere, asimila los estímulos del mundo exterior:

"(...) la conciencia no recibe estímulos externos sin moldearse a ellos de acuerdo a su propia naturaleza. La psiquis es, entonces, 'una fuerza orgánica formativa' que cambia independientemente aquello de lo que se ha apropiado, y puede adaptar los elementos externos a sus propios requerimientos tan fácil como ella misma se adapta a lo nuevo."¹³

Por ello la *psique* es considerada como una fuerza conformadora, creadora, ya que no se trata solamente de digerir sin distinguir aquello que se nos aparece como novedad en el mundo, sino que según la aparición de los fenómenos, ella crea formas nuevas de asimilación. De este modo, dice Vaihinger, la *psique* no es sólo apropiativa sino también asimilativa y creadora.

¹² POAI, p. 1: "All psychical processes are <useful> in the sense mentioned; above all the so-called theoretical processes of apperception. Scientific thought consist in such apperception-processes and is therefore to be considered from the point of view of an organic function."

¹³ *Ibid.*, p. 2 "(...) consciousness receives no external stimulus without moulding it according to its own nature. The psyche then is 'an organic formative force', which independently changes what has been appropriated, and can adapt foreign elements to its own requirements as easily as it adapts itself to what is new."

¹⁴ *Ibidem*: "Logical thought, with which we are especially concerned here, is an

Todo organismo viviente a medida que va creciendo, va desarrollando sus propios órganos en virtud de su constitución y de su necesidad de adaptación al mundo. En el caso de la *psique* ella debe crear un tipo muy especial de órganos; por ello aparecen las formas de la percepción y del pensamiento, los conceptos y los constructos lógicos: “El pensamiento lógico, el cual nos concierne especialmente aquí, es una apropiación del mundo exterior, una útil elaboración orgánica del material de la sensación. El pensamiento lógico es, entonces, una función orgánica de la *psiquis*.”¹⁴ El conocimiento, además de ser una función orgánica, respondiendo con ello a necesidades que vienen de la vida en sentido puramente biológico, tiene un fin determinado: no hay conocimiento sin un fin. Ahora bien, no se trata de afirmar con ello una teleología de corte idealista, o sea, concebir el conocimiento como fin en sí mismo, sino, antes bien, concebir como propósito del conocimiento el poder cambiar y elaborar el material que viene de la percepción a fin de convertirlo en ideas —conceptos lógicos que tengan cierta coherencia entre ellos— para que pueda dar una imagen clara del mundo, y tal como dice Vaihinger, se pueda a través del pensamiento, vestir al mundo de objetividad.

De este modo el pensamiento asimila al mundo exterior y lo explica en función a una intención completamente utilitaria (entender lo que nos rodea). Puede acontecer, como de hecho sucede, que se ignore deliberadamente un pedazo de realidad por ser absolutamente banal y prescindible (según sea el juicio):

*“ Si las sensaciones son el punto de partida de toda actividad lógica y al mismo tiempo el término al cual se debe regresar, si hacen posible el control (...), entonces el propósito del pensamiento debe ser definido como la elaboración y el ajuste del material de la experiencia para lograr una experiencia sensitiva de vida más completa y más rica”*¹⁵

active appropriation of the outer world, a useful organic elaboration of the material of sensation. Logical thought is therefore an organic function of the psyche.”

¹⁵ *Ibid.*, p. 6 :“If sensations are the starting point of all logical activity and at the same time the terminus to which they must run, if only to render control possible (...), then the purpose of thought may be defined as the elaboration and adjustment of the material of sensation for the attainment of a richer and fuller sensational life of experience.”

Así plantea Vaihinger el problema de la adecuación entre pensamiento y objeto : las formas elaboradas para comprender dan cuenta de lo comprendido, van y vienen de la experiencia. La ficción es su modo, lo que es imaginado del mundo es sencillamente fantástico, nada puede hablar de la realidad de los pensamientos hasta que ellos toquen lo real y se demuestre que allí existe (o por lo menos que haya una coherencia otorgadora de razonabilidad o utilidad) ; es decir, que entrañe la comprensión —en cada caso— de los fenómenos. Al no existir una realidad trascendente, entonces la coincidencia exacta, universal y absoluta entre los conceptos y la experiencia no existe; eso hace suponer que los conceptos elaborados son perfectibles puesto que no son representación fiel de lo real, de allí se sigue que esa representación es meramente de orden funcional. Así mismo, son individuales porque son procesos orgánicos, y éstos necesariamente se realizan de un modo único, sea para un individuo o sociedad. Considerado así, lo que identifica al saber con la verdad y a lo verdadero con lo bueno, ha desaparecido.

Vaihinger, al igual que Nietzsche, nos conduce hacia una concepción del conocimiento que duda del valor de la verdad como fin último en este proceso, con la intención de rescatar y reconocer al 'proceso entero del conocer humano' y no sólo a sus 'productos'. Por otra parte, la existencia humana es lo determinante para el pensamiento y sus constructos racionales, no al revés; y reconoce también la dimensión consensual del conocer, pues los conceptos, las ideas, los principios son aceptados por una comunidad en función de sus intereses reales, o sea, de su supervivencia (utilidad).

Lo quinto: la conclusión es valoración

Ahora bien, llegados a este punto considero importante volver sobre la necesidad que el conocimiento tiene del engaño, según Nietzsche, y de las ficciones, según Vaihinger. El conocer es un proceso *torpe* que siempre tiene la pretensión de llegar a una *verdad* que le permita *apropiarse* del mundo. Si acaso esta verdad llega a ser probadamente falsa en otro contexto, eso no le resta la utilidad que tuvo en su momento, la historia de la ciencia está plagada de estas situaciones. Cuando Nietzsche plantea la necesidad de comprender que el conocimiento está impregnado de valores llega hasta el punto de afirmar que ninguna actividad humana está exenta del valorar. Entonces, no hay modo de calificar, con la intención que sea, una cosa de mentira o verdad, engaño, ilusión. El conocimiento -tan frágil como es- no se desarrolla de acuerdo a

las valoraciones dadas a cada uno de estos polos, sólo elabora consecuentemente el material que necesita su organismo para vivir. En este caso, cuando Nietzsche declara la 'muerte de Dios' (que es también la muerte del hombre) o la existencia de un 'Suprahombre'¹⁶ (en consecuencia de lo anterior) lo hace tomando en cuenta el contenido axiológico que llevan estos supuestos si ellos fueran aceptados como categorías válidas para el ejercicio de nuestro conocimiento: nuestra existencia cambiaría radicalmente, pues al tratarse de un fenómeno orgánico, podría suceder lo mismo que al variar nuestros hábitos alimenticios o nuestro régimen de ejercicios.

En cambio, para Vaihinger, su perspectiva epistemológica no reporta ningún problema axiológico. En principio considera, al igual que Nietzsche, que la vida es el punto de partida para comprender al conocimiento como proceso orgánico; pero, no pretende enfrentarse con la tradición proclamando la muerte de los sistemas que se oponen a esta concepción. Cree que el problema de la ficción es uno en el cual hay que reparar para reconocer todo el impacto que tiene para la vida humana la función cognoscitiva. Este reconocimiento de la importancia de las ficciones hace posible además, puntualizar el verdadero papel de las hipótesis, las teorías, los principios y todos los demás constructos racionales.

Para terminar sostengo que Nietzsche, al igual que Vaihinger, tratan de esclarecer el sentido de la realidad como producto del 'natural' proceso de conocimiento humano; pero, sobretudo, denuncian la confusión de términos implícita en el uso del concepto (sea por el desconocimiento deliberado de la dimensión axiológica del conocimiento o sea por la ignorancia del carácter pragmático del conocimiento y sus productos). Mi conclusión es que partiendo de ambas posturas, se puede comprender la actual discusión sobre la deconstrucción de la metafísica, pues básicamente con ella lo que se intenta es prescindir de los esquemas que diferencian entre realidad empírica y realidad trascendental.

¹⁶ *Übermensch*

BIBLIOGRAFIA Y ABREVIATURAS

NIETZSCHE Friedrich: *Untimely Meditations, 'Texts in German Philosophy'*, 1ª edición, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, Trad. R .J. Hollingdale.(CI)

_____: "La Verdad y la Mentira en Sentido Extramoral", *Revista Venezolana de Filosofía*, N° 24, Sartenejas, USB, Trad. José Jara G. (VMSE)

_____: *La Ciencia Jovial (Gaya Sciencia)*, 1ª edición, Caracas, Monte Ávila, 1985, Trad. José Jara García.(CJ)

_____: *The Will to Power, 'A Vintage Giant'*, New York, Vintage Books, 1968, Trad. Walter Kaufmann & R.J. Hollingdale. (VPK) (Las versiones en español de estas citas son traducciones propias)

VAIHINGER Hans: *The Philosophy of 'As if'. A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*. Edic. London. Routledge & Kegan. 1965. Trad. C.K.Ogden (POAI) (Las versiones en español de estas citas son traducciones propias)

COMUNICACIONES

Desintegración social y desafíos ético-políticos para la Venezuela del por-hacer^a

Por Javier B. Seoane C.*

I

La teoría social contemporánea surgió en una época marcada por grandes cambios sociohistóricos. Para dar cuenta de ellos la filosofía social clásica era insuficiente, cuestión que Marx y Comte hicieron manifiesta —el primero en su onceava tesis sobre Feuerbach y el segundo en su anuncio del advenimiento del estadio positivo y negación del metafísico. La filosofía se había vuelto interpretación abstracta, pero lo que se precisaba era una herramienta teórica que orientara el cambio social. La nueva teoría social quería explicar los fenómenos concretos que ocurrían y a la vez poder intervenir en el mundo transformándolo. En este sentido, la teoría social es objetivación del espíritu de la modernidad por antonomasia: su objetivo es ofrecer una mapa para construir la sociedad racional de un modo científico.

¿Qué problemas observaron los primeros teóricos sociales que se abocaron a tan digna tarea? La respuesta a esta interrogante, y su ulterior nexa con el problema ético en la actualidad, pasa por sintetizar brevemente las propuestas de los autores clásicos.¹ De

a Ponencia leída en el marco del seminario que el Dr. Enrique Dussel dictara en el Postgrado en Filosofía de la Universidad de los Andes.

* Magister en Filosofía (USB), Investigador del Centro de Estudios Filosóficos y Profesor de la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello y de la Escuela de Sociología de la Universidad Central de Venezuela.

¹ "Los clásicos son productos de la investigación a los que se les concede un rango privilegiado frente a las investigaciones contemporáneas del mismo campo. El concepto de rango privilegiado significa que los científicos contemporáneos dedicados a esa disciplina creen que entendiendo dichas obras anteriores pueden aprender de su campo de investigación tanto como puedan aprender de la obra de sus propios contemporáneos." (Jeffrey C. Alexander: "La centralidad de los clásicos" en Anthony Giddens, Jonathan Turner et al: *La teoría social, hoy*, Alianza editorial, Madrid, 1987, p. 23) La existencia de autores clásicos es típica de las ciencias sociales, y refiere a que los problemas y modos de investigación planteados por esos autores conservan vigencia en la actualidad.

allí se derivará la actualidad de sus planteamientos y lo que hoy nos sugiere en relación con el problema que nos atañe. Resumiremos pues, lo que desde nuestro punto de vista es el nudo problemático que queremos discutir en Karl Marx (1818-1883), Émile Durkheim (1858-1917), Max Weber (1864-1920) y otros contemporáneos suyos.

La condición alienante de las sociedades contemporáneas, y su reproducción social por medio de la conciencia ideológica, señala el punto que queremos poner de relieve en Marx. Como se sabe, esta condición no es estrictamente psicológica sino que sus bases han de ser analizadas por la situación irracional de las sociedades modernas. Éstas, que Marx denomina bajo el término capitalismo, se caracterizan por la escisión de los hombres entre sí y de la sociedad en clases. Tal escisión supone desde el mismo principio el ejercicio de la dominación que, en la época moderna, pasa a ser cada vez más encubierta por efectos del perfeccionamiento de los mecanismos de ideologización, los cuales, y para decirlo con Marcuse, se vuelven invisibles, cómodos y técnicos.

Este concepto de ideología es clave para la teoría marxiana y para el análisis posterior que pensamos emprender. Al final del primer manuscrito de 1844, Marx expresa que el no-trabajador hace contra el trabajador todo lo que éste hace contra sí.² Como en la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel, el esclavo hace contra sí todo lo que el amo hace contra él. Ahora bien, si el hombre alienado lo es en tanto que él se aliena, y no tan sólo porque una fuerza externa lo aliene, cabe preguntarse, ¿cómo es posible que el hombre mutile sus propias posibilidades de ser-hacer? Siguiendo en parte la dialéctica del amo y el esclavo, aquí hay claramente tres opciones de respuesta, a saber:

1) El individuo se deja esclavizar ante el miedo de perder la vida o sufrir dolor al enfrentar el poder del amo. Éste tiene una fuerza tal que le permite infligir daño al individuo que se esclaviza. Esta opción descansa en una razón de autoconservación.

2) El individuo esclavizado desconoce su situación esclavizante y por lo tanto, o se considera libre, pues no se percibe como sufriente de esclavitud, o considera que el destino de la existencia es así, pues se percibe sufriente pero sin solución *motu proprio* a su

² Cfr. MARX, K.: "Manuscritos económico-filosóficos de 1844" en *Escritos económicos varios* (con F. Engels), Grijalbo, México, 1975, p. 72.

situación. El punto aquí se centra en una falsa conciencia del esclavo, cuestión no presente en la primera opción.

3) El individuo esclavizado tiene conciencia de su esclavitud pero la acepta por sentirse cómodo en la misma. Se trata de una conciencia que rehúsa la libertad. Esta opción hay que considerarla si no queremos caer en una propuesta de tipo metafísico que establezca al hombre como ser cuya acción está motorizada por la busca de la libertad. Por supuesto, en esta tercera opción nos apartamos claramente de la filosofía hegeliana y, a nuestro parecer, también de los planteamientos marxianos que postulan la acción revolucionaria una vez que se presentan las condiciones objetivas, entre las que se incluyen la conciencia del sujeto revolucionario de su situación alienada.

Afirmamos que estas opciones no se excluyen unas a otras. En Marx se contempla tanto la primera³ como la segunda. La primera sería la históricamente originaria: los hombres se habrían alienado por temor a aquellos que le imponían su voluntad por la fuerza. Por supuesto, la voluntad de los dominadores no se puede entender desde un punto de vista idealizado, quizá romántico, del individuo libre. Los dominadores están a su vez condicionados por el principio de autoconservación e imponen su decisión por efectos de algún tipo de poder (fuerza física, fuerza tecnológica, etc.). La segunda opción, la de la falsa conciencia, que Marx llama en sus primeros escritos "ideología", se daría una vez que los dominadores están asentados en un poder institucionalizado. Desde este poder sostienen unos mecanismos de dominación represiva e ideológica. La dominación represiva se centra en tener la capacidad de acciones coercitivas para restablecer el orden social una vez perdido circunstancialmente. La segunda, la dominación ideológica, es la garante de sostener el orden social⁴: consiste en transmitir a los miembros de

³ Cfr. Toda la sección séptima del tomo primero de *El capital* referida a la "acumulación originaria del capital". Allí queda manifiesto que la expropiación se da contra la voluntad de los pequeños propietarios de tierras que, sin embargo, ceden por temor al poder de los expropiadores.

⁴ Sin duda el lector informado sabrá que partimos de la distinción analítica de Louis Althusser entre "aparatos represivos del Estado" y "aparatos ideológicos del Estado". Y atendiendo al pensamiento de Althusser tanto como a nuestro entender, es menester decir que tal distinción, como toda distinción analítica, es fundamentalmente abstracta: no hay aparatos represivos puros ni aparatos ideológicos puros. Para ello, valga la siguiente cita de Althusser: "Todos los aparatos del estado funcionan a la vez mediante la represión y la ideología, con la diferencia que el aparato (represivo) del estado funciona de modo preponderante mediante la represión mientras que los aparatos ideológicos del estado funcionan sobre todo mediante la ideología." (*La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones pasado y presente, 13ª edic., México, 1983, p. 113) Aceptar la distinción althusseriana no nos hace copartícipes de sus planteamientos estructuralistas, muy especialmente en lo atinente a la materia antropológica.

la sociedad, en especial a los miembros dominados, una concepción del mundo que armonice los intereses particulares de los ostentadores del aparataje institucional con los intereses universales societales, cuestión que se logra por medio del establecimiento de una "concepción de mundo" (*Weltanschauung*) en la que esos intereses particulares aparecen como universales. Esta segunda opción es históricamente posterior a la primera.

Finalmente, la tercera opción, la no contemplada por Marx, estaría acorde con el desarrollo de las nuevas tecnologías, especialmente las massmediáticas, y las ciencias behavioristas aplicadas a ellas. Con este arsenal de conocimientos y técnicas se habría logrado socializar en un alto grado a los individuos en los "valores" de la sociedad de consumo y el *American way of life*. Esta tesis, algo dura, es la sustentada por Marcuse en *El hombre unidimensional*. Según ella, el hombre se habría integrado plenamente a la sociedad establecida perdiendo sus facultades reflexivas y críticas. Así, occidente se habría transformado gradualmente en el mundo feliz de Huxley. Si bien pensamos que la cuestión no es tan radical, sí hay referentes empíricos que dan cuenta de las motivaciones integradoras de los distintos grupos sociales y, en particular, de los grupos excluidos.⁵ Las demandas de la mayoría de estos son por mantener o acceder a un estándar de vida marcado por el consumo. Con ello rescatamos parte de la tesis marcusiana, al menos en lo que atañe a la entronización de las necesidades del sistema en el individuo promedio.

Subyace a esta tercera forma el problema de la racionalidad como ideología. La falsa conciencia habría evolucionado como una hechura de procesos técnico-científicos. Asunto tratado ampliamente en los textos de la Escuela de Frankfurt, encontramos su génesis explícita en los planteamientos de Max Weber. Según este autor, y en referencia a las hechuras del capitalismo,

*"Lo que en definitiva creó el capitalismo fue la empresa duradera y racional, la contabilidad racional, la técnica racional, el Derecho racional; a todo esto había de añadir la ideología racional, la racionalización de la vida, la ética racional en la economía."*⁶

⁵ Como expondremos en la última parte de esta ponencia, la orientación de los grupos excluidos de la sociedad de consumo no es ya contracultural (como en los sesenta) sino más bien una lucha por la integración, la inclusión.

⁶ WEBER, Max: *Historia económica general*, F.C.E., México, 1977, p. 298 (resaltados del propio autor).

Por decirlo con el léxico de la tradición Husserl-Schütz-Habermas: el mundo de la vida es colonizado por el sistema racionalizado, o en otros términos, las relaciones sociales son penetradas por un tipo de racionalidad cuyos fines son básicamente instrumentales (dinero, posesiones materiales, etcétera) y en la cual la acción consiste en buscar los medios más adecuados para satisfacer esos fines. El sentido de la vida se seculariza instrumentalizándose y la discusión en torno a los fines morales queda relegada a plato de segunda mesa. Esto se aprecia claramente en los imperativos de la economía de libre mercado, pero también en el resto de las relaciones: cada vez más los matrimonios se realizan por conveniencias económicas, políticas o sociales; las amistades y demás asociaciones sufren la misma conducción. Por otro lado, y debido a estos procesos de racionalización de la vida, el sistema social, económico y político termina invadiendo los espacios otrora privados. La empresa consume la mayor parte del tiempo y los medios de comunicación tecnológicos invaden nuestro propio dormitorio. En síntesis, la razón instrumental desaloja los espacios en donde antes se realizaba la afectividad humana. El proceso adquiere sedimentación cuando este mundo llega a ser concebido como “natural” y reproducido diariamente por los actores, todo ello logrado a través de los procesos de socialización altamente tecnificados.

Max Weber representó esta formalización de la vida social como una gran “jaula de hierro”, en la que los hombres se habían insertado quedando apresados dentro de la misma. La modernidad, y sus consecuentes procesos de modernización tecnológica, sería un desencantamiento de la naturaleza al hacer de ella un objeto de manipulación para transformar la inhóspita naturaleza en cálido hogar para el hombre, pero también un desencantamiento del mundo al desplazar las relaciones afectivas a un segundo plano y al haber suprimido gradualmente los imaginarios mágico-religiosos tradicionales del colectivo. En el marco de este ideal es que emerge y se consolida la racionalidad instrumental.

Ahora bien, la racionalidad instrumental se presenta socialmente, acorde con los intereses de las relaciones de dominación, como *la* racionalidad. Y es aquí donde viene a colación el que este tipo de racionalidad se convierta en ideológica. Considerada desde el mito modernista del Progreso, la tecnología deja de ser instrumento neutral para hacerse un fin en sí misma a la par que

funcional al gran capital. Lo importante desde esta perspectiva es el desarrollo tecno-industrial, el aumento de la productividad, dejando en tinieblas la verdad de que esa productividad —objetivada en bólidos, misiles, refugios nucleares estilo Luis XVI, tabacos marca Lewinsky, etcétera— es autodestructiva y por ende irracional. No obstante, produce excelentes dividendos al incrementar el consumo conspicuo. Es, en pocas palabras, una racionalidad irracional.

Así las cosas, el discurso ideológico se enmascara bajo la ciencia y la técnica. La neutralidad axiológica, proclamada como principio ético de éstas, se vuelve axiológicamente reproductora del orden de cosas dado. El conocimiento científico en su versión positivista es el arma de la racionalidad instrumental. En este sentido, las ciencias naturales estarían encaminadas hacia el dominio de la naturaleza exterior, en tanto que las ciencias sociales o humanas estarían abocadas al ejercicio del dominio sobre la naturaleza interior (humana). De hecho, ya desde la física social (sociología) de Comte este primado es evidente. La finalidad de ésta era descubrir las “leyes naturales” que regían el mundo de los hombres, para que así los “ingenieros sociales” con esos conocimientos pudieran diseccionar el cuerpo social y **poner orden** en el mismo.

Siguiendo a Habermas⁷, las ciencias sociales se convierten en plusvalía relativa. En ellas, el individuo y su conducta son analizados de modo terapéutico⁸ como adaptación de la persona a la institucionalidad establecida. La sociología y la psicología behavioristas, estudiando la opinión pública, los mercados y las relaciones laborales acríticamente, aplicando su saber en el Departamento de Relaciones Humanas, se vuelven tecnología ideológico-conservadora⁹ de la “naranja mecánica” que impera como ordenamiento social. Es este saber, fusionado a los procesos de racionalización instrumental y desencantamiento del mundo descritos por Weber, un saber y procesos orientados por la lógica de la dominación capitalista.

Sin duda, la metáfora de la “jaula de hierro” conjuga con el concepto marxista de reificación. En términos de Lukács,

⁷ Cfr. HABERMAS, Jürgen: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires, 1987.

⁸ Cfr. MARCUSE, Herbert: *One-dimensional man*, Beacon Press, Boston, 1966, p. 107.

⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 107-08.

reificación remite a un estado social autárquico, en el cual el sujeto no concibe el mundo como una hechura suya y más bien lo observa como algo independiente de su voluntad.¹⁰ Bajo tal representación el individuo deja de creer en su potencial emancipador. La sociedad reificada se caracteriza por la excesiva formalización de las instituciones sociales, es la trampa misma de la racionalidad instrumental como ideología que apresa al sujeto bajo el manto del universalismo abstracto.

En este diagnóstico sobre el estado reificado de las sociedades occidentales coincide también Georg Simmel. Para este autor, las contradicciones de la vida metropolitana se reflejan en el individuo como contradicciones entre sus aspiraciones y sus posibilidades reales. Al respecto, nos dice:

“Los problemas más profundos de la vida moderna surgen de que los individuos pretendan conservar la autonomía e individualidad de su existencia frente a las arrolladoras fuerzas sociales, a la herencia histórica y a la técnica de la vida.”¹¹

La posición de Simmel es, sin embargo, más optimista que la de otros pensadores de la sociedad, pues todavía considera que la persona **se resiste** a las fuerzas que se le imponen. Ya hemos visto que hay posiciones en las que se considera que el individuo promedio se sobreidentifica con su sociedad (Marcuse y sus colegas de la Escuela de Frankfurt). Empero, también conserva un momento pesimista cuando afirma que esas fuerzas reificantes terminan por vencer en la lucha establecida. A propósito de esto último, afirma,

“El individuo se ha convertido en un mero engranaje, en una enorme organización de cosas y poderes que arrancan de sus manos todo progreso, espiritualidad y valor para transformarles una forma subjetiva en la forma de una vida puramente objetiva. Es necesario subrayar simplemente que la metrópolis es el terreno genuino de esta cultura que crece más que la personalidad. En los edificios e instituciones espacial, en las estructuras de la vida comunitaria y en las

¹⁰ “Ni objetivamente ni en su comportamiento respecto del proceso del trabajo aparece ya el hombre como verdadero portador de éste, sino que queda inserto, como parte mecanizada, en un sistema mecánico con el que se encuentra como con algo ya completo y que funciona con plena independencia de él, y a cuyas leyes tiene que someterse sin voluntad.” (G. Lukács: *Historia y consciencia de clase*, Grijalbo, México, 1969, p. 96).

¹¹ SIMMEL, Georg: “Metrópolis y vida mental” en *La soledad del hombre*, Monte Ávila, Caracas, 1992, p. 101.

*instituciones visibles del Estado se muestra una totalidad tan sobrecogedora de espíritu cristalizado y despersonalizado que la personalidad digamos así, no puede sostenerse frente a su impacto*¹²

Y este apresamiento del y en el mundo está asociado con los procesos de racionalización reificada (Weber y Lukács):

*“La mente moderna se ha vuelto cada vez más calculadora. La exactitud calculadora de la vida práctica, provocada por la economía monetaria, se corresponde con el ideal de la ciencia natural: transformar el mundo en un problema aritmético, fijar cada parte del mundo en una fórmula matemática. (...) Mediante la naturaleza calculadora del dinero se ha producido en la relación de los elementos vitales una nueva precisión, una exactitud en la definición de identidades y diferencias, una certidumbre en los acuerdos; precisión que encuentra su manifestación externa en la difusión universal del reloj pulsera.*¹³

La vida metropolitana, tan mecanizada como mi reloj, se torna para el individuo en hastío. Esta actitud es propia de quienes se ven sometidos a una sobresaturación de estímulos nerviosos por lo constantemente fluyente de los cambios sociotecnológicos. Debido a esta saturación la persona queda embotada en su capacidad de discriminar, percibiéndose las cosas como insustanciales.¹⁴ Estas reflexiones, escritas por Simmel a comienzos del presente siglo, adquieren hoy mayor vigencia. De hecho, un pensador actual, Kenneth Gergen, pone como centro teórico de su libro *El yo saturado*, la tesis de que el yo colonizado por los cambiantes procesos tecnológicos termina por fragmentarse perdiendo su identidad y mermando sus capacidades reflexivas. La actitud de hastío es también cansancio y sinsentido de la vida social, por lo que se encuentra en estrecha relación con la actitud anómica.

En conexión con lo expuesto, cabe agregar la posición del famoso sociólogo francés Émile Durkheim, quien observó que el vínculo social en el mundo contemporáneo es básicamente funcional. Las formas solidarias modernas son orgánicas, esto es, la mayor de las veces los individuos se relacionan entre sí por su función: unos necesitan de otros tal como el organismo necesita de cada uno de sus órganos para seguir operando. Durkheim explicaba este

¹² *Ibid.*, p. 117.

¹³ *Ibid.*, p. 105.

¹⁴ *Ibid.*, p. 107.

fenómeno como históricamente necesario a una sociedad altamente tecnologizada y con una aguda división social del trabajo. Si bien proceso necesario no dejó el autor francés de alertar sobre los riesgos presentes en tal modelo societal. El principal que vislumbró fue precisamente la anomia, estado psicológico del individuo caracterizado por la negación de las normas establecidas. El anómico no vive la norma y en la medida en que le conviene y puede la viola. Al igual que la alienación, y seguramente la anomia es una forma de extrañamiento con respecto al mundo social, los orígenes de tal manifestación psicológica han de ser encontrados en la vida social. En este sentido, para Durkheim el problema consiste en que la vida moderna se ha configurado sobre la base de la competencia en pos de bienes materiales que se presentan como prestigiosos. Tal competencia rompe con la solidaridad social y hace a los individuos extraños entre sí, llegando a ser en ocasiones hasta enemigos. En un estado sociocultural así la comunión desaparece gradualmente y en su lugar queda el afán de lucro y poder como fines en sí mismos. Ante esta situación la vida moral se diluye.

Durkheim comparte con Dostoievski la idea de que la muerte de Dios supone un retorno a la barbarie. No puede compartir la salida propuesta por Nietzsche, centrada sobre el individuo como *übermensch*, pues desecha el que el individuo pueda encontrar un sentido a la existencia fuera del mundo social. Antes, proclama que sólo en comunidad es posible el sentido vital. No en balde por ello centró sus estudios sobre el fenómeno religioso y reclamó una ciencia de la ética social que estableciera con bases sólidas la posibilidad de una nueva comunión humana. En este punto, su modernismo fue la continuación de Descartes (que proponía la moral provisional mientras se hacía la científica).

Hasta aquí hemos querido, en una intención sintética, armonizadora y sucinta, seguir una tradición del pensamiento social contemporáneo. Creemos que ella nos ofrece un diagnóstico con qué comenzar a analizar y problematizar nuestro entorno más inmediato, así como los desafíos ético-políticos que nos demanda la Venezuela por hacer. A continuación procuraremos hacer uso de la perspectiva expuesta para presentar un esbozo diagnóstico de nuestra situación sociocultural actual.

II

¿Está nuestra vida social racionalizada hasta tal punto como las descritas en Europa occidental por los autores citados? ¿Se ha tornado la racionalización en ideología? ¿estamos corroídos por la anomia? Sin duda, estos conceptos inspirados en la reflexión sobre los desarrollos típicamente occidentales no nos son ajenos. América Latina no es una isla apartada del mundo sino parte de esa península cultural que es occidente. No obstante, nuestro subcontinente y cada uno de sus países tiene su peculiaridad sociocultural.

Sigamos por un momento y someramente el debate que sobre el desarrollo se dio en nuestro contexto desde la década de los cuarenta del presente siglo. Como se sabrá, la Comisión Económica para la América Latina (C.E.P.A.L.), creada a finales de los años cuarenta y durante los comienzos de la guerra fría, elaboró un diagnóstico acerca de nuestra situación histórica y las estrategias a implementar para superar el “atraso”. Dicho diagnóstico, concebido desde una postura funcionalista y muy eurocéntrica, sentenció como uno de los principales problemas la precaria modernización de nuestras sociedades. Por “modernización” se entendía los procesos de racionalización abstracta de las instituciones y relaciones sociales, acompañadas de un proceso de industrialización y urbanización. A partir de esta idea, ajustada sobre el proyecto histórico realizado en Europa, se estableció como gran mal de nuestras sociedades el atraso económico y sociocultural, consistente en nuestra estructura económica monoprodutora (fundada sobre el modelo agrario exportador) y un modelo político y cultural oligárquico, que excluía a la gran mayoría de la población de los bienes “civilizatorios” de la modernidad.

Nuestro gran problema era entonces el atraso con respecto al mundo desarrollado. De esta manera se recomendó implantar políticas desde el Estado para alcanzar un desarrollo industrial, en particular, se promocionó el llamado “proceso industrializador sustitutivo de importaciones”, con el cual se pretendía crear industrias de bienes manufacturados que otrora eran importados. Se decía que los resultados serían benéficos porque supondrían un desarrollo económico “hacia adentro”, llamado a crear un mercado interno y un proceso urbanizador que traería aparejado consigo la modernización ansiada. La base económica crearía gradualmente una nueva superestructura ideológica.

Las reformas educativas de la época, y la introducción de valores asociados al *American way of life*, sobretudo por vía de los medios de comunicación de masas, reforzarían este proceso histórico dotando a las nacientes industrias de una fuerza de trabajo calificada y de los valores asociados con el consumo que impulsarían al aparato productivo y la consecuente creación de mercados internos. El Estado, con una concepción dura en materia de planificación, procuraría de diferentes maneras el capital necesario para la puesta en marcha de este proyecto.

La intención era “pasar al desarrollo” saltando ciertas etapas que habían seguido los países industrializados. En lugar de que la ampliación del aparato educativo y los valores consumistas fueran la consecuencia de las exigencias de la vida económica, se partía primero de impulsar a aquellos para apoyar la estrategia planificada. Sin embargo, el resultado obviamente no fue el esperado, en parte porque se menospreció el poder de resistencia de la cultura establecida hasta el momento, pero también porque el mismo diseño económico generaba dependencia tecnológica y no nos insertaba exitosamente en el mercado mundial. Ahora, en lugar de importar sardinas en lata, importábamos directamente la tecnología para hacerlas aquí. No tenía sentido venderle el mismo producto a quien antes se lo comprábamos. De manera que el desarrollo industrial logrado fue muy precario, muy poco rentable e incapaz para incorporarse al mercado mundial con exportaciones diversificadas.

Años más tarde, el llamado enfoque de la dependencia denunció las trampas de este proyecto. Se consideró entonces que el problema de América Latina residía en su dependencia tecnológica e ideológica del mundo desarrollado; situación insuperable mientras se persiguiera el modelo societario de los países desarrollados. En pocas palabras, nuestro problema era irresoluble porque éramos parte de una división internacional del trabajo que nos confinaba a ser productores de materias primas, éramos, en otros términos, el proletariado del mundo globalizado.

Como se aprecia en este irrespetuoso resumen, las variables culturales de nuestro entorno no se tomaban tan en cuenta como las económicas. Fue después de los sesenta que el aspecto cultural se ha venido valorando. Al respecto, Néstor García Canclini nos ha presentado la concepción de “culturas híbridas” para referirse a nosotros. En su trabajo nos expone que los procesos modernizadores se sobrepusieron a la cultura tradicional, no logrando su-

perar a ésta y creándose más bien un híbrido en el que se conservaron los aspectos de un mundo rural y de motivación afectiva pero con valores propios de una sociedad moderna de masas al estilo consumista del *American way of life*. De acuerdo con esta tesis, bien se puede decir que el rancho urbano como vivienda y forma de vida es emblema de esa hibridez. Se trata de una vivienda de tipo rural enclavada en la gran ciudad. Allí los servicios públicos escasean pero generalmente se poseen algunos bienes de consumo propios de las sociedades industriales: televisión, betamax, equipo de sonido, vehículo de modelo reciente, etcétera. Esta figura la encontramos en Venezuela a finales de los setenta, cuando la bonanza petrolera permitió esta feria. Es de notar que la orientación de los pobladores promedio de los barrios caraqueños no era superar su situación social mudándose a zonas urbanizadas, sino tener los bienes ciudadanos en un mundo de vida rural.

Como se puede apreciar, la modernización y el proyecto modernista quedó a medio camino. Y esa hibridez e incompletitud se manifiestan también en la vida moral de nuestros hombres. Presentamos un pasaje de Raúl González sobre este tema:

*“En Venezuela encontramos algo muy distinto (a las exigencias morales de la modernidad): la prioridad generalizada de las relaciones primarias sobre las relaciones abstractas, prioridad que se funda en una moral familista, probablemente arraigada a su vez en una estructura familiar matricéntrica. Dos rasgos interesan aquí de esta moralidad: (i) niega la universalidad de los preceptos a los que uno está sometido y de los derechos ajenos correspondientes, discriminando a los demás por el grado de vinculación personal con uno; (ii) por la peculiar figura que el matricentrismo delinea, la relación cobra estructura piramidal: los hermanos conectados a través de la devoción a la madre común, pero sin vínculo directo entre sí.”*¹⁵

La modernidad cultural no terminó de cuajar al no encarnarse en los hombres de Venezuela una actitud conforme a la normativa universal abstracta de la ciudadanía. De hecho, es impropio hablar de la sociedad civil venezolana, pues lo que en realidad hay son atisbos de sociedad civil. Y es que es preciso recordar que tal concepto remite al de ciudadano, y que éste es una condición

¹⁵ GONZÁLEZ, Raúl: *Sobre el estado del Estado en Venezuela*, IFEDec, Caracas, p. 32. (El paréntesis es nuestro).

cultural. No se nace ciudadano, sino que uno se hace ciudadano en el marco de una socialización cultural.

Con ello queremos decir que mientras no exista sociedad civil la institucionalización del Estado será precaria; esto al menos desde una perspectiva modernista que nosotros estamos dispuestos a defender parcialmente. En estas condiciones, el Estado se confundirá con el gobierno y éste no pasará de estar secuestrado por pequeños grupos políticos de interés, o, más de acuerdo con nuestra jerga cotidiana, se instalará la cogollocracia. Siendo así, la institucionalidad se configurará a partir de relaciones jerárquicas determinadas por el personalismo emocional. Esta situación es el caldo de cultivo de las prácticas clientelares y populistas en el ámbito político, que es reflejo de un mundo de vida familiar, marcado por el compadrazgo como “palanca”. En todo ello se deja entrever la resistencia de las formas culturales tradicionales frente a la imposición de un mundo globalizado. Una vez más con Raúl González:

“La fuerza de estas raíces culturales tradicionales para imponer su moralidad no debe menospreciarse. Ya sólo el hecho de que las encontremos a mediados de los ‘90 interfiriendo una institución tan banal como el semáforo, lo ilustra. No se trata de un residuo del pasado que el progreso por sí solo barrerá, ni de una consecuencia de la pobreza, la falta de educación o el atraso en que vive buena parte de la población venezolana por causa del desigual reparto de oportunidades, rentas y cargas en nuestra sociedad. No se da solamente en las capas populares de la población, sino que al revés, las actuaciones de muchos de nuestros altos políticos, nuestros jueces, nuestros empresarios, constituyen ejemplos acabados de moral familista a la vez que escaparates de sus consecuencias para el país.”¹⁶

La práctica política es el calco de esta práctica familiar, y a su vez, la primera refuerza a la segunda. El mundo de vida se torna emotivo y renuente al proyecto modernizador, el sistema se torna en sistema de privilegios y la posibilidad del ciudadano se eclipsa. Frente a esto, no sólo no hay democracia porque la gran mayoría esté sumida en la miseria económica, sino también porque hay una cultura establecida que se resiste a la democracia misma. Las relaciones son autoritarias desde su misma base: en el seno familiar, en el aula de clases, en la pareja, entre los colegas de la

¹⁶ *Ibid.*, p. 40.

universidad, etcétera. Las diferencias individuales, las discrepancias en el juicio, se toman como ofensas personales. Cuántas veces no hemos asistido en nuestros escenarios universitarios a una discusión de un trabajo que se transforma en rencilla personal. La fórmula es, “si no estás conmigo entonces estás contra mí”. No es impropio decir que en la vida académica nacional el mundo 3 de Popper es prácticamente inexistente: las ideas son propiedad personal y criticarlas es criticar a la persona. La misma práctica se ejerce en los intrínquilos de los partidos políticos, donde el valor supremo parece ser la lealtad al líder, actitud que reprime cualquier debate y que en sí misma es contraria a la práctica democrática, en la que, al menos idealmente,

“Se trata de formar partidos en el sentido noble del término, es decir, debemos tomar partido. De facto, la democracia es soberanía de la diferencia. Esto significa que el poder en democracia es siempre “con-partido”, esto es, una participación en la que luego se manifiesta la división. La democracia requiere de los partidos, pues sin división y conflicto, sin organización misma de la división y del conflicto, no tendremos democracia sino plebiscitos que sofocan las minorías disidentes. Los partidos son las estructuras por medio de la cual canalizamos y representamos nuestras diferencias. En cambio, la partidocracia es aquel sistema en el cual el partido se representa a sí mismo volviéndose autorreferencial.”¹⁷

Dadas estas condiciones políticas no puede instaurarse una ética de mínimos sustentada sobre la justicia (pienso en la propuesta de Adela Cortina), pues la institucionalidad abstracta que supone esa justicia se opone al personalismo imperante: la fidelidad se superpone a la justicia, el compadrazgo a la ciudadanía.

Hasta aquí hemos procurado presentar, sucintamente y sin pretensiones de sistematicidad, un esbozo cultural de nuestro entorno. Hemos igualmente construido el referente desde el modelo modernista y modernizador. Pero ello no ha de suponer que nuestro compromiso es pleno con tal modelo, pues, no nos queda duda de que la razón instrumental moderna desvinculada de cualquier componente axiológico humanista nos conduce a la jaula de hierro weberiana y a un individuo cuasipsicópata. Pensamos que hay en la cultura latinoamericana, y en particular en la venezolana, mucho que rescatar, entre ello la tónica solidaria y hospitalaria que

¹⁷ DESIATO, Massimo: “Sin legitimidad”, Revista SIC, Caracas, Septiembre-Octubre 1998.

subyace a muchas de sus relaciones sociales. Con todo ello queremos expresar, y como ya mencionamos, que nuestro compromiso con el proyecto moderno es sólo parcial, en tanto que aceptamos que en sociedades plurales y de alta densidad demográfica la mejor alternativa de ordenamiento institucional es formalista e indiferenciadora de las características del ciudadano, y que la ética social que se corresponde con estas condiciones es la ética mínima que desde diferentes posiciones teóricas se viene defendiendo en la actualidad.

III

Pasamos a continuación revista de las preguntas que formuláramos a comienzos de la segunda parte. Ellas marcan el nexo entre la exposición de los clásicos y la descripción cultural realizada. El objetivo es centrarnos en algunos problemas clave de nuestra sociedad para luego presentar los desafíos que tenemos de cara al por hacer. En congruencia con lo dicho, pasamos a repetir las preguntas: ¿Está nuestra vida social racionalizada hasta tal punto como las descritas en Europa occidental por los autores citados? ¿Se ha tornado la racionalización en ideología? ¿Estamos corroídos por la anomia?

De acuerdo con lo que hasta el momento hemos trazado no parece estar nuestra vida social tan racionalizada como en Europa o Norteamérica. No obstante, y como ya dijimos, no somos ajenos a esos procesos de racionalización. Formalmente nuestras instituciones (gubernamentales, escolares, civiles, etcétera) operan con un esquema abstracto que no obedece a las relaciones personales sino al modelo cultural de la ciudadanía. Sin embargo, como esta figura está ausente o no tiene poder de toma de decisión por su condición de minoría, termina sobreponiéndose el modelo tradicional del compadrazgo. El producto de esta conformación es que el individuo carente de padrinos termina siendo aplastado en sus derechos por las instituciones, sean privadas o públicas. Tanto en la compañía de teléfonos como en la bodega el sujeto que reclama es considerado culpable hasta que se pruebe su inocencia: la regla es pague primero y reclame después. De igual modo, la persona puede ser estafada sin tener sistema de justicia al que apelar. Qué mayor ilustración de esto último que una vez que usted consigna el voto los elegidos pueden violar todo lo ofrecido sin que haya ningún control social más allá de los cogollos establecidos.

Es perogrullo que al no existir condición ciudadana no hay fuerza social que haga valer el Estado de Derecho. También es perogrullo que al no haber este último tampoco es posible la democracia. Empero, el sistema de dominación no está exento de amenazas: tiene que luchar por su supervivencia frente a la amenaza del caos. En cualquier momento el precario orden institucional se puede desintegrar, bien por efecto de explosiones sociales desorganizadas, bien por efecto de pequeños grupos de poder (especialmente los existentes en el seno de las FF.AA.) que afectados por la situación general decidan sublevarse. El problema radica que por una o por otra vía tampoco es posible el estado ciudadano.

El sistema también se encuentra amenazado por presiones externas. El llamado proceso de globalización¹⁸ demanda ciertas condiciones económicas y jurídicas de cada uno de los países latinoamericanos. Las presiones se dirigen hacia el establecimiento definitivo de un sistema administrativo del Estado dominado por criterios racionales abstractos. De hecho, no es otra cosa la que se pide cuando internacionalmente se exige seguridad jurídica para las inversiones, esto es, reglas de juego claras en el ámbito judicial y en las políticas del Estado.

Una de las consecuencias de la globalización es el debilitamiento de los Estados, no así de los nacionalismos y regionalismos. En América Latina este debilitamiento se manifiesta, entre otros aspectos, en fuerzas opuestas a los regímenes cogollocráticos y a la cultura clientelar predominante en la práctica política. En tal sentido, y teniendo en cuenta la dependencia que nuestros países tienen del capital internacional, las antiguas oligarquías políticas, a pesar de todas sus resistencias, parecen tener sus días contados. El caso de Perú, Argentina y Chile se extiende progresivamente hacia Venezuela y México. Pero nada garantiza que de estos cambios políticos pueda surgir una sociedad civil fortalecida.

¹⁸ "La globalización puede definirse como el crecimiento de la actividad económica trascendiendo las fronteras nacionales y regionales. Encuentra su expresión en los movimientos crecientes de bienes y servicios, a través del comercio y de la inversión, y de la migración humana a través de dichas fronteras, así como en el intercambio de información en tiempo real. es impulsada por actores económicos individuales, en búsqueda de mayores ganancias bajo la presión de la competencia (Oscar Ugarteche: *El falso dilema: América Latina en la economía global*, Nueva Sociedad, Caracas, 1997, p. 94) Así definida, la globalización es en principio el efecto de una presión económica del gran capital mundial, lo que no niega que haya comenzado hace décadas con el establecimiento de la aldea global por efectos de las tecnologías massmediáticas.

Antes, lo que se vislumbra es el cambio de los viejos actores políticos por otros nuevos que, por estar menos enraizados en los tejidos institucionales, son más favorables a las demandas del gran capital mundial.

Así, los problemas que agobian a nuestras estructuras sociales no se solventan con las presiones exógenas. El compadrazgo perderá terreno a nivel gubernamental pero no en el resto de la sociedad: allí seguirá predominando la moral personal y clientelar. Dado este panorama, el proceso de desintegración y exclusión continuará y las instituciones no recobrarán fácilmente su legitimidad. Todo esto hace que nuestras sociedades sean efectivamente anómicas, pues tras la inexistencia del ciudadano lo que queda es un habitante sin conciencia política y ética, sin derechos pero también sin obligaciones; lo que queda es un habitante demandante de consumo, dominado por la iconosfera de los massmedia, hastiado por su situación social, económica y política. En este mundo de habitantes la anomia se instala en la cotidianidad, en el trabajo, en el tráfico terrestre, en la familia, en la escuela. Cada quien puede hacer lo que le venga en gana, siempre y cuando el otro no se le oponga con éxito y no se meta con los intereses del poderoso.

En síntesis, la racionalización es usada a conveniencia por ciertos grupos para imponer su dominación, por tal motivo no llega a consolidarse como expresión de demandas ciudadanas. Tampoco el sistema político llega a legitimarse por el divorcio cogollérico que mantiene con las expectativas de vida de la población. Finalmente, la sociedad se desintegra y predomina el carácter anómico en los individuos al no identificarse con los patrones culturales que se le tratan de imponer como “necesarios”.

Ante esta situación, ¿qué desafíos en lo político y ético se nos presentan? No podemos hablar por todos los sectores que hay en el país, pero sí lo podemos hacer por nosotros mismos como miembros de uno de esos sectores, en particular, como universitarios. Por ello quiero aprovechar la ocasión para proponer a la discusión lo que apenas es un esbozo teórico dirigido hacia la emancipación de la sociedad venezolana.

Al exponer nuestra propuesta hacemos explícito nuestro compromiso con una teoría crítica, cuyo origen está en el marxismo humanista de este siglo, pero que no reduce la crítica a éste sino

que contempla dentro de sí los diferentes aportes de la teoría social contemporánea y de las antropologías filosóficas existenciales, como también de los valores contenidos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos basados en la autonomía del individuo. Un telón de fondo acorde con el universalismo cristiano, pero sin Dios positivo, recorre transversalmente nuestras ideas al respecto. Se trata de un proyecto en elaboración, que lucha por evitar el eclecticismo a la que esta conjugación de corrientes tiende, y que por razones de espacio, tiempo y hasta mi propia claridad en el asunto, no expondré aquí sino en sus líneas mínimas de orientación práxica.

Dicho nuestro compromiso, y llegado a la parte final de este escrito, expongo que una teoría crítica que se pretenda efectiva de cara a la constitución de sujetos emancipados en nuestro país, y seguramente en casi todos los países occidentales, debe renunciar a ciertas categorías clásicas de su pensamiento que determinan su relación con la sociedad realmente existente. Me refiero en concreto a las categorías marxistas de sujeto colectivo-histórico y revolución. Ninguna de ellas son hoy operativas para nosotros, además de estar comprometidas con una filosofía de la historia teleológica que ha demostrado sobradamente su falsedad. Son categorías sin referentes empíricos, porque en el análisis mínimo que podemos hacer de nuestro entorno no se vislumbra ninguna organización que reúna los intereses de gran cantidad de personas para dar un vuelco revolucionario a nuestra sociedad. Observamos, por el contrario, la precariedad de la conciencia política y ciudadana en el venezolano promedio, así como una motivación dirigida hacia la integración en la sociedad de consumo. Precisamente, el agotamiento de nuestro modelo político viene dado en gran medida por la incapacidad del sistema para dar satisfacción a esas demandas de la población.

Ahora bien, el que no sea posible la revolución, y quizá hasta que sea indeseable, no significa que renunciemos a los cambios, por pequeños que estos sean, y dejemos todo como está. Tampoco significa que la crítica social y cultural con pretensiones emancipatorias se vuelva ilegítima. Antes, pensamos que nuestra reflexión crítica, en una sociedad plural, atomizada y por ende sin sujetos colectivos, tiene que dirigirse a todos aquellos que desde distintas posiciones están interesados en aprovechar las oportunidades de acción en pos del desarrollo más integral de los hom-

bres, así como consecuentemente de la construcción de un mundo sustentado sobre la solidaridad y no sobre la competencia disociadora. Los pequeños cambios claves hacen hoy mucho más que el quedarse en la mera postura utópica o en la pose iconoclasta o dogmática.

El actor¹⁹ que se asume como realmente crítico y emancipador puede hacer mucho en el marco de su actividad, dirigiendo su acción hacia otros en una forma que rechace cualquier razón impositiva y petulante en relación con la posesión de la verdad objetiva. Su acción social ha de ser una **acción educativa**, en el sentido dialógico de este término y asumiendo todas las cargas éticas que vienen dadas con esa dialogicidad, esto es, respetando y reconociendo que es real lo que el otro dice pensar y querer, pero buscando en común lo prioritario para el desarrollo armónico de todos. Si se quiere, este actor es lo que Fernando Savater llamaría un “buen egoísta”.

Postulamos esto último como uno de los principios rectores de la teoría crítica de hoy y de la acción emancipatoria en Venezuela. Su base es una ética individual que tome como principio rector la voluntad de escucha y dialogicidad en una tónica solidaria. Se trata de una ética individual que lucha por abrirse paso en el tejido de nuestra sociedad para convertirse en ética social humanista. Queda pendiente el establecimiento de los criterios humanísticos que sirvan de substrato al diálogo y a la acción educativa. En todo caso, esos criterios tampoco pueden imponerse desde fuera, ellos han de ser discutidos y aceptados por consenso de los interesados y afectados, es decir, de los que estén dispuestos a participar en esta voluntad y de aquellos a quienes va dirigida la misma. Obviamente, aceptamos el supuesto de que la reflexividad se impondrá en ese diálogo. Igualmente, aceptamos el supuesto de que la reflexividad conlleva al establecimiento de valores solidarios. Es, en pocas palabras, nuestra apuesta.

Si bien cualquier lugar es bueno para el ejercicio de la acción política y ética, hay lugares y situaciones que son para nosotros más relevantes que otros en el afán de constituir esta eticidad apenas anunciada. Nos referimos a aquellas instituciones que hoy son pilares fundamentales de los procesos de socialización. Los

¹⁹ Utilizo este concepto con toda intención para referirme a aquel individuo que forma parte de un entramado social ocupando una posición determinada y ejerciendo un papel acorde con esa posición.

medios de comunicación social y la escuela son centros privilegiados de difusión social que se deben tener como prioridad en la acción reformadora. No hace falta una revolución, mucho más cuando todo indica su imposibilidad, para que estas agencias de socialización transformen, aunque sea parcialmente, sus contenidos y formas. Hay espacios en el interior de las mismas desde los que se puede actuar para emprender pequeños cambios que se tornen sustantivos a futuro.

En este sentido, la educación escolarizada (desde el pre-escolar hasta la universidad) es el primer objetivo en nuestra propuesta. Nuestra creencia se sustenta en que el aparato escolar es más homogéneo que el de los medios de comunicación. Estos últimos son muy plurales y diversos y están en un gran porcentaje controlados directamente por los intereses del capital privado. En cambio, el aparato escolar tiene el control directo del Estado, lo que hace que el ejercicio de una acción política crítica pueda tener allí un impacto más inmediato. En esta línea de acción, pensamos que el actor crítico que pretenda lograr los mayores alcances ha de infiltrarse en los resquicios que las relaciones de dominación dejan en los institutos de formación docente y el aparato escolar. Allí, las relaciones de dominación no tienen un control directo sino muy mediado en la configuración de los planes pedagógicos. Desde esos institutos se puede llegar a los docentes para entablar una discusión encaminada a la estructuración de una educación crítica cuyo objetivo último sea la formación de ciudadanos reflexivos.

Si se nos permite, y para ilustrar lo expresado, diremos que hemos de entender el analfabetismo en un sentido histórico. En el siglo pasado era analfabeta aquel que no manejaba los instrumentos del lenguaje escrito, básicos para una cultura centrada en torno a la imprenta. Hoy pensamos que el analfabetismo no se reduce al manejo de esos instrumentos. Vivimos en una cultura massmediática, centrada en lo icónico antes que en la imprenta. Por tal motivo, una educación alfabetizadora en la actualidad sería en principio una educación que enseñara a hacer una lectura crítica de la imagen (cine, televisión, video juegos, ordenadores, etc.). Así, orientar el aparato escolar y a sus sujetos constitutivos (docentes y estudiantes) hacia una educación que se fundamente en que el individuo pueda tomar distancia de lo que la imagen le ofrece en lo inmediato y, a la vez, que sea, como efectivamente lo es, una educación política, es una de las principales metas para

el actor que desde su accionar pretenda influir en las posibilidades emancipatorias.

Si se lograra conquistar esas metas, la reformulación de los contenidos emanados por los massmedia sería un proceso gradual pero seguramente exitoso. Esos cambios serían en gran medida el producto de un público crítico que demandaría una programación de mayor factura. Recordamos en este sentido que los medios se financian básicamente a partir de la publicidad y que ésta prefiere a aquellos que disponen de un mayor número de público adherente.

El camino de elevar el nivel reflexivo del público a través de la escuela, para que éste se convierta en un público crítico que presione en la dirección de lograr cambios cualitativos en los medios de comunicación, nos parece la salida más democrática a este problema. La otra que se puede vislumbrar es la del censor, quien establecería lo que es tolerable y lo que no en la programación. Pero esa es la salida que rechazamos por su carácter vanguardista y totalitario, represivo e impositivo. Ella implica la toma del Estado y la implementación de una dictadura educativa que para nada garantiza la realización de las promesas emancipatorias.

Sabemos que estos puntos no son suficientes ni los únicos que un pensamiento crítico y una acción emancipadora pueden llevar a cabo hoy en día. Sólo hemos querido llamar la atención sobre los que consideramos más relevantes de acuerdo con nuestra práctica reflexiva. Es obvio que, incluso en los temas que hemos ilustrado, la reforma educativa y massmediática, el cambio deberá tener otros aspectos, entre ellos la educación moral y ciudadana en un marco de pluralidad acentuada. Igualmente es obvio que las reformas no se reducen a la escuela y los medios. El fin último es la reforma cultural, es que los hombres no sucumban acríticamente y no sigan siendo atropellados por lo establecido. Pero ese fin último se conseguirá por mediaciones, por la consecución de pequeños fines intermedios. Nosotros sólo hemos anunciado algunos.

En todo caso, es primordial que nuestro proceder sea a partir de una voluntad de escucha, dialógica, comprensiva y pedagógica. Ese diálogo y esa voluntad de escucha es para quienes tenemos el privilegio de entregarnos al pensamiento un *deber* que no es renunciable en ningún caso: aún si las circunstancias son las de una sociedad de individuos miméticos, fuertemente ideologizados,

individuos que han entronizado los valores del establishment. Dicha prescripción es el mejor antídoto contra cualquier lógica de la dominación.

¿ Qué hacemos al leer filosofía?

(Apuntes para una visión hermenéutica de la filosofía)

Por Nelson Tepedino L.*

Desde los inicios de la era moderna, la filosofía ha venido enfrentando una crisis de legitimidad cuya resolución definitiva no se avizora en el horizonte. La crisis tiene su origen en la aparición del espíritu científico que ha venido definiendo el caminar de la cultura occidental desde finales de la Edad Media. Antes de eso, el saber filosófico tuvo muchos problemas, pero nunca se puso en tela de juicio, por lo menos de manera realmente importante, su pertinencia como conocimiento. Fue sólo al aparecer la ciencia que la filosofía se vio enfrentada a una crítica radical que no tardó en transformarse en una auténtica auto—crítica dentro del seno de la misma. Es como si la filosofía ya no pudiera definirse a sí misma si no es referencia a ese extraño y poderoso *alter* que es el conocimiento científico.

El problema de las relaciones entre ciencia y filosofía es realmente tan complejo y vasto que sobrepasa las dimensiones y la temática de este ensayo. El hecho es, sin embargo, que frente a la aparente solidez y, sobre todo, frente al éxito que la ciencia ha tenido en ofrecer un conocimiento “seguro y universal” sobre el mundo, las pretensiones de verdad de la filosofía han quedado ciertamente debilitadas. Mientras la ciencia puede ofrecernos pruebas empíricas universalmente válidas que garantizan, aunque sea provisionalmente, la explicación de ciertos fenómenos, la filosofía ha seguido respondiendo a los mismos problemas de siempre de mil maneras distintas, ofreciendo un caótico espectáculo en el cual, para colmo de males, los problemas terminan por quedar siempre irresueltos. Y, en definitiva, frente a “la” ciencia, los seres humanos

* Doctor en Filosofía. Profesor del Postgrado en Filosofía de la Universidad Simón Bolívar.

no se encuentran a “la” filosofía, sino a una auténtica avalancha de “filosofías” distintas que la mayoría de las veces se contradicen unas a otras. Y la verdad, los filósofos no demuestran mucho interés en ponerse de acuerdo. Sus controversias no se zanján en congresos internacionales y no hay experimento capaz de dar la última palabra a alguna de las filosofías que se disputan entre sí el trofeo de la verdad. Y, para cerrar el círculo, la ciencia occidental ha derivado en una poderosa y efficacísima **praxis** técnica y productiva, cuyos resultados concretos y transformadores del mundo saltan a la vista. Según el punto de vista común y corriente, nada tiene que deberle el automóvil a la filosofía, mientras si le debe muchísimo a la física y a la química...

A este problema de identidad la filosofía no ha respondido, como era de esperarse, de manera unívoca. El problema ha venido a sumarse a los que ya existían y, consecuentemente con su tradición, la filosofía ha respondido de muchas maneras distintas, hasta el punto de que hoy por hoy cada una de las filosofías existentes se define a sí misma según sea su actitud frente al conocimiento científico.

Uno de los resultados de esta confrontación ha sido un interesante fenómeno, relativo no sólo a las pretensiones de verdad de las distintas escuelas de pensamiento, sino al **objeto** mismo de la reflexión filosófica. Hasta la llegada de la ciencia, la filosofía se presentaba a sí misma como un conocimiento sobre el mundo. Es más, no tenía que presentarse de esa forma, porque era el presupuesto indudable de su labor. Lo que sucedió fue que la ciencia llegó no sólo superando a la filosofía en lo que a certezas se refiere, sino incluso echando por tierra muchas de sus suposiciones sobre la realidad.

Este hecho generó reacciones distintas dentro del mundo de los filósofos. Muchas posturas se han originado desde los diversos intentos de resolver el problema. Los primeros esfuerzos procuran modificar la praxis filosófica para conseguir una filosofía “científica”, que ofreciera las mismas garantías de certeza y universalidad que las ciencias empíricas. Otras escuelas formaron una especie de “familia” filosófica cuya respuesta consistió en “claudicar” y ceder el puesto a la ciencia, asumiendo que el papel de la filosofía sería convertirse en una especie de **ancilla scientiae**. Lo más interesante de estas filosofías, entre las cuales encontramos las llamadas

“analíticas”, es la renuncia definitiva al objeto de la antigua reflexión filosófica. Frente al “iracaso” de la filosofía para lograr un conocimiento cierto, universal y, sobre todo, unívoco, sobre el mundo, la filosofía moderna va ir operando en sí misma un gradual “olvido de realidad”. No olvidemos que el precio que Descartes paga para poder obtener su primera certeza absoluta —el **cogito**— es, precisamente, una torturante dificultad para retornar al mundo de las cosas. Y Kant opta por no ocuparse ya de la realidad —eso es un asunto que asume como ya abordado de manera adecuada y hasta admirable por las ciencias— sino de las **condiciones de posibilidad** del conocimiento científico. Aquí ya vemos asomar la idea de que a la filosofía no le va a quedar otro remedio que dedicarse a cualquier asunto, mientras no se trate de las cosas mismas. En nuestro siglo, el descubrimiento del lenguaje como “mediación” absoluta de todo conocimiento ha llevado a la filosofía por los rumbos de la filosofía analítica, cuyo axioma principal —confesado o no— es que el papel de la filosofía está en analizar los lenguajes de las ciencias y de otras disciplinas y actividades humanas, a fin de estudiar en ellos su coherencia y significado. Este servicio a la coherencia lógica de los discursos sobre la realidad y, sobre todo, la posibilidad de someterlos a prueba para ver si su “significado” se corresponde o se deriva de proposiciones “comprobables empíricamente”, termina por divorciar a la filosofía de cualquier pretensión de conocimiento sobre el mundo. Claro está que el asunto es más complejo, pero el espíritu de fondo es, en esencia, el presentado.

Esta concepción es dominante en algunos círculos del medio académico filosófico y ha llegado a prevalecer también en el campo mismo del estudio de la filosofía. Porque, si los discursos filosóficos con pretensiones de conocimiento sobre la realidad a la larga es muy poco o nada lo que pueden decir sobre ella, su estudio —en el dudoso caso de que valga la pena—, debe asumirlos desde el punto de vista de su lenguaje, de lo que “realmente quisieron decir sus autores”, de la determinación de los significados precisos que dieron a sus términos y de los problemas de coherencia lógica que suscitan sus argumentaciones.

El título de este ensayo anunciaba una problemática que sólo ahora se hace presente. El problema del papel y el objeto de la filosofía da de sí para hablar de muchas cosas y para escribir cientos de tesis. Sin embargo, el anterior preámbulo histórico pretendía tan sólo ambientar lo que me interesa tratar aquí, esto es, intentar

responder a la pregunta que suscita la lectura de la filosofía. Porque, ciertamente, si la filosofía no dice “nada” sobre el mundo y, sus afirmaciones sobre el mismo se pierden en una maraña de opiniones siempre distintas y hasta contradictorias, vale la pena preguntarse qué sentido puede tener el estudiar o leer filosofía. Pues bien, en el anterior párrafo esbozaba lo que la filosofía académica, si no en su totalidad, sí al menos en gran parte, ha hecho para dar respuesta al problema. Leer filosofía es casi que aprender a argumentar, ir a los textos para disecarlos y sacar a la luz sus constelaciones de significados y su pertinencia lógica y discursiva. Para ilustrarlo con un ejemplo, estudiar el problema de la *eudaimonía* en Aristóteles significa hacer una cuidadosa exégesis del término en el lenguaje propio de la época del autor, para posteriormente proceder a estudiar cuál fue el significado preciso que éste le dio en el contexto de su obra. Esto dará pie, finalmente, para analizar hasta qué punto es coherente o contradictoria la argumentación aristotélica sobre el asunto, poniéndose así sobre el tapete la problemática interna que presenta la argumentación y su desarrollo. Y ciertamente que esos problemas de argumentación estimularán una abundante y prolífica labor de investigación que pueda mantener ocupado a los filósofos. Pero lo que nunca aparecerá en el horizonte es el hablar y opinar sobre lo que fue el objeto del autor de la *Ética Nicómaco*, esto es, la felicidad del hombre como término y origen de toda ética. La era en la cual la filosofía se ocupaba de estos problemas ha pasado, y si bien esta renuncia a abordar las realidades quizás ya no se expresa a viva voz, ciertamente parece ser el presupuesto implícito de la labor de muchos filósofos profesionales. De la felicidad no tenemos pruebas empíricas, sino opiniones diversas, así que no parece ser un buen tema para trabajar filosóficamente, a menos que se trate de analizar con un bisturí lógico esas opiniones. Y si un tema ético como éste, cuya actualidad nadie podrá negar, corre con esta suerte, vale la pena preguntarse cómo quedarán entonces el mundo de las ideas platónicas, las “emanaciones” de Plotino, el eterno retorno de Nietzsche...

¿Es esto leer filosofía? ¿Se trata de hacer tan sólo arqueología intelectual y análisis lógico y semántico? Tal parece ser la única manera legitimada de leer filosofía hoy por hoy. Hay una suerte de censura infraliminal que prohíbe cualquier intento de acercarse a la tradición del pensamiento filosófico que difiera de los parámetros señalados. Si esto es así, no hay que pensar mucho para darse

cuenta de que leer filosofía, además de ser un asunto de expertos, tiene que resultar sumamente aburrido, y su utilidad última no justifica su existencia. Porque podríamos aprender a argumentar limitándonos a estudiar los discursos “ciertos” y nada “especulativos” de la ciencia, sin tomarnos el trabajo de leer la “historia del error y la confusión” que sería la filosofía. Es decir, que la filosofía no se justifica como tal si se reduce tan sólo a ser una especie de “campo de entrenamiento” argumentativo.

Lo que subyace en el fondo de esta “depreciación” de la filosofía es una concepción muy moderna pero muy simplista de lo que es el conocimiento y de lo que es la realidad. Esto lo ha denunciado mucha gente, pero para nuestras intenciones resulta especialmente interesante la postura que sobre el asunto tiene la filosofía hermenéutica, cuyo exponente más significativo es Hans—Georg Gadamer. El problema estaría en asumir que existe un “mundo en sí” fuera del sujeto que conoce, y que éste sería una pura “esencia” sin mundo cuya misión estaría en representarse a sí mismo ese mundo objetivo “tal cual es en sí mismo”. Si esto fuera así, es evidente que para cada problema habría sólo una respuesta posible, igual para todos en todas partes. Y, ciertamente, la única forma de conocimiento que ha logrado algo similar a eso es la ciencia en sentido estricto, las ciencias llamadas “duras”. Pero cualquier otra forma de conocimiento cuyos “resultados” variasen de sujeto en sujeto y de época en época estaría denunciando una profunda inconsistencia, que consistiría precisamente en que no sería posible reconocer una objetividad exterior capaz de medir la “adecuación” de las soluciones propuestas a los problemas planteados. Esto es paradigmático en el caso de la ética, donde la pluralidad de concepciones morales pone en duda la posibilidad de un auténtico “conocimiento” ético capaz de garantizar un mínimo de “universalidad” y “certeza” para todos los “seres racionales”.

Para Gadamer, sin embargo, no puede hablarse de una tal fractura entre un sujeto y un objeto en sí mismo exterior a él. No hay un “objeto absoluto” aparte del sujeto, sino un “mundo” constituido lingüísticamente dentro del cual se configura y desenvuelve el hombre. No se trata de que el sujeto “ponga” el mundo a la Kantiana o de que la realidad sea una cosa cuya existencia resulta al menos problemática, sino de que esa realidad (que Gadamer no pone en duda), nos viene dada en el lenguaje humano. Aquí el “en” es muy importante, porque señala en la dirección de

una mutua pertenencia entre mundo y lenguaje. Aunque hay y habrá realidad sin el hombre, esta realidad le vendrá siempre dada como constituida y decantada por la lingüisticidad de su experiencia histórica. El hombre no necesita “salir” en búsqueda de un mundo en sí mismo, absoluto e incondicionado, sino que se encuentra ya instalado en él en virtud del lenguaje¹ que lo constituye. De allí que aunque exista una sola realidad, esta se mantiene siempre como un horizonte de nuestra experiencia, en la cual caben —y de hecho hay— muchos mundos distintos, o para decirlo gadamerianamente, diversas **acepciones del mundo**:

“Como constituido lingüísticamente cada mundo está abierto por sí mismo a toda posible percepción y por lo tanto, a todo género de ampliaciones; por la misma razón se mantiene siempre accesible a otros. Pues bien, esto reviste una importancia verdaderamente fundamental. Con ello se vuelve problemático el uso del concepto “mundo en sí”. El baremo para la ampliación progresiva de la propia imagen del mundo no está dado por un “mundo en sí” externo a toda lingüisticidad. Al contrario, la perfectibilidad infinita de la experiencia humana del mundo significa que, nos movamos en el lenguaje que nos movamos, nunca llegaremos a otra cosa que a un espacio cada vez más amplio, a una “acepción” del mundo. Estas acepciones del mundo no son relativas en el sentido de que pudiera oponérseles el “mundo en sí”, como si la acepción correcta pudiera alcanzar su ser en sí desde alguna posible posición exterior al mundo humano—lingüístico. Obviamente, no se discute que el mundo puede ser sin los hombres, y que incluso quizá vaya a ser sin ellos. Esto está dentro del sentido en el que vive cualquier acepción del mundo constituida humana y lingüísticamente. Toda acepción del mundo se refiere al ser en sí de éste. El es el todo al que se refiere la experiencia esquematizada lingüísticamente. La multiplicidad de tales acepciones del mundo no significa relativización del “mundo”. Al contrario, lo que el mundo es no es nada distinto de las acepciones en las que se ofrece.”²

¹ Gadamer tendría que ser más explícito en su noción de lo que sea el lenguaje. Sin embargo, de la lectura de su obra puede deducirse que su concepción no tiene nada que ver con el “lenguaje” de los analíticos, Gadamer habla más bien de la “lingüisticidad” básica de la experiencia humana, constituida no tanto por las diversas “lenguas” y sus gramáticas y sintaxis particulares como por el complejo universo simbólico por el cual el hombre objetiva su experiencia de la realidad y la expresa y comunica en un acto vital continuo e irreductible a un sólo elemento. El “lenguaje” de Gadamer vendría a ser toda la decantación de la experiencia humana que es la cultura, incluyendo toda la inversión simbólica que hace el hombre de lo real para constituir su propio mundo y darle sentido y no simplemente la lengua hablada o escrita.

² GADAMER, Hans-Georg: *Verdad y Método*, Sigueme, Salamanca, 1991, p. 536.

Es por eso que podemos decir que para el hombre “ser es interpretar”. La ciencia sólo nos ofrece un mundo de certezas universales en virtud de que constituye conscientemente un determinado lenguaje adecuado para ese objetivo, pero no porque posea una especie de “perspectiva absoluta” capaz de acceder al mundo tal cual es, previo a todos los lenguajes. El hombre verá el mundo siempre según las *perspectivas* que su lingüisticidad concreta le ofrezca, y la totalidad de la realidad permanecerá siempre como un horizonte abierto que está allí precisamente para que las distintas acepciones y perspectivas del mundo puedan ampliarse e integrarse mutuamente. Los mundos lingüísticos, en cuanto participan de un mismo carácter humano, son susceptibles de influirse y ampliarse los unos a los otros (otra cosa es la dificultad inherente al asunto). Esto es tan así, que resulta muy iluminador para entender lo que la psicología profunda arroja como un hecho innegable, a saber, que en gran medida el hombre ve el mundo según sean las innumerables proyecciones e inversiones simbólicas que hace su fantasía sobre la realidad, de tal forma que la “realidad objetiva” en la que se desenvuelve está constituida no sólo por la mera “materialidad” de las cosas, sino por esa profunda carga energética y simbólica que emana desde las profundidades de su inconsciente personal y colectivo.³ Y el hombre no tiene otra forma de ser. Cualquier intento por eliminar todos estos “condicionamientos” para ir en búsqueda de la “objetividad perdida” terminaría por dejarlo no enfrente del ser en sí, sino de la nada misma, por que ellos son, precisamente, la condición de posibilidad de su acceso al mundo. Al hombre la realidad nunca le vendrá dada en sí, sino mediada por la lingüisticidad de su experiencia. Los prejuicios y limitaciones que inevitablemente tendremos siempre, sólo caerán en la medida en que nuestra “acepción del mundo” se abra a las posibilidades y preguntas que otras acepciones del mundo le generen. La verdad o mentira de nuestras suposiciones sólo se revelará en la medida en que nuestra mirada se amplíe en la perspectiva que nos abre una visión del mundo más amplia y totalizadora.⁴

³ “La realidad objetiva (a la que esta conducta se refiere) es para la personalidad el producto de diversas constelaciones de la energía (física), las *investigaciones significacionales* de la cultura, las *investigaciones axiales* de la sociedad (“valores”) y las *proyecciones* circunstanciales del psiquismo personal (más las anticipaciones de la fantasía)... La realidad objetiva no es, pues, algo neutro y opaco, sino un *sistema* de significados condensados en estados energéticos y vinculados a la intimidad de los sujetos por la *afectividad*, la *fantasía* y el *valor*.” CENCILLO, Luis: *Sexo, comunicación y símbolo*, Anthropos, Barcelona, 1993, pág. 116.

⁴ GADAMER, *Ibid.*, pp. 537-538.

Las consecuencias que esto abre para la filosofía son insospechadas. Porque la variedad de sus concreciones históricas y personales no pueden aparecer ya como el principal argumento para negarle la validez de su pretensión de hablar sobre el mundo. La filosofía ha pretendido desde sus orígenes dar razón del fundamento de lo real y de su totalidad y el resultado de casi tres mil años de filosofía es una variedad sorprendentemente plural de respuestas a estos problemas básicos. Y es que *no podía ser de otra manera*, no sólo porque cada filósofo hable desde una situación muy particular, sino porque todos han habitado mundos, totalidades de sentido, inmensamente distintos y concretos, constituidos en lenguajes determinados que desde sí mismos ofrecen al pensar perspectivas y vertientes distintas de la realidad. Una realidad inagotable, que habrá de ir *aconteciendo* según sean las posibilidades que ofrezcan las distintas acepciones del mundo en las que se ha ido ofreciendo a los filósofos. Y en virtud de su querer acceder a la plenitud de lo real —de la cual el hombre mismo forma parte—, no habrá entonces ningún otro saber más adecuado a su pretensión que la filosofía. Ella no se hace a pesar de la constitución lingüística del mundo, de cada mundo humano, sino precisamente gracias a ella. Su “objeto” no es una realidad en sí neutra y exterior, sino una realidad humana cuya verdad es plural y, sobre todo, viva, no una rígida conceptualización supuestamente intemporal. Una realidad que no está “fuera” o “dentro” del hombre, sino un mundo del cual él forma parte y que *le viene dado* en una lingüisticidad actuante y dinámica.

Si la filosofía aspira a alcanzar una visión global de la realidad, tiene que empezar por saber que, por ser una realidad humana, su siempre eventual verdad no cristalizará nunca de modo definitivo y puntual, sino que acontecerá como un hecho vivo, plural, susceptible siempre de ser ampliado o corregido según sean las diversas perspectivas en que esa realidad le ha venido siendo entregada al hombre. La filosofía no es tanto un asunto de “comprobaciones empíricas” como de diálogo entre diversas perspectivas de entrega de realidad.

Es por eso que la tradición juega un papel fundamental en la filosofía. En ella tenemos nada más y nada menos que la expresión consciente y racional de las diversas tentativas del hombre por acceder a la totalidad de su mundo y a sus fundamentos. La historia de la filosofía es así la historia de una última palabra sobre el mundo

que nunca ha sido concluida ni lo será. En ella, los problemas últimos y radicales del mundo y la existencia toman la palabra *desde* los lenguajes particulares de cada cultura y de cada filósofo, evidenciando no sólo el desarrollo de tales “problemas”, sino sobre todo iluminando diversos aspectos, perspectivas y posibilidades de los mismos que nunca habrían sido posibles sino en el seno de esa única y determinada tradición. Así, cuando leemos un texto filosófico no estamos ante un documento que deba ser juzgado por su adecuación al mundo científico en el que vivimos y a sus verdades absolutas, sino ante el testimonio de lo que un mundo hoy perdido (aunque presente de algún modo en el sustrato de nuestra propia tradición) fue capaz (e incapaz) de ver acerca de ese horizonte último al cual todos estamos como proyectados de manera quijotesca pero inevitable.

De esta manera se entiende que sea muy importante toda la labor exegética tendiente a contextualizar, en cuanto sea posible, los textos filosóficos del pasado y a determinar la esfera de significado de sus términos. Pero esto será siempre una labor previa, cuyo objetivo será el de permitir que algo nuevo (aunque venga del pasado) ilumine nuestros propios condicionamientos y maneras de entender los mismos términos. Pero el trabajo del lector no ha hecho sino empezar una vez que dispone de la labor de la exégesis. Porque incluso esa exégesis misma viene ya cargada de interpretación de nuestra parte, y no hay texto alguno que haya encontrado su “exégesis oficial y definitiva”. Este trabajo previo no hace sino introducirnos en el texto, capacitarlo para que diga algo. Pero eso que dice lo dice ahora a nosotros, habla a nuestra propia situación, lo cual significa que está entrando en diálogo dos acepciones del mundo distintas, pero que se iluminan mutuamente. El texto filosófico del pasado nos ofrecerá siempre posibilidades de interpretación nuevas de nuestro propio mundo, nos puede ayudar a construir y ampliar nuestra visión, al hacer presente puntos de vista olvidados o simplemente dar relieve a cosas que permanecían como “indiferenciados” en el estado actual de nuestro saber.

De allí que para leer un texto filosófico la ambigüedad del lenguaje y su pluralidad de sentidos no sea tanto un obstáculo —aunque puede serlo— como una fuente posible de iluminación de aspectos de lo real que un lenguaje unívoco no puede menos que sacrificar. Sólo la pluralidad infinita del lenguaje humano lo hace capaz de

expresar y hacer presentes en él las diversas posibilidades de la realidad⁵. Es por eso que un abordaje de la filosofía que no puede ver más allá de la obsesión por fijar los significados precisos y “verdaderos” de los términos utilizados a lo largo de la historia de la filosofía, se va a quedar a medio camino, sin lograr nunca del todo su dudoso objetivo y, lo que es peor, sin sacarle el jugo a su labor. Porque, ¿de qué nos sirve precisar lo que Aristóteles quiso decir con su *eudaimonía* sino es porque, de alguna manera, puede iluminar nuestra viva y urgente preocupación por realizarnos, por ser *felices*? Es como juzgar una película atendiendo sólo a la perfección de sus procedimientos técnicos⁶ ...

Entender la lectura de la filosofía desde una perspectiva hermenéutica no es sólo revalorizar el papel de la interpretación como fuente de verdad, sino asumirla individualmente como una posibilidad de ampliación del propio mundo y de sus posibilidades. Al leer filosofía de esta manera podemos expandir nuestra propia subjetividad, implicándonos como interlocutores a quienes *se les dice algo* sobre sí mismos y sobre su mundo y que, a su vez, interrogan al texto para hacerle decir aquello que en su momento no podía ser visto pero que nuestra propia situación hermenéutica es capaz de sacar a la luz ahora. Y como quiera que el autor del texto en nada puede modificar ya su situación o ampliar su propio mundo, ese ejercicio no hace sino revertir de nuevo en nuestra propia problematización y expansión personal. La filosofía se vuelve así algo que nos exige ponernos en juego frente a esa alteridad interrogante que es la tradición que nos habla. Así, la filosofía puede dejar de ser mera dominación y manipulación de un texto muerto —y por lo tanto indefenso frente a nuestras pretensiones⁷— para cobrar vida en nuestra propia vida como portador de nuevas preguntas y, por lo tanto, de nuevas posibilidades. Sólo así la filosofía nos abre al mundo de los hombres y nos ayuda a forjar nuestra propia intimidad.

⁵ *Ibid.*, p. 533.

⁶ “(...)también aquí se nos confirma que comprender significa primeramente entenderse en el caos, y sólo secundariamente destacar y comprender la opinión del otro como tal. Por eso la primera de todas las condiciones hermenéuticas es la precomprensión que surge del tener que ver con el mismo asunto”. *Ibid.*, pág. 364.

⁷ *Ibid.*, p. 438.

NOTA

Cuatro consideraciones a tener en cuenta acerca del autismo

Por *Julio Seoane Pinilla**

No se trata en estas pocas anotaciones de hacer un tratado médico, sino más bien de formular algunas evidencias que parece conveniente tener en cuenta (y que desgraciadamente se ignoran) cuando se trata de hablar del autismo y de tratarlo.

1. El autismo es una **enfermedad moral** y como tal hay que tratarla. El niño autista se repliega en sí mismo por miedo a enfrentarse a una realidad distinta de su propia interioridad (enfrentamiento **violento**) lo cual no es muy distinto al deseo moderno -al que vamos a dar una raíz filosófica- de crear un mundo propio -**auténtico**- en el cual se llegue a ser señor y que quiere poco de la realidad que cotidianamente le asalta (**el filósofo es el eterno autismo del que la gente se ríe**).

El niño autista está mirando fijamente y durante horas el objeto más común; es una estatua inmóvil por periodos inmensos: toda su actividad es una detención del tiempo activo (intenta no hacer nada más que sentirse). Además el niño autista tiene grandes problemas de comunicación: no sólo no habla o lo hace sin significado alguno; también ha perdido los gestos y la comunicación prelingüística (llores, reclamaciones gestuales, aspavientos....). Es así como lo que a buen seguro para cualquiera parecería una pérdida de tiempo, el dedicarse a observar objetos que nos son conocidos y habituales en exceso, pasa a ser la exclusiva dedicación del niño autista. Se diría que busca en ellos una naturaleza oculta que a todos nos es velada y sobre la que nadie se percata de que pudiera ser importante investigar. Al igual que un filósofo o un poeta que se ocupara de descubrir algo en el interior de las cosas que nadie

* Doctor en Filosofía. Profesor de la Universidad Alcalá de Henares (España).

apercibe, el niño autista se ocupa de lo dado por inútil. En esto no se diferencian mucho uno y otro. Podría decirse que están en posesión de una verdad o de un método que si no mejor sí es distinto y requiere para sí tanta validez y reconocimiento como cualquiera. Esto es innegable. Como lo es el hecho de que tal método de investigación (o el deseo mismo de averiguar una “verdad” donde nadie ve la necesidad de ello) se aleja en mucho de las necesidades humanas (y de nuestro propio carácter).

Fascinación por los movimientos de rotación y por los objetos inanimados hasta punto tal de caer en el aburrimiento son las características principales del comportamiento autista. El intentar que todo sea siempre lo mismo a través de ciclos históricos, religiosos o morales, y la creación de mecanismos de pensamiento que se basan en la dominación de lo inmutable, en la cosificación de las situaciones “para que no ataquen”, es también la característica principal cuando se tienen deseos de atrapar una realidad y dejarla a nuestra merced, cuando se prohíbe que la vida misma sea compleja e interactúe con nosotros. Cuando, en suma, se nos inscribe en una forma de hacer autista que tan sólo ha de entretenerse con los límites de las pequeñas libertades y las férreas necesidades impuestas: todo ha quedado controlado cuando todo ha dejado de existir. El niño autista es como un hombre que hubiera renunciado a su libertad confusa para adquirir el derecho a tener pequeñas libertades con límites claros y responsabilidades concretas —y fijadas por los siglos—.

2. El “filósofo” autista no es casual y da como consecuencia que el pensamiento resta autista in toto. El niño que nada pide a la realidad se pliega a la misma y tan sólo intenta amoldarse en los intersticios que se le dejan (en un rincón del baño, debajo de una mesa, pero sin desear jamás la casa entera). El pensamiento que se hace autista (filósofo o romántico: **moderno**) justifica la realidad como lo que inevitablemente es y nos obliga a buscar huecos de actuación social: reclama espacios sociales en lugar del mundo.

Por un lado el niño autista es incapaz por voluntad propia de entrar en relación con nadie ya que teme que esta relación le lleve a una situación en la que no pueda realizar algo. Este miedo justificado a fallar en el trato con los demás que se ven como ajenos, lleva a recluirse en una definición de la propia identidad que no sale de sí. El comportamiento autista no precisa de nadie porque se

da a sí mismo todas sus posibles actuaciones. Mientras que es en la interacción donde el comportamiento “normal” va configurando las distintas personalidades obligando a que la fijeza tome distintos matices que, al cabo del tiempo, relatan la misma vida con mil imágenes diferentes, es la “reflexión” donde el autista se da su definición perenne, inmutable y propia de una sociedad ideal donde todo esta dicho y acordado desde un principio originario (la Ley, así, tan sólo debe guardar tal principio). No creo que haga falta decir que el conflicto que solicita la individualidad puede quedar resguardado tras los barrotes autistas de una jaula legal que posibilita el intercambio libre (dentro de unos justos límites) de los hombres.

Por otra parte, generalmente, si al niño autista no se le da de comer, pierde el interés por la comida. Aun cuando tenga hambre y si se le presentara el alimento lo tragaría con avidez (con toda la avidez de que es capaz un autista). Si le dejamos una galleta en el suelo y el niño tiene hambre es posible que se acerque a cojerla, mas si la tapamos con un paño, es incapaz de cogerlo y destapar la galleta para volverla a descubrir. Pierde el interés por lo que apreciaba. Es posible que nos parezca ridícula —y patológica— semejante inacción, pero debemos de intentar ampliar nuestras miras y reconocer que no es muy diferente este comportamiento de aquél otro que tan sólo pide al mundo lo que sabe puede conseguir o, lo que es peor, lo que sabe que solamente el mundo puede dar. La adscripción a la creencia de que existe algo externo a lo que debemos ceder puesto que allí ya esta fijado todo lo que podemos lograr, la renuncia a que la ficción puede entrar a formar parte de un mundo que al fin y al cabo es un hecho —un “fabricado”—, es la acomodación autista a la fácil y sencilla vida de lo siempre repetido y sabido de antemano. La invariable ley o el deseable acuerdo más universal que fáctico resguardan al niño autista de la necesidad de levantar el paño.

El problema estriba en que al focalizar el autismo en el niño enfermo o en el filósofo no nos damos cuenta de que protegemos nuestra propia afección autista. No es que seamos lo que el filósofo es (como de forma ingenua creen generalmente la historia del pensamiento o los mismos filósofos), pero sí que él se encarga de llevar las pústulas de nuestra enfermedad y -voluntariamente- nos la hace olvidar. En suma, nuestro acondicionamiento a lo dado que no pide más allá de lo que las “posibilidades reales” ofrecen, es en

sí la más alta manifestación autista de la que el niño que se autolesiona o el filósofo que olvida el mundo no son sino mero remedo.

Por eso hablar de autismo no es hablar de niños o de filósofos — o poetas—, sino de nosotros mismos.

3. El niño autista es el pensamiento moderno. Nada pide al mundo más que un hueco donde poder restar su monotonía de perpetuos movimientos repetidos o ideas ajenas al decurso de la realidad. Cuando no encuentra esto, la autolesión es creíble como el momento de masoquismo en el que al menos se es señor de uno mismo (se daña el cuerpo y el pensamiento). **Masoquismo y monotonía** son las lecciones del autista.

Masoquismo y monotonía que nos lleva a considerar que el pensamiento es masoquista y monótono. El niño autista no piensa (al menos no le atribuimos las grandes figuras del pensamiento); el filósofo, se suele creer (que no decir) piensa mal —o de más o de menos—. Mas una sociedad que se tolera ajena al pensamiento tampoco funciona bien: éste de nada sirve si tan sólo nos vale para atestiguar nuestra miseria y no es capaz de crear nuevas metáforas, nuevos mundos. De nada sirve, en definitiva, pensar dentro de los límites que lo ya pensado ha establecido. Tal monotonía es masoquista. El cambio en las relaciones intersubjetivas, las variaciones sociales que parten de la creación de nuevas perspectivas de ver el mundo, son imposibles desde que el pensar tan sólo es flagelamiento de la propia impotencia por acceder al mundo. Pero es que el mundo al que desea inútilmente acceder es el mundo que el autista desde su rincón observa. Demasiado alejado, demasiado ajeno, y lo que es peor, visto con demasiado miedo.

Al niño autista el contacto físico le resulta una manifestación externa que asimila como agresión, como algo que “choca” con su propio cuerpo. El autista tiene muy bien definidos sus límites y estos son intocables so pena de ser considerados como violentados por fuerzas extrañas. Incluso es común a este tipo de niños el que tan sólo sean capaces de comer papillas o purés puesto que no suelen tomarse la molestia de masticar: la comida ha de resbalar, ha de tener poco contacto con uno de los sentidos primarios (y no olvidemos que los sentidos son los que nos relacionan con el mundo). El no saber encontrar en el contacto físico un aliado, el no ser capaz de

introducirlo en el propio cuerpo como si en lugar de ser ajeno a éste fuera parte de él, es otro de los grandes pesares del “filósofo”. Comienza poniendo en duda la suficiencia de los sentidos como si el contacto que estos tienen con lo externo fuera impuro, (o mejor, una violación). Desde esta postura se llegaba a calificar de externo a la humana naturaleza aquello con lo cual los sentidos nos comunicaban. Si el niño autista es incapaz de sentir una caricia como propia, el filósofo se muestra frente a algo que no es él. Fue por este motivo que se creó una forma de pensamiento —poética— por la que se alumbraba una realidad más cercana y en contacto con el “mundo” o la “naturaleza”; pero esta nueva creación olvidaba siempre retirar su lema primero de imitación o alegoría. Al final sólo pretendía crear una fantasía y seguir viviendo en una realidad que no sabía reconocer la caricia como propia.

Quizá el no deseo de masticar los alimentos, de no degustarlos, venga dado por la poca capacidad de enfrentarse a algo (sea un pedazo de comida) y luchar junto a ello; mas es posible que sea también repugnancia al propio placer de los sentidos que no es otro que el de recibir al mundo.

4. ¿Cómo tratar el autismo? De la misma manera que se trata al filósofo perdido. Mostrar poco a poco la realidad contingente, variable, poco sujeta a normas y de difícil dominación, pero al tiempo, extensión propia de nosotros mismos. El autista restringe su mente a lo que su cuerpo puede sin dificultad hacer, el filósofo restringe su cuerpo a lo que su mente dicte. Uno y otro son **hombres incompletos** o faltos de humanidad. Al niño se le enseña a salir de sí, a exigir un trato de realidad al mundo. Al filósofo se le deberá exhortar dejar de ser señor.

Esto no es sencillo. Tratar el autismo es tan complicado que pocas veces se han conseguido buenos resultados. Pero es cierto, también, que pocas veces se ha iniciado un método original. Enseñar al niño que el mundo es algo hermoso que merece la pena el enfrentarse a ciertos pequeños problemas y perder a veces. Es evidente que a un niño autista le conviene “ganar” siempre en sus primeros encuentros con la realidad nueva: si se mira la mano, todos deberían mirarse la mano para enseñarle, al menos, que hay más gente como él; si se mueve una pelota durante horas, se le puede hacer entender que es un juego que otros comparten si observa idéntico comportamiento a su alrededor. Ser un poco autista para

incitar al autista a contactar con otros elementos. Si nuestra primera percepción de la realidad es social, es lógico pensar que en un primer acto social ya es un buen paso para “curar” el autismo. El espejo es un buen medicamento cuando el proceso avanza: el niño ve que modifica su entorno sin peligro para él, puede incluso, llegar a hacer de su visión y movimiento delante de un espejo algo divertido. Ya es un buen primer paso. Se trata de comenzar poco a poco a interactuar con algo distinto de nuestra propia interioridad de forma que se haga un juego deseable. Es la única manera de que alguna vez se llegue a una situación en la que lo de menos sean las seguridades, que el replegamiento en sí mismo, la teoría de la realidad exacta o la ley justa sean banales deseos y lo que cobre real valor resulte el intentar moverse con una vida que nos ha de pertenecer al completo. Como un hombre que reclama un Gobierno que le proteja, unos científicos que le den razón del mundo y unos filósofos que le aseguren su motor existencial, el niño autista tan sólo reclama —de forma violenta en muchos casos— que le permitan seguir viviendo consigo mismo. Ante uno y otro únicamente atreverse, de verdad, a iniciar un nuevo camino ajeno a lo ya dado y que pide algo al mundo (el qué pida es lo de menos). No sobrevivir con lo que se nos permite pensar y contar. Cabe un mundo boca abajo o haciendo el pino. E incluso de forma muy distinta a como la mera razón nos lo presenta.

RESEÑAS

***MELENDO, Tomás: La metafísica de
Aristóteles. Método y temas (I y II)
(Cuadernos de Anuario Filosófico. N^{os}. 43
y 44. Pamplona, 1997).***

Por Carlos A. Casanova*

Se trata de una obra que se inscribe en un proyecto más amplio, esbozado en *Entre moderno y postmoderno. Introducción a la metafísica del ser* (Cuadernos de Anuario Filosófico. N^o. 42. Pamplona, 1997). En este último libro, el primero desde el punto de vista cronológico, Melendo sostiene que el inmanentismo moderno ha llevado al hombre a un "impasse" del que consciente el postmodernismo, pero del que no se puede escapar sino restaurando una metafísica del acto de ser. Esta restauración no vendrá por sí sola, porque hay disposición para el cambio necesario ni clarividencia de lo omniabarcante que dicho cambio debería ser. Habría "que empezar por reconstruir la vida del alma como amor, por recuperar la relación con Dios, que es amor" (Cardona). A mostrar este camino del buen amor se dedica casi el entero cuaderno. Hacia el final, sin embargo, comienza a abordar "las dimensiones estrictamente especulativas del asunto" y anuncia el plan de sus futuras indagaciones. La restauración de la metafísica necesita de una vuelta a Aristóteles y a la superación del Estagirita alcanzada, sobre todo, por Santo Tomás de Aquino —con sus precedentes latinos o árabes—. Los primeros esfuerzos se dirigían a comprender algunos aspectos esenciales de la filosofía primera del más grande discípulo de Platón: esto es lo que se recoge en los cuadernos que son objeto de la presente reseña.

* Doctor en Filosofía. Profesor del Postgrado en Filosofía de la Universidad Simón Bolívar.

Constituyen ellos, juntos, una sola obra, lo cual se manifiesta incluso en la numeración de los temas del índice. Lo que intenta sobre todo es mostrar los logros de la metafísica de Aristóteles y, al mismo tiempo, sus límites, rebasados por la distinción medieval — y fundamentalmente aquiniana— entre esencia y acto de ser.

1. Comienza mostrando cómo la crítica ha superado la visión histórico-génética y las supuestas contradicciones internas de los escritos metafísicos de Aristóteles. Reconoce, sin embargo, que después de Jaeger los lectores del Estagirita son más cautos, de modo que se ha recuperado “un Aristóteles vivo”: a un filósofo se lo mata tanto si se transforman sus afirmaciones en una suerte de sistema intemporal y eterno [...], como —y más— si se lo acaba incrustando de tal manera en la historia que se reduce a simple producto de los condicionamientos epocales” (I, p.8). En todo caso, hoy puede sostenerse sin temor que la filosofía primera aristotélica era, a un tiempo, “arqeología”, “ontología”, “teología” y “ousiología”.

2. Después de esa introducción, una de las líneas de fuerza es la insistencia en la polivocidad del ente y el ser, y en la trascendencia que tiene para la metafísica el percatarse de que el ente no es unívoco... En el caso de Aristóteles, esta observación expresa amor y profundo respeto por lo real.

Es de destacar, en este tema, la acertada observación de Melendo sobre la irreductibilidad a sistema del elenco aristotélico de categoría; y el contraste que establece en esto entre la filosofía post-cartesiana en general, pero en particular entre Hegel y Kant - que critican al Estagirita, aunque con gran respeto-, por una parte; y Aristóteles, por la otra (cfr. II, pp. 12-21).

3. Una segunda línea de fuerza la constituye el establecimiento de la presencia en la filosofía primera de la sabiduría, la ciencia, el intelecto, la “epagoué” y la dialéctica. También aquí hay aspectos que descartar.

- a. Muestra que la noción de ciencia que tenía Aristóteles no es tan rígida como muchos han pensado. Es verdad que la Estagirita daba importancia a la “apódeixis”, pero también lo es que sabía que no puede exigirse el mismo rigor demostrativo a todas las ciencias: el rigor debe ajustarse al objeto de estudio. Y corrobora esta visión aristotélica con una cita de este siglo, de Lord Rayleigh: “[...] por muy importante

que sea mantener un nivel alto y uniforme en matemática pura, el físico ocasionalmente puede actuar bien si queda contento con argumentos que son suficientemente satisfactorios y conclusivos desde su punto de vista. Para su mentalidad, ejercitada en un diferente orden de ideas de los más severos procedimientos del matemático puro pueden aparecer *no más sino menos demostrativos* (I, p. 41, nota 76).

- b. Deja bien claro que de los primeros principios no puede haber demostración, sino que —de acuerdo con lo dicho en *Análíticos posteriores* II, 19— se conocen por “epagogué”, purificada por la dialéctica. Y corresponden a los hábitos del “noûs” y la sabiduría, y no al de la ciencia.
- c. Pone buenas bases para la superación del nominalismo, al mostrar la conexión que existe entre el universal y el singular y entre la inteligencia y los sentidos. La forma está “fundida” con la materia y la sustancia (inteligible) se encuentra presente en cada uno de los accidentes (sensibles), por periféricos que sean; y la inteligencia humana penetra y está presente en la sensibilidad —por la unidad sustancial del hombre—. Por esto, el paso del universal al singular, o viceversa, no requiere de ningún intermediario ni de ningún proceso, una vez que se ha dado la captación intelectual (II, pp. 37-48).
- d. Permite captar, a diferencia -por ejemplo- de Le Blond, que en el origen del “noûs” se encuentra la experiencia, sin que esto constituya ninguna contradicción. También que, aunque la dialéctica pueda tener un lugar en el esclarecimiento de los principios, no constituye el origen de ellos. Y que es preciso aprehender el ente (uno de los términos del primer principio) antes de formular la no-contradicción (II, pp. 23, 28 y 43, por ejemplo).
- e. Conecta la sabiduría al “noûs” y percibe que éste no es estático, sino que se va enriqueciendo, como vida del intelecto, con la experiencia y la reflexión. En ese enriquecimiento, la noción primera, la de ente, se va cargando de sentido metafísico, de modo que, poco a poco, se capta de qué se dice más propiamente y de qué menos. Con mayor propiedad se dice de la sustancia y de Dios, aunque los demás sentidos no son nunca rechazados por el metafísico, pero sí relegados de su atención, integrando siempre, sin embargo, el horizonte de realidad en el que él vive. Por esto puede decirse que la metafísica es “teología ‘en cuanto’ ontología”.

Junto a todos estos aspectos subrayables, la obra parece presentar algunas insuficiencias, relacionadas con la misma línea de fuerza que estamos comentando. Tales son, principalmente:

- a. Identifica demasiado lo primero conocido por nosotros y lo primero por naturaleza (I, pp. 55, 56, 67-68; II, pp. 49-50, 80 y ss.). Es claro que en las ciencias particulares, y una vez superada la "via inventionis", es decir, en la "via demonstrationis", es lo mismo lo más cognoscible "per se" (la causa) y lo más cognoscible para nosotros. Pero nunca ocurre así en los temas más importantes de la metafísica, porque las sustancias separadas son las últimas causas y de ellas no conocemos el "qué son" ("quid sunt"), sino que existen ("quia sunt") y "qué no son", junto a un atisbo, muy imperfecto y siempre analógico, de su ser. Al respecto, será útil transcribir el importante texto del comentario de Santo Tomás a los *Analíticos posteriores* (Libro I, lección 41, n. 363. Marietti Editori Ltd. Torino, 1964):

Si hay alguna cosa que no tenga principios anteriores a partir de los cuales pueda proceder la razón, no puede haber ciencia acerca de ella, en el sentido que se toma aquí la ciencia, en cuanto es efecto de demostración. Por esto, las ciencias especulativas no versan acerca de las esencias mismas de las sustancias separadas. Pues no podemos conocer por las ciencias demostrativas su quod quid est, porque las esencias mismas de estas sustancias son inteligibles para un intelecto que sea proporcionado, pero no se recoge el conocimiento de ellas, por el cual pueda conocerse su quod quid est, a partir de algunas realidades previas.

Pero por las ciencias especulativas puede conocerse de ellas si son y qué no son y algo según la semejanza que se encuentra en las cosas inferiores. Y entonces usamos de las cosas posteriores como si fueran anteriores para el conocimiento de esas sustancias. Porque las cosas que son posteriores según su naturaleza son anteriores y más conocidas para nosotros. Y así es patente que aquellas cosas de las cuales se tiene ciencia a través de cosas que son anteriores simpliciter, son compuestas a partir de algunas realidades anteriores. Pero cualesquiera cosas que se conocen por realidades posteriores, que son -sin embargo- anteriores para nosotros, aunque sean simples las primeras en sí mismas, se componen sin embargo para nosotros de algunas cosas anteriores, según el modo como caen en nuestro entendimiento.

- b. Lo anterior implica que la metafísica nunca es completamente reductible al “noûs” porque de Dios no tenemos intuiciones inmediatas. Melendo, sin embargo, parece tender a pensar que una metafísica madura estaría ya plena o casi plenamente asumida por el hábito del intelecto.
- c. La raíz de las dos insuficiencias anteriores parece ser una falta de comprensión del hecho de que lo sensible es inteligible sólo potencialmente (si no, sería inteligencia) y, por tanto, de la función que atribuía Aristóteles al intelecto agente. Las páginas donde este extremo se manifiesta más intensamente son las 49 y 50 del segundo volumen. Veamos un breve fragmento:

Para Aristóteles, como veremos un poco más adelante, esa inteligibilidad reside frontalmente (sic) en la “ousía”, merced al acto supremo que la anima, que es la forma sustancial. Y como por la forma y por la “ousía” algo “es” en sentido estricto, y es por tanto inteligible, la inteligibilidad primordial que se me ofrecerá antes que nada es la correspondiente a la condición de ente o real que afecta a “todo” cuanto se presenta ante mi entendimiento.

El ente sería así el primer principio real y el primer principio cognoscitivo.¹

4. Melendo, como se dijo al principio de esta reseña, intenta mostrar con su obra los logros de la metafísica aristotélica y su superación por la de Santo Tomás. En la conclusión, por esto, defiende con brillantez la filosofía aquiniana frente a las críticas de un gran aristotélico, E. Berti. Sin embargo, en la interpretación de los textos del estagirita que adelanta en esas mismas páginas conclusivas, incurre en algún error, por tener más a la vista su propósito que los textos:

- a. Comentando el libro Lambda de la *Metafísica*, dice Berti, citado por Melendo (II, p. 100): “el pensamiento (“noein” o “nôesis”) no es sólo ser, sino la forma más alta de ser que pueda darse (...). El acto de pensar, en cuanto acto de vivir, *es también acto de ser* (!), pero no del ser simplemente, que para Aristóteles no existe, sino de un ser determinado como el ser más perfec-

¹ Véase también el párrafo anterior al primero transcrito, donde Melendo dice de modo expreso que no está clara la doctrina aristotélica sobre el intelecto agente.

to" (el signo de admiración es de Melendo). A lo cual responde nuestro autor: "En todas esas observaciones, (...) Berti está obligando a Aristóteles a resolver un problema, el del "actus essendi" que él ni se había planteado ni podía plantearse, por resultar del todo ajeno a la filosofía que práctica".

Obviamente, la respuesta está relacionada con el signo de admiración que se intercala en la cita de Berti. Y la crítica al aristotélico italiano se funda en un prejuicio hermenéutico: que Aristóteles *no pudo* plantearse el problema de la identidad entre el acto de ser y el acto de vivir. Pero lo cierto es que sí se lo planteó. En el *De Anima* (cfr. II, 1; y 4, 415b13), el Estagirita distingue entre acto primero y acto segundo y afirma que el vivir es el ser de los vivientes. En *Metafísica* Lambda muestra que Dios es pura *enérgeia*, es decir acto segundo de entender ("noeîn"), que es su ser y que ese ser, que es su entender, es la forma más alta de vida...

Claro que, por otra parte, Dios no es el "ente mismo", la hipóstasis del significado de "ente". No lo es por la sencilla razón de que tal hipóstasis no puede existir, como tampoco la del significado de "uno". Dios no es sencillamente uno, sino simple, que es la forma más perfecta de unidad. No es una hipóstasis del significado de nuestra palabra "uno": dios no es uno como lo sensible a partir de lo cual formamos la palabra "uno". De modo semejante, no es "ente" como lo sensible, sino de manera suma... Berti, pues, tiene razón en la interpretación contenida en el texto arriba transcrito.

- b. Por otra parte, se descubre en la conclusión el motivo por el que un confesado tomista no cita en toda la obra, salvo en una ocasión (cfr. II, p. 66), las interpretaciones que hace su maestro de los textos de Aristóteles: "lo que sí estimo digno de mención es la inoportunidad de interpretar a Aristóteles teniendo a la vista los textos de Tomás de Aquino (...)" (II, p. 96). El mismo prejuicio que lo llevó a criticar injustamente el pasaje de Berti que transcribimos antes, empobreció las interpretaciones de Melendo al privarlas de la invaluable guía que constituyen los comentarios del Aquinate a las obras de Aristóteles. En efecto, Santo Tomás recoge y lleva a su cumbre una larga tradición comentadora que arranca, a más tardar, con Alejandro y pasa por los árabes y San Alberto. Respeta, por otra parte, escrupulosamente la letra y la intención del Estagirita y señala muy bien las correcciones que tiene que

introducir para salvar la Verdad cristiana, de modo que no se confundan con la exposición de la obra comentada. Así ocurre, por ejemplo, cuando debe criticar la supuesta demostración que se da en la *Física* de la eternidad del mundo.

Vale la pena señalar un puñado de pasajes de la obra de Melendo que hubieran sido, en mi opinión, más acertados si hubieran tenido en cuenta los correspondientes comentarios de Santo Tomás: la página I-48, que interpreta *Analíticos posteriores* II, 19; las páginas I-78-79 y II-60, que interpretan *Metafísica* Épsilon 1; las páginas I-67-68, que interpretan *Metafísica* Alfa 993b9 y ss.; la página II-49, que interpreta *De Anima* III, 5; las páginas II-68-70, que interpretan *Metafísica* Eta, 10; las páginas II-95-101, que interpretan *Metafísica* Lambda, 6-7 y 9-10.

5. Un último punto que puede destacarse antes de concluir este breve comentario consiste en que Melendo, en varias ocasiones, ataca despiadadamente a Platón. Los aristotélicos o tomistas deberían tener más cuidado al realizar ese tipo de ataques porque, con mucha frecuencia, resultan totalmente injustos. Veamos algunos ejemplos:

- a. Entre los reparos que podrían oponerse a ciertas desviaciones de la labor metafísica, que debe atenerse a lo real, se encuentra, según Melendo, el “espíritu platónico” (I, p. 94).

Es difícil encontrar un filósofo que amara más lo real que Platón, y que recogiera con mayor escrúpulo sus experiencias de lo real, aunque no pudiera dar cumplida cuenta de ellas.

- b. “El problema de Platón es, afirma Melendo, que intentando explicar la realidad, se mueve tantas veces con palabras huecas, desprovistas de alcance real” (I, p. 94).

En realidad, por mi parte, encuentro pocas líneas, en los diálogos o en la *Carta VII*, en las que no me parezca que Platón me lleva a tocar con mis propias manos las realidades más importantes.

- c. Platón no hubiera podido aceptar el ente accidental, de nuevo según Melendo, porque “para él las esencias son puras formas, perfectamente definidas y acabadas, que repelen la inclusión de cualquier elemento extraesencial” (II, p. 63).

Pero en *El sofista* se habla de un cierto no-ser, y Aristóteles observa que el no-ser de ese diálogo puede identificarse con el ente *per accidens*. Por otra parte, Platón pensaba que existían no sólo las ideas, sino también lo sensible, las almas y la *jóra*.

6. En conclusión, la obra de Tomás Melendo aquí analizada, a pesar de algunos aspectos que, a nuestro juicio, pueden considerarse insuficiencias y que se señalaron arriba (nn. 3-5), contiene aportaciones interesantes. Es útil, en efecto, para introducirse en el tema de las conexiones que establece Aristóteles entre sabiduría, ciencia, intelecto, “epagoué” y dialéctica. También para captar la trascendencia de la polivocidad del ente. Proporciona, además, como queda dicho, elementos de juicio poderosos para superar el nominalismo. Por todas estas razones y otras muchas que no se recogen en la presente reseña, se saluda su publicación como la de uno de los estudios útiles que existen en la lengua castellana para acceder críticamente a la metafísica de Aristóteles.

**DÍEZ C., José A. y C. Ulises MOULINES:
Fundamentos de Filosofía de la Ciencia,
Ariel, Barcelona, 1997, 501 págs.**

Por Ricardo Chang*

Los libros de texto introductorios a la filosofía de la ciencia (FC) que han sido escritos por filósofos oriundos del ámbito cultural hispanoamericano, se cuentan con los dedos de la mano.¹ Por esto, y por otras razones que ya expondremos, los *Fundamentos de filosofía de la ciencia*, de José A. Díez Calzada (Univ. Rovira i Virgili de Tarragona) y C. Ulises Moulines (Univ. De Munich) marcan un hito sólo comparable con la obra de Mario Bunge, cuya impronta en la enseñanza de la FC en nuestras latitudes, es innegable.

Efectivamente, durante más de tres décadas y de manera inexplicable, el primer contacto de nuestros estudiantes con la FC fue *La ciencia, su método y filosofía*², pieza con la cual se hizo muy mala didáctica de la FC. Contraria a la popularidad de la que, extrañamente, todavía goza esta obra, resalta la poca atención que siempre recibió *La investigación científica*³, a nuestro juicio, la *opera magna* en la materia hasta la aparición de los *Fundamentos*. Aunque originalmente publicada en inglés, *La investigación*, como libro de texto, representó la más ambiciosa introducción a la FC hecha por algún hispanoparlante; académicamente, a la altura de sus homólogas en cualquier otro idioma. Texto difícil por la complejidad del tema y el estilo filosófico del autor, *La investigación* representaba el segundo contacto, y probablemente el último, del estudiante con

* Licenciado en Psicología. Profesor del Departamento de Estudios Generales de la Universidad Nacional Abierta.

¹ Por ejemplo, BUNGE, Mario: *Epistemología*, Ariel, Barcelona, 1980, 275 págs.; RIVADULLA, Andrés: *Filosofía actual de la ciencia*, Tecnos, Madrid, 1986, 328 págs.; ECHEVERRÍA, Javier: *Introducción a la metodología de la ciencia. La filosofía de la ciencia en el siglo XX*, Barcanova, Barcelona, 1989, 322 págs.; ESTANY, Anna: *Introducción a la filosofía de la ciencia*, Crítica/Grijalbo, Barcelona, 1993, 286 págs.

² Edit. Siglo Veinte, Bs. As., 1960, 111 págs.

³ Edit. Ariel, Barcelona, 1969, 955 págs. Bunge publicó en 1985 una segunda edición ampliada y corregida.

una FC de por sí muy maltratada en nuestros *pensa* y que, en la mayoría de los casos, apenas figuraba como la primera unidad de cualquier programa de metodología de la investigación. Distintos factores atentaron contra la buena receptividad de la obra. Quizás, la pretensión de exhaustividad del autor lo llevó a adoptar una estrategia pedagógica inadecuada. En este sentido, al separar la exposición temática de los ejemplos históricos y las polémicas filosóficas allí involucradas, le dio a aquélla un aspecto artificial, acentuada con una excesiva, y a veces trivial, formalización de las cuestiones tratadas. Esta descontextualización de la exposición hizo que los instrumentos de análisis y las clasificaciones conceptuales propuestos adolecieran de referencias directas a los problemas filosóficos de los que pretendían dilucidar. En otros casos, trató de ilustrar la exposición con miniejemplos de “juguete”, que por su carácter *ad hoc* más bien disminuían la credibilidad del proyecto para agotar la totalidad de los elementos que consideraba más importantes de la FC.

Desgraciadamente, y como lo ha señalado Balzer⁴, la enseñanza de la FC plantea una serie de prerequisites que la hacen sumamente difícil, pues presupone no sólo un dominio de las teorizaciones filosóficas, sino también, por lo menos, el dominio de las teorizaciones de una disciplina determinada, además de destrezas mínimas en teoría de conjuntos y lógica standard. En este sentido, los *Fundamentos* es un texto bien concebido y cuidadosamente elaborado, apto para afrontar con posibilidades de éxito la vastedad y complejidad de la materia y superar los inconvenientes afrontados por *La investigación*. Entre otras cosas, porque sus autores no sólo son profesores de FC, sino también filósofos de primera línea en este campo del conocimiento.⁵ Sobre todo Moulines, quien puede ser considerado como el más talentoso de las nuevas generaciones de filósofos hispanoparlantes de la ciencia, a juzgar por sus valiosos aportes para el desarrollo de la corriente estructuralista de la FC, de la que es uno de sus principales voceros junto con W. Stegmüller, J.D. Sneed y W. Balzer. Ello hace

⁴ Cfr. *Teorías empíricas: modelos, estructuras y ejemplos*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, 327 págs.

⁵ Con esto no queremos demeritar a Bunge como filósofo, sino señalar el hecho de que la obra, p.e., de Moulines y sus colegas estructuralistas se ha caracterizado por un tono más moderado y menos ambicioso sobre sus propias posibilidades de elucidar determinados problemas filosóficos. Por otra parte, la concepción de FC de Bunge permanece adherida a una concepción enunciativa de las teorías, cuyas limitaciones han puesto en evidencia y han intentado superar corrientes filosóficas como la suscrita por los autores de los *Fundamentos*.

que los *Fundamentos* suministren una versión no sólo actualizada sino también realista de lo que significa hacer FC. En consecuencia, pretende ser una introducción a la “filosofía general de la ciencia empírica”.

Aunque los autores tratan de no comprometerse explícitamente con tesis filosóficas sustantivas, esta obra ha sido concebida bajo la inspiración de una FC cuyo propósito consiste en: “(...) poner de manifiesto o hacer explícitos los aspectos filosóficos-conceptuales de la actividad científica, determinar las normas que rigen esa actividad y reordenar conceptualmente o reconstruir esos sistemas de conceptos producidos por la ciencia que son las teorías” (pág. 25). Desde esta perspectiva, proponen considerar a la FC, no como la única actividad de segundo orden respecto de la ciencia, sino como miembro de todo un conjunto de disciplinas que como la psicología, la sociología y la historiografía de la ciencia constituirían el ámbito de los estudios metacientíficos. Entre ellas la distinción sería una cuestión de grados. Al respecto, Moulines ha atacado consistentemente los estilos filosóficos obsesionados por el afán de establecer dicotomías absolutas (filosofías de blanco o negro) y ha intercedido, desde hace tiempo, por la adopción de principios-guía como el de la Relevancia de las Distinciones Graduales.⁶

Frente a la tradición dominante, resulta novedoso que los autores sostengan que la FC es una disciplina simultáneamente descriptiva y normativa, términos anteriormente dilemáticos. Con sus propias palabras: “describir normas o convenciones en cuyo intento de seguimiento consiste una actividad (en este caso, la científica. RC) es a la vez dar criterios de evaluación sobre la realización correcta o incorrecta de dicha actividad” (pág. 22). En tanto que referida a actividades como, p.e., elaboración de conceptos, contrastación de hipótesis, explicación de fenómenos, etc., es suficiente para la FC esta dimensión descriptivo-conceptual. Ahora bien, en tanto que referida al análisis y reconstrucción de entidades tales como las teorías científicas, la FC necesita adoptar un carácter interpretativo: “Las entidades o constructos científicos constituyen un ámbito de la realidad específico, un ámbito que en este caso es parte de la *realidad cultural*, y su estudio es pues fundamentalmente interpretativo. Como cualquier otra ciencia de la cultura que haya alcanzado un mínimo nivel de abstracción y de articulación

⁶ Cfr.: *Exploraciones metacientíficas*, Alianza editorial, Madrid, 1982, págs. 32 y ss.

sistemática, la FC se caracteriza por construir *modelos interpretativos* de las entidades estudiadas (...). Estos modelos interpretativos no son, por su naturaleza más propia, ni códigos de conducta ni recuentos de datos; por el contrario se trata de marcos teóricos (...), cuya finalidad es hacer *inteligibles* las estructuras esenciales de ese vasto edificio que es la ciencia, o al menos partes de él” (pág. 23). Este curso de reflexión, que emparenta la FC con la hermenéutica, ha sido desarrollado por Moulines y con ella abre toda una nueva línea de investigación para la FC.⁷

Los párrafos anteriores plasman una concepción de la filosofía mucho más abierta y “amigable” que la de los textos ya referidos, con la cual puede ser más fácil emprender el duro camino de la FC. Además, la obra ha sido concebida con un atinado criterio pedagógico. Así, estructurada en dos bloques, cada uno susceptible de ser la base para un curso semestral, no por ello pierde su carácter orgánico ya que las referencias cruzadas son numerosas a lo largo de ella, aunque, probablemente la redacción a dos manos tenga que ver con ciertas reiteraciones presentes en varios pasajes. El primer bloque, centrado en los conceptos y leyes científicas, consta, a su vez, de dos capítulos de corte metodológico-instrumental (caps. 2 y 3) y otros de corte sustantivo que tratan de los problemas “clásicos” en FC (caps. 1, 4-7). Hasta aquí, los *Fundamentos* tendrían básicamente un carácter descriptivo-normativo y no superarían la oferta temática de los demás textos introductorios. Eso sí, el tratamiento posee una elegancia expositiva inusual y mediante un desarrollo temático interno cabal, tanto en profundidad como en cobertura, recurre a un mínimo de lenguaje formal. Esto es especialmente evidente en los capítulos 5, 6 y 7 dedicados, respectivamente, a las leyes, la medición y la explicación científicas, todos altamente recomendables.

El otro bloque temático, centrado en las teorías, desarrolla el carácter interpretativo de la FC (caps. 8-12) y, en nuestra opinión, constituye su aporte peculiar a la enseñanza de la FC. Luego de dos capítulos donde el análisis sincrónico de las teorías da cuenta de la concepción enunciativa o “heredada” de las teorías científicas y de las concepciones historicistas, mediante una síntesis completa pese a la amplitud del tema, siguen dos de los capítulos más importantes de la obra. En primer lugar, se trata del cap. 10, en donde el análisis

⁷ Cfr. *Pluralidad y recursión. Estudios epistemológicos*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, 310 págs. Véase el párrafo 1.2. “La metaciencia filosófica como disciplina hermenéutica”, págs. 50-67.

sincrónico de las teorías aborda las tendencias semánticas que conciben a las teorías científicas como entidades modeloteóricas, y en el cual el lector hallará una breve exposición tanto de la concepción estructuralista, tratada en buena parte de los textos introductorios mencionados, como de la novísima perspectiva cognitivista de Giere y de la semántica teórica de Van Fraassen, tratados someramente sólo por Estany. En segundo lugar, el cap. 11 que aborda la cuestión de las relaciones interteóricas, y en donde cobran un interés especial para los estudiosos de la filosofía de la psicología y de la mente, los problemas relacionados con la reducción, la realizabilidad múltiple y la superveniencia considerados en el apéndice del capítulo. Finalmente, el cap. 13 expone un análisis diacrónico de las teorías inspirado en los intentos de la concepción estructuralista para dar cuenta de la problemática planteada por Kuhn en torno a la incommensurabilidad de las teorías y a la nociones de cambio teórico y progreso científico, y evitar así los aspectos irracionales implícitos en algunas de las tesis kuhnianas. Es en estos tres capítulos en donde los autores hacen las mayores concesiones a la metateoría estructuralista pese a su declaración de no asumir compromisos filosóficos. Resta señalar que la bibliografía constituye una buena muestra del estado del arte de los aspectos fundamentales de la FC actual, muy útil para quien quiera profundizar en alguna temática particular.

Una sola crítica cabe hacerle al volumen comentado, generalizable al conjunto de los textos disponibles. Se trata de la carencia de un tratamiento penetrante de ejemplos relevantes de la actividad científica con base en las temáticas planteadas que permita ir más allá de la apelación a casos concretos meramente “ilustrativos” o a los ejemplos juguete. Puede que esta limitación a nivel de la enseñanza no sea más que el reflejo de una limitación real en la investigación.

**SEARLE, J.R.: *The Construction of Social Reality*, The Free Press, New York, 1995,
241 pags.^a**

Por Carlos Padrón*

Ya desde *Actos de habla* Searle advierte que la existencia de determinados hechos presupone la existencia de ciertas instituciones humanas. Así nos dice en este libro de 1969: "Es sólo mediante la institución del matrimonio que ciertas formas de comportamiento constituyen el hecho de que el señor Smith se case con la señorita Jones. Similarmente, dada la institución del béisbol es que ciertos movimientos de ciertos hombres constituyen el hecho de que los Dodgers le ganen 3 a 2 a los Gigantes en once innings. A un nivel más sencillo, es sólo por la institución del dinero que ahora tengo un billete de cinco de dólares en la mano. Quítese esta institución, y sólo tengo un pedazo de papel con diversas marcas verdes y grises."¹

A estos hechos el autor los bautiza con el nombre de *hechos institucionales*.

Searle explica que las instituciones a las cuales está aludiendo son sistemas de *reglas constitutivas*. A diferencia de las *reglas regulativas* que sólo regulan formas de comportamiento que previamente existían, las reglas constitutivas crean o definen nuevas formas de comportamiento. En este sentido, "Allí donde la regla (o el sistema de reglas) es constitutiva, aquel comportamiento que sea acorde a la misma, podrá recibir especificaciones o descripciones que no podría recibir si la regla o reglas no existieran."² Típicamente las reglas constitutivas tienen la forma "X cuenta como Y en el contexto C". Piénsese por ejemplo en las reglas del ajedrez.

^a Existe traducción al castellano en Paidós, Barcelona, 1998.

* Asistente de investigación del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Católica Andrés Bello.

¹ SEARLE, J.: *Speech Acts*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, p.51. (la traducción es nuestra)

² *Ibid.*, p. 35.

Aunque en *Actos de habla* Searle lleva a cabo estas distinciones con el fin de aplicarlas a su teoría de los actos de habla (pues argumenta que los actos de habla son también hechos institucionales), el autor sugiere la necesidad de desarrollar una teoría sobre estos hechos que requieren de instituciones y de acuerdos humanos para poder existir; hechos que a pesar de este requerimiento subjetivo, por cuanto dependen de la consideración de un sujeto o grupo de sujetos para poder darse, son objetivos en el sentido de que no son una cuestión de mera opinión, sentimiento o emoción. El desarrollo de esta teoría se cristaliza en su libro de 1995, *La construcción de la realidad social*.

Pero existe otra línea Searliana de investigación que también desemboca en este libro. Me refiero a su estudio sobre la intencionalidad y la mente.

La intencionalidad como aquella capacidad de la mente para representarse objetos y estados de cosas distintos de sí misma (expuesta en libros anteriores como *El redescubrimiento de la mente* e *Intencionalidad*), es expandida hacia una idea de *intencionalidad colectiva*. Searle se percata de que los seres humanos (como algunos otros animales) tenemos la capacidad de efectuar comportamientos cooperativos en donde compartimos estados intencionales como deseos, creencias e intenciones, con otras personas. Comportamientos en donde mi intención personal tiene sentido sólo en tanto exista una intención colectiva. El autor habla por ejemplo del violinista: si soy un violinista en una orquesta, entonces ejecuto *mi* parte dentro de *nuestra* interpretación de la sinfonía. Existen por tanto estados mentales intencionales que no pueden reducirse a formas estrictamente personales como “yo deseo”, “yo hago tal o cual cosa” o “yo creo”; contrariamente, tienen siempre una forma colectiva irreductible: “nosotros deseamos”, “nosotros hacemos tal o cual cosa” o “nosotros creemos”.

Searle llama *hecho social* a cualquier hecho en donde intervenga alguna forma de intencionalidad colectiva. Una subclase de los éstos son los hechos institucionales, hechos que presuponen la existencia de instituciones humanas. Son sociales ya que la construcción de reglas constitutivas es siempre un asunto de intencionalidad colectiva. Comprar un objeto determinado con un billete presupone, entre otras cosas, la existencia de una regla del tipo: “Este papel rectangular de tal o cual color (X) cuenta como un billete (Y) en el

contexto de la legislación financiera nacional de emisión de dinero (C)". Pero no todo hecho social es institucional. Así, *v.gr.*, ir a dar un paseo con un amigo es un hecho social —voy de paseo sólo en tanto nosotros vamos a pasear—, pero no un hecho institucional —no necesita de una institución humana para darse, es decir, de un conjunto de reglas constitutivas.

Así pues, las dos líneas mencionadas antes confluyen junto a un análisis de las llamadas *funciones de nuevo status*, para intentar dar una explicación a esas "porciones del mundo real, hechos objetivos en el mundo, que son hechos únicamente por acuerdos humanos." (p. 1; la traducción de estas citas y las siguientes es nuestra) Searle se refiere por supuesto a los hechos institucionales. Las funciones de nuevo status hacen lo que describíamos en el párrafo anterior a propósito del dinero; son la estructura básica de las reglas constitutivas que a su vez sustentan todo hecho institucional. Por esto el autor expresa: "Dije que la forma de la regla constitutiva era 'X cuenta como Y en C'; pero la forma como estoy utilizando esta locución, determina un conjunto de hechos institucionales y objetos institucionales donde el término Y nombra algo más que los meros aspectos físicos del término X. Más aún, el 'cuenta como' nombra el aspecto de la imposición de un status a la que se le asocia una función por medio de intencionalidad colectiva, en donde el status y su correspondiente función van más allá de las meras funciones físicas brutas que pueden ser asignadas a los objetos físicos." (p. 44) Así, la función asignada, a partir de una aceptación o de un acuerdo colectivos, en cierta forma le otorga al término X un *poder* que antes no tenía.

En este punto creo que serían convenientes tres comentarios.

Primero, y como el mismo Searle lo muestra, puesto que las características físicas especificadas por el término X no son suficientes para garantizar la función especificada por el término Y, debe existir una "continua aceptación o reconocimiento colectivo de la validez de la función asignada" (p. 45) Es en el ámbito de la *actividad continua y social* que dichas funciones son o dejan de ser vigentes. Los hechos institucionales siempre son contruidos a partir de dinámicas sociales que vuelven actuales sus sentidos. El dinero es dinero porque le seguimos asignando la función de dinero; es decir, creemos que es dinero, lo tratamos como dinero, *lo usamos como dinero*. Fuera de este ámbito, un papel con ciertos colores, con

la cara de Simón Bolívar, etc., no significa absolutamente nada. Dentro del mismo, se vuelve real, casi como si no dependiese de nuestras intenciones. Las reglas institucionales funcionando dentro del movimiento social, crean una ontología, más allá del mundo de lo físico, que constituye nuestra realidad social.

Pero deseo en cierta forma repetir que gran parte de esta ontología, forjada desde los procesos sociales, es para nosotros radicalmente real o, como diría Searle, *epistémicamente objetiva* (cfr., p. 9) Las reglas constitutivas de las instituciones humanas —el dinero, el matrimonio, el gobierno, etc.— originan estructuras que determinan también de manera estructural nuestro comportamiento. Así, “Desarrollamos un conjunto de disposiciones que son sensitivas a la estructura de las reglas.” (p. 145) Un conjunto de disposiciones, un *background* —como Searle lo denomina— que fundamenta la realidad de los objetos de la ontología social. Aquí la *costumbre* y el *hábito* son determinantes.

En segundo lugar, Searle argumenta que la posibilidad de pasar del término X al término Y mediante la asignación de una función, se fundamenta sobre la existencia de un lenguaje. La función simbólica del lenguaje —cualquiera que éste sea— es la que permite que ciertos objetos sean convencionalmente símbolos públicos de algo que está más allá de ellos mismos. Como expresa entonces Searle, pasar del término X al término Y es siempre un movimiento lingüístico. Un movimiento que requiere pensamientos, y por ende un vehículo de éstos que permita simbolizar sus contenidos, es decir, asignar la función simbólica. Este vehículo es el lenguaje.

En tercer lugar, el término X no siempre es un objeto físico como en el caso del dinero. Este término podría igualmente ser una persona, una institución, un sonido, una palabra, o incluso algo a lo que se le haya previamente impuesto una función de status: un anterior término Y. Veamos un ejemplo que el mismo Searle introduce. Un grupo de sonidos cuenta como una cierta palabra en un contexto C; un grupo de palabras cuenta como una promesa en otro contexto D; finalmente, una promesa cuenta como casarse en un tercer contexto E no difícil de imaginar. Igualmente podrían colocarse ejemplos, como lo hace el autor, referido a complejas realidades sociales —el gobierno, la propiedad privada, determinadas legislaciones, etc.— que se construyen sobre la base de asignaciones de funciones cada vez más complejas y en donde intervienen

más términos. Las reglas constitutivas son sólo la base estructural de este complejo entramado socio-simbólico.

Ahora bien, Searle defiende la idea de que en última instancia cualquier hecho institucional podría en principio ser reducido a reglas constitutivas donde el término X sea una realidad física. Esto no es de extrañar, pues ya desde el comienzo del libro Searle dice que la ontología de la realidad social se inscribe dentro de una ontología mayor fundamentada sobre dos teorías: la *teoría atómica de la materia* y la *teoría biológica de la evolución*. Por lo tanto, "El mundo consiste enteramente de entidades que encontramos conveniente, aunque no de una forma completamente precisa, describir como partículas. Estas partículas existen dentro de campos de fuerza y están organizadas en sistemas. Los límites de los sistemas están establecidos por relaciones causales. (...) Algunos de estos sistemas son organismos vivientes. (...) Ciertos tipos de organismos vivientes evolucionan, a través de selección natural, y algunos de ellos desarrollan cierta clase de estructuras celulares, específicamente sistemas nerviosos capaces de desarrollar y sostener la conciencia." (p. 6) Desde la conciencia ya conocemos el camino hacia las reglas y los hechos institucionales.³

Para terminar, desearía apuntar dos cosas: (1) Searle construye toda su exposición sobre los hechos institucionales a partir de un contraste con los llamados *hechos brutos*. Los hechos brutos —*v.gr.*, El sol está a N millones de kilómetros de la tierra— son aquellos que existen independientemente de cualquier institución humana. Aunque sea cierto que necesiten de la institución del lenguaje para poder ser formulados, el contenido de la formulación es independiente de cualquier institución. Lo que queda por ver es si la formulación de dichos enunciados no lleva ya implícitamente la suposición de la independencia de las instituciones humanas, es decir, si la separación no la hacemos nosotros mismos a través del lenguaje; (2) Searle está claro de que toda su exposición lleva implícitamente, como *condición de su inteligibilidad* (cfr., pp. 170 y ss.) —y no como condición de verdad o conocimiento— el *postulado del realismo externo*: el mundo —la realidad, el universo— existe independientemente de las representaciones que nosotros tenga-

³ Cabe decir, que esta postura está bastante en sintonía con la visión del propio autor, expresada en sus libros de filosofía de la mente, sobre la mente como *feature* del cerebro. Una visión que intenta eliminar el clásico dualismo mente-cuerpo (materia). La realidad social sería por tanto en cierto sentido un *feature* de la realidad física.

mos sobre él. El autor argumenta que tanto los hechos brutos como los hechos institucionales requieren del realismo externo para su inteligibilidad; no obstante, éstos presuponen la existencia de representaciones en un sentido que aquéllos no lo hacen; este sentido es el que Searle ha intentado explicar a lo largo de todo el libro. De esta manera, los tres últimos capítulos desarrollan una exposición sobre este postulado —su defensa y sus ataques— y su relación con la llamada “teoría de la verdad como correspondencia”. Un desarrollo que bien podría entenderse sin haber leído el resto del libro.

**KREBS, Víctor: *Del Alma y el Arte:*
Reflexiones en torno a la cultura, la
imagen y la memoria, Fundación Museo de
*Bellas Artes, Caracas, 1997.***

Por *Daniel Ramos**

Del Alma y el Arte comienza con una noción de “alma” que es delimitada por usos de la palabra, como si desde un principio se quisiera dejar bien claro que el origen del tema no ha de buscarse típicamente en alturas supraterrénas, sino en el comercio demasiado humano del lenguaje. Krebs nos dice: “Mi asunto es el alma. Y concibo aquí “alma” en el sentido en que decimos, por ejemplo, que una pieza musical “tiene alma”, o en el que alguien nos pide que le pongamos “alma” a lo que hacemos” (p. 17).

El alma, esa “condición en la que la inteligencia se alimenta y adquiere su sentido directamente de la emoción auténtica”, es asociada a la sabiduría, muy distinta del “virtuosismo vacío” en el que peligrosamente puede convertirse la inteligencia sin alma (p. 17). No remite, pues, a algo etéreo y sublime por su lejanía de lo sensible, y, sin embargo, remite a algo que se ha hecho distante “en una época como la nuestra”, en que “no sólo valoramos a la inteligencia por sobre todas las demás facultades, sino que además es ella la que define el conocimiento más alto que reconocemos en nuestra cultura” (p. 18).

Ese distanciamiento de “la emoción auténtica”, esa “pérdida de la memoria” (p.67), no ha de ser superada en un movimiento hacia afuera, en un elevarse hacia el cielo, sino en un descender, desde la “claridad del intelecto” hacia las “oscuridades del cuerpo” (p. 42), en un adentrarse en “lo más hondo y oculto de nosotros” (p. 19). El alma de la que nos habla Krebs refiere en definitiva al cuerpo,

* Asistente académico en el *Centro de Estudios Filosóficos* de la Universidad Católica Andrés Bello.

a lo sensible: “Sin conexión con la emoción del cuerpo, la inteligencia se vuelve superficial y su conocimiento pierde toda dimensión moral” (p. 18).

Con un alma que apunta a la emoción del cuerpo, Krebs, de la mano de Heidegger, puede ofrecer una alternativa a la concepción del sujeto como un “mecanismo” representacional. Esta alternativa tiene la finalidad de transfigurar una imagen que establece una relación con el mundo meramente cognoscitiva:

Al haber transformado la imagen en representación y habernos convertido en sujetos representacionales, hemos excluido de nuestro conocimiento todo elemento emocional; nuestra relación con el mundo ya no es inmediata y espontánea, sino mediada por una “imagen” que, en lugar de comunicarnos el movimiento dinámico del mundo, lo detiene y lo pone frente a nuestra mirada, objetificándolo, es decir: haciéndolo objeto [Gegenstand]. (p. 26)

La concepción representacional del sujeto es una imagen de nosotros mismos, donde nos representamos con un alma-cerebro que contiene pequeños retratos fijos de la realidad, que podemos analizar, escrutar, estudiar, componer y descomponer, con impasible distancia, sin alma alguna.

A esta imagen de nosotros mismos, Krebs contrapone una, que concibe alquímicamente a las materias interactuando y transformándose unas a otras desde ellas mismas:

Así como el olor de la hierba, a través de su afección en la materia sensible del venado produce un movimiento físico apetitivo [...] el fuego sobre la materia química de la solución madre produce el movimiento físico de la evaporación y el movimiento químico de la formación del cristal [...] Podemos entonces reconcebir todos estos fenómenos como procesos mediante los cuales aspectos de una materia afectan otra materia, ocasionando la emergencia creativa de nuevas formas. (p.34-35)

Con esta reconcepción Krebs busca brindar una visión alternativa a aquella en la cual la imagen es un intermediario entre el sujeto y la realidad, como una causa mecánica de los contenidos de nuestra mente, que rompe cualquier posibilidad de “relación íntima” con la materia del mundo, poniéndola en un lugar bajo y distante que se contempla desde arriba. El sujeto ya no sería tal, sino que se ve

como una materia con más potencialidades, de grado más alto, más “maleable”. Así lo pone Krebs:

Esta reflexión nos lleva a pensar en la estructura del sujeto o del individuo más allá de la conciencia egoica, y en la actividad de memoria como el proceso de asociación que funciona entre el cuerpo como receptáculo de vivencias inconscientes ³/₄ es decir, la historia nuestra marcada en nuestro cuerpo ³/₄ y nuestros pensamientos conscientes, produciendo así el flujo de conciencia que constituye la vida individual. (p.103)

Esa nueva estructura del sujeto, esa visión del mismo como materia especialmente maleable, “capaz de “reverberar” más intensamente con la mayor diversidad de otras formas de materia” (p.35), tiene la posibilidad de vivir “experiencias estéticas” al entrar en contacto con materias afines, con imágenes empáticas. Ésas experiencias se dan cuando “un evento externo, un objeto, una sensación, produce en nosotros un movimiento psíquico en el cual elementos de nuestra experiencia pasada [de nuestra “memoria”] se apropian de ellos y los transforman, integrándolos a nuestra conciencia” (p.97). Por ello, la materia se conecta inextricablemente con la imagen. Esta última sería la creación, la *poiesis*, el producto del contacto de una materia con otra, no como una determinación causal, unidireccional, sino como una “mutua actividad creativa (la co-responsabilidad como lo pone Heidegger) de las materias en interacción” (p.37).

Todo este desarrollo debe entenderse no como una teoría, sino como una imagen alternativa de nosotros mismos, frente al modelo mecanicista del sujeto representacional. Es una perspectiva desde la que la imagen deja de ser un mediador entre la mente y el mundo. Ella muestra, además, cómo la continuidad entre las “materias” física, sensible e intelectual, que nos conforman, es sólo una instancia más (quizás la final) de la continuidad entre las materias de la naturaleza.

Es particularmente interesante, si nos desviamos un poco del camino central que traza Krebs hacia el arte, preguntarnos cómo es afectado el lenguaje por esta visión, digamos el lenguaje que se usa en filosofía. Desde una visión que intenta romper con cualquier intermediario entre nosotros y el mundo, tendría que pensarse al lenguaje ya no como una representación mental que corresponde a

éste y se verifica en función de los hechos que tienen lugar en él, sino, más bien, habría que pensar el lenguaje como nuestro mundo. Tal vez a esto es a lo que se refiere Heidegger cuando dice que “el lenguaje es la morada del Ser”.

En este sentido, la palabra “mundo” ³/usémosla como ejemplo³/ no se refiere a algo meramente ostensible, señalable, independiente nuestro aprendizaje de la misma, ni, mucho menos, a algo que pueda ser precisamente delimitado por, o reducido a, una definición (es cierto que, en nuestra época, es perfectamente imaginable un uso ostensivo de la palabra “mundo”: alguien toma una revista científica con una fotografía de la Tierra tomada desde un satélite y dice: “he aquí el mundo”). Más bien, la palabra nos remite a aquella realidad que es producida por la forma en que aprendimos a usarla y a las diversas ocasiones y contextos en que la hemos pronunciado; con esto, a las emociones y valores asociados a su uso, a las correcciones e incorrecciones del mismo, en palabras de Krebs, nos remite a nuestra “memoria”. ¿Cómo aprendimos la palabra “mundo”? Seguramente nos fue enseñada, desde pequeños, por nuestros padres o por otros miembros de la comunidad a la que pertenecemos. Por ello, el entramado de asociaciones al que nos remite una palabra (sean conscientes o inconscientes) está conectado con un entramado mayor, con el de nuestros padres, por ejemplo, que a su vez se conecta con otros y así sucesivamente. Es obvio, por lo tanto, que nuestra memoria apunta a una cultura, a una “memoria cultural”. Y es así, entonces, que debe entenderse que no hay un mundo aparte de ese entramado de reminiscencias que se asocian a la palabra, al lenguaje. Stanley Cavell hace una descripción magistral del tipo de aprendizaje del lenguaje del que hablamos.

Cuando dices “Yo amo a mi amor” el niño aprende el significado de la palabra “amor” y lo que es el amor. Eso (lo que haces) será amor en el mundo del niño; y si está mezclado con resentimiento e intimidación, entonces el amor es una mezcla de resentimiento e intimidación, y cuando busque amor, eso será lo que se busque. [...] Al “aprender un lenguaje” no sólo aprendes lo que son los nombres de las cosas sino lo que es un nombre; no sólo cuál es la forma de expresión para expresar un deseo sino lo que es expresar un deseo; no sólo lo cuál es la palabra para “padre” sino lo que es un padre; no sólo cuál es la palabra para “amor” sino lo que es amor.¹

¹ CAVELL, S.: *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford University Press, New York y Oxford, 1979, p. 177. Usamos la traducción de Lizette Nava y Victor Krebs publicada en esta misma revista.

Las reflexiones de Krebs sobre la desconexión con esa memoria que escapa a la claridad de la conciencia intelectual, nos mueve a una nueva lectura de algunos de los grandes pensadores que se han ocupado del lenguaje. Por ejemplo, Nietzsche habla del “olvido”² que es necesario para que “un ejército móvil de metáforas”³ se convierta en una “verdad”, en una “legislación del lenguaje”, “una designación de las cosas válidas y obligante en todos los casos”.⁴ Este invento de la verdad, alcanzado mediante la simulación que despliega el intelecto para la conservación del individuo, no tiene nada que ver con un conocimiento de sí mismo⁵ :

*¡La naturaleza le oculta [al hombre] la mayor parte de cuanto hay, incluso su propio cuerpo, para proscribirlo y encerrarlo en una conciencia orgullosa y prestidigitadora, separado de las sinuosidades de los intestinos, del rápido flujo de la corriente sanguínea, del complejo estremecimiento de sus fibras!*⁶

La conciencia y aceptación de lo que se oculta en nosotros para nosotros, es el primer paso, según entendemos a Nietzsche, para liberarse de la “menesterosidad” que nos impone la armazón de conceptos que construye el hombre para salvarse la vida, y también para poder jugar a voluntad con ella.⁷ Ese reconocimiento de lo oculto en nosotros es análogo en el lenguaje a hacer memoria de “aquel mundo primitivo de metáforas”, de la “originaria masa de imágenes en fluida ebullición que rebosa desde la capacidad primigenia de la fantasía humana”⁸, que se ha tenido que endurecer e inmovilizar para satisfacer nuestro “instinto de verdad”, producto de una mentalidad de “rebaños”, de la necesidad de “mentir de acuerdo a una convención sólida, mentir en un estilo obligante para todos”.⁹ Así, si leemos a Nietzsche desde Krebs, una de las cosas que se hace necesaria para combatir esa moral de rebaño es, precisamente, la conexión con la memoria.

Ludwig Wittgenstein, quién en gran medida motiva de manera directa las reflexiones de Krebs, también ha hablado de la nece-

² NIETZSCHE, F.: “Acerca de la verdad y la mentira en sentido extramoral” en *Revista Venezolana de Filosofía*, N° 24, Universidad Simón Bolívar, Caracas, 1988. p. 61.

³ *Ibid.*, p. 64.

⁴ *Ibid.*, p. 60-61.

⁵ *Ibid.*, p. 59.

⁶ *Ibid.*, p. 60.

⁷ *Ibid.*, p. 73.

⁸ *Ibid.*, p. 67.

⁹ *Ibid.*, p. 64-65.

sidad de conectarse con ese “mundo primitivo de metáforas”. Aquél ilustra muy bien la idea cuando dice: “Al filosofar se debe descender al caos primordial y sentirse allí como en casa”.¹⁰ En otra parte, nos habla de lo que significa la familiaridad, la conexión a la que nos referíamos, con nuestras palabras:

*El rostro familiar de una palabra, la sensación de que ha recogido en sí su significado, de que es el retrato vivo de su significado, ¿podría haber seres humanos a quienes todo eso fuera ajeno. (Les faltaría el apego a sus palabras.) ¿Y cómo se manifiestan estos sentimientos entre nosotros? ¿En cómo escogemos y valoramos las palabras.*¹¹

Podríamos decir, entonces, que una recuperación del “alma” para el lenguaje, y para la filosofía, consistiría en un apego a nuestras palabras, una consciencia de la memoria, de todo lo oculto y oscuro que está conectada a ellas, y de todo lo oculto que ellas pueden despertar en las personas con las que nos comunicamos. El valor de una reflexión como la de Krebs, sobre el alma, proviene de la “pérdida de la memoria” en nuestra cultura, de la necesidad de que haya apego a nuestras palabras, para que nuestra comunicación con otros y el compartir de nuestro mundo adquiriera una “dimensión moral” más profunda.

¹⁰ WITTGENSTEIN, L.: *Culture and Value*, Chicago University Press, Chicago, 1980. p. 65. Traducción nuestra.

¹¹ WITTGENSTEIN, L.: *Philosophical Investigations*, Blackwell Publishers, Massachusetts, 1997. p. 218. Traducción nuestra.

**DESIATO, Massimo y GUEVARA, María
Fernanda: El hombre en la teoría de la
Administración, Publicaciones Universidad
Católica Andrés Bello, Caracas, 1998. 293
páginas.**

Por Carlos A. Rivas*

Desde una perspectiva que fomenta la reflexión acerca de “lo que la administración hace con los hombres concretos” (p. 3), comienza la serie de textos con los que la Universidad Católica Andrés Bello intenta articular el humanismo cristiano en el ejercicio de cada profesión. Comenzando con Administración, para continuar eventualmente con las otras carreras de dicha universidad, se busca que los futuros profesionales generen el espacio para el cuestionamiento ético de su propio quehacer.

Para lograr este objetivo, los autores buscan, en principio, dotar al estudiante de criterios que permitan la reflexión y el cuestionamiento de los fines que se persiguen al hacer uso del saber administrativo. En concreto, “hacer una revisión del conocimiento técnico propio de cada profesión, para dotar a los profesionales de una visión política y de una participación pública significativa” (p.14). Con esta revisión se pretende dismantelar un aspecto oculto del saber, que no se aprecia al momento de elaborar las teorías, pero que es fundamental cuando dichas teorías se utilizan como fundamento para la acción.

Porque al aplicarse el saber técnico surgen relaciones sociales que derivan de la intervención profesional. De este modo, el ámbito laboral trasciende el dominio del saber técnico. En consecuencia, la capacidad de los profesionales para mejorar una situación consiste en ser usuarios responsables de las teorías que se ma-

* Licenciado en Psicología. Investigador del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Católica Andrés Bello.

nejan y no en ser técnicos expertos negados a enfrentar los problemas éticos inherentes a la propia actuación.

Luego de explicar lo que los autores denominan las coordenadas antropológicas y éticas específicas de la administración, se revisan las teorías que ésta utiliza: la escuela tradicional, con los planteamientos de Taylor y Fayol; la escuela sociológica, con las corrientes de las relaciones humanas y la sociología industrial; así como la teoría de la organización. Para cada planteamiento se analiza su enfoque global, su contextualización histórica, la teoría de la administración que plantea así como la teoría implícita del hombre y su valoración; criterios estos que permiten la comparación de las diversas corrientes, según el objetivo planteado.

Finalmente, las conclusiones parten del análisis de las relaciones que mantienen el hombre y la organización, destacando que la postura defendida es “un sano individualismo *dentro de la organización*” (p. 280). Así, lo que se plantea es la existencia de una tensión entre lo grupal y lo individual, la cual es irreductible, en el sentido de que ambas son esferas diferentes y contrapuestas. De este modo, lo defendido es el desarrollo de la persona, en la que su conciencia moral no se vea disminuida por los intereses de la organización.

Develando los supuestos y las inconsistencias de la “ética grupal” se enfatiza que la organización debe propiciar una “ética individual”. En otras palabras, se busca encontrar en el trabajo su dimensión humanizante, donde “productividad” y “humanidad” no son metas necesariamente excluyentes. En síntesis, corregir los planteamientos que culminan en la denominada “ética grupal” para que no sea el hombre el que esté al servicio de la organización ya que, a fin de cuentas, la organización es una creación humana.

**DESIATO, Massimo: La configuración del
sujeto en el mundo de la imagen
audiovisual (Emancipación y
comunicación generalizada), Ediciones
Fundación Polar-U.C.A.B., Caracas, 1998.
402 páginas.**

Por Javier B. Seoane C.*

La configuración del sujeto en el mundo de la imagen audiovisual, de Massimo Desiato, es un texto que continúa las inquietudes del autor en su esfuerzo por mantener un diálogo entre la filosofía y las distintas disciplinas del saber. El estudio está enmarcado en la exploración y análisis de la configuración de la subjetividad en un mundo social centrado en torno a la imagen audiovisual. Y para tal fin hay una conjunción interdisciplinaria que abarca esferas complejas como la antropología filosófica y cultural, la psicología social, la sociología, la economía y la política, entre otras.

La teoría crítica, orientada por el ideal ético de la autonomía y la independencia de criterios del sujeto, es el discurso de fondo que articula los diferentes saberes sobre la cuestión y evita el banal eclecticismo de muchos otros trabajos que giran sobre esta temática. El autor es explícito acerca del ideal antropológico que anima y regula su discurso: *"Este ideal de hombre es aquel en el cual el individuo se asume como sujeto, como actor social capaz de aportar una acción significativa abierta ante los otros, dispuesta a favorecer el crecimiento y desarrollo de todos los seres humanos en el mismo acto de la interlocución."* (p. 1)

* Magister en Filosofía. Investigador del Centro de Estudios Filosóficos. Profesor de la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello y de la Escuela de Sociología de la Universidad Central de Venezuela.

Sin embargo, y como ya dejamos entrever, el texto no es un recital de prescripciones. Por el contrario, la formación del sujeto autónomo como posibilidad supone unas condiciones socioculturales determinadas, las cuales son dialécticamente negadas y afirmadas en el auge actual de los tecnologías electrónicas audiovisuales. Por eso, el estudio, a partir de una clara distinción conceptual del individuo en su dimensión empírica y axiológica, del individuo como sí mismo, yo, sujeto y actor, no vacila en adentrarse en un diagnóstico aproximado sobre las principales instituciones socializantes del mundo contemporáneo.

Así, la primera parte está consagrada a la reflexión acerca de la configuración del sujeto y la transformación histórica de las agencias de socialización (familia, escuela, comunidad, medios de comunicación social). Diversas son las fuentes que sirven de sustento al despliegue conceptual: George Herbert Mead, John Dewey, Erving Goffman, Louis Dumont, Hanna Arendt, Paul Ricoeur, Richard Rorty, Michel Foucault, etc. Se trata de una sección que presenta el ideal de hombre que se defiende y los obstáculos reales que se enfrentan en aras de su logro.

La segunda parte presenta el primado de la comunicación en las relaciones humanas. Asimismo, se realiza una exploración crítica de las criptoantropologías que subyacen a las principales teorías de la comunicación. Finalmente, esta sección culmina con una exposición referida a los efectos sociales de los medios audiovisuales (ciudad telemática, videopolítica, dependencia mediática, saturación del yo, extravíos de la identidad, transformaciones de la percepción del tiempo, el yo simulado, etcétera). La función más destacada de esta parte es aportar el contexto en el cual se avizorará las posibilidades concretas de emancipación en un mundo de comunicación generalizada.

La tercera y última parte del texto entra en debate con las tesis deterministas que hacen del público una víctima indefensa de los medios. Si bien Desiato reconoce el poder configurador de los medios, inclusive contrailustrado, no duda en aseverar que a su vez el espectador cumple un papel activo: *"(...) puede verse con relativa facilidad que el receptor reelabora constantemente el mensaje: para el emisor es sumamente difícil penetrar en las estructuras de reelaboración del receptor. Es más, podemos decir que muchas veces la reelaboración se impone al mensaje inicial, cambiando de signo el flujo comunicativo*

y revirtiéndolo." (p. 301) Desde esta óptica, el libro nos abre una ventana para escapar de cualquier concepción unidimensionalizante sobre la comunicación mediática. A la vez, abre una ventana para pensar la emancipación en un mundo dominado por lo audiovisual.

Dicha emancipación ha de ser posible desde una educación que, sin descartar lo audiovisual, haga énfasis en una "textualidad dura" que se obtiene en la conversación oral y con los textos escritos. En palabras de Desiato, "(...) *la palabra escrita y el discurso oral son condiciones sin las cuales la comunicación generalizada y, sobre todo, la imagen audiovisual, terminan confundiendo y avasallando a los individuos, masificándolos.*" (p. 391) En síntesis, los medios son opresivos cuando el sujeto no dispone de los criterios que le permitan ser crítico-selectivo, pero pueden ser liberadores si hay quien los resignifique en función de una ética de la solidaridad. Sin embargo, así como el texto no se asume desde las tesis optimistas ni pesimistas sobre la comunicación generalizada, que no masificada, es menester decir también que no se conforma con esta declaración. Más bien, y como ya señalamos, pretende entablar un diálogo con el lector acerca de los caminos concretos de la emancipación dadas las condiciones realmente existentes en las sociedades contemporáneas. Por todo ello, no tenemos duda de que el trabajo del profesor Desiato es una interesante contribución reflexiva a un campo tan inexplorado como el de la teoría de la comunicación y sus implicaciones ético-antropológicas.

Actualidad Filosófica

Durante el año pasado y el primer bimestre del presente se llevaron a cabo las siguientes actividades de interés filosófico:

-Espacios Unión, el Instituto de Cooperación Iberoamericana y la Embajada de España organizaron en agosto del año pasado las jornadas sobre hermenéutica y postmodernidad. A este evento fueron invitados los profesores Massimo Desiato, Director del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Católica Andrés Bello, y el profesor J.M. Navarro, Decano de la Facultad de Humanidades de la Universidad Complutense de Madrid. Los títulos de sus ponencias fueron respectivamente *Hermenéutica, Postmodernidad y Violencia* y *Hermenéutica y Postmodernidad*.

- El profesor Salvador Tonodo de la Universidad de Valladolid fue invitado por el postgrado de Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello a dictar el seminario "Influencia del llamado *giro lingüístico de la filosofía* en la práctica I indicada"

-Auspiciado por la Asociación Cultural Humboldt, el Goethe Institut de Caracas, la Embajada de España y la Universidad Simón Bolívar, se efectuó entre los días 13 y 23 de octubre del año pasado el **Seminario Ética y Estética** en el Museo de Bellas Artes. El seminario contó con la presencia de intelectuales venezolanos, colombianos y alemanes.

-El año pasado se contó con la visita del filósofo español Fernando Savater quien fue invitado por la Contraloría General de la República y el Postgrado de Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello a la Oficina de Cooperación de la Embajada de España a realizar una serie de conferencias. A continuación ofrecemos los títulos y fechas de las mismas:

26/10 Conferencia: *La Ética que fundamenta la Democracia*.
Contraloría General de la República.

27/10 Conferencia: *La ética en las Ciencias Sociales de Hoy*.
Universidad Central de Venezuela.

- 28/10 Conferencia: *Ética del Filosofar*.
Universidad Católica Andrés Bello.
- 29/10 Conferencia: *¿Sirve de algo la ética para los jóvenes?*
Universidad Simón Bolívar.
Foro: *Ética y estética en el Arte*.
Museo de Arte Contemporáneo.
- 30/10 *Ética y Política en el Mundo Contemporáneo*.
Ateneo de Caracas. Moderador: Tulio Hernández.
La Mirada en la Palabra: Arte, filosofía y estética.
Museo de Bellas Artes. Moderadora: María Fernanda Palacios.

-La Facultad de Humanidades y Educación, el Postgrado de Filosofía y el Grupo de Investigaciones Filosóficas Latinoamericanas de la Universidad de los Andes, organizaron el Coloquio **Globalización o Exclusión- "Filosofía y Ética al final del milenio: perspectiva latinoamericana"**. Este evento tuvo lugar entre los días 26 y 30 de octubre del año pasado en la Universidad de los Andes. En el marco de este coloquio se creó la *Asociación Venezolana de Filosofía Política (AVEFIPOL)* como sección nacional de la *Asociación Iberoamericana de Filosofía Política* con sede en México D.F. La AVEFIPOL tendrá como domicilio al Postgrado de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de los Andes. Sus miembros directivos son los profesores Plinio Negrete, Edgar Moros, Alberto Arvelo, Rosa María Hurtado, Oscar Valles, Omar Astorga, Daniel Hernández, Carlos Kohn, Javier Seoane, Víctor Martín, Carmen Bohorquez y Sinecio Márquez. Para cualquier información puede comunicarse a través del teléfono (074) 401111 o del telefax (074) 401879.

-El Museo de Bellas Artes y la Universidad Simón Bolívar organizaron el ciclo de reflexiones **El mundo por las cosas** a cargo del reconocido filósofo norteamericano Stanley Cavell. A continuación recogemos las actividades realizadas el año pasado:

Seminario

- 16/11 Presentación de la película *Sin Sol* de Chris Marker.
- 17/11 *Coleccionando ideas sobre el coleccionar*.
- 18/11 *Coleccionando ideas sobre el coleccionar*
- 19/11 *Las Pruebas y Juicios de la Alabanza II voces cautivadoras*

Conferencias

- 18/11 *Las Pruebas y Juicios de la Alabanza I en momentos de Henry James y Fred Astaire*
19/11 Encuentro con Stanley Cavell.

-El Centro de Estudiantes de Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello organizó el año pasado el ciclo de conferencias **Lo oculto de tu voto: imagen, discurso y motivación detrás de la intención electoral venezolana**, que tuvo lugar entre los días 30 de noviembre y 2 de diciembre en la Universidad Católica Andrés Bello. Los ponentes invitados fueron Ruth Capriles, María Ramírez, Javier Seoane, Andrés Reyes Polanco, Rafael García y Axel Capriles.

-La Unidad de Filosofía del Instituto de Estudios Avanzados (IDEA) llevó a cabo las siguientes actividades el año pasado:

- 22/4 *Reflexiones sobre la Cultura Pública Venezolana*, con el Dr. Raúl González.
15/5 *Discusión sobre la actualidad política venezolana*, con el Dr. Rafael Arráiz Lucca.
29/5 *El rol del intelectual en la vida pública*, con la participación de integrantes de las Unidades Filosofía de Arte e Historia de las Ideas.
19/6 *Estilos políticos y la construcción del mundo real*, con el Dr. Guillermo Briceño Porras.
26/6 *Perspectivas Electorales de 1998*, con el Dr. José Vicente Carrasquero.
2/10 *El "Confidence Gap": un insumo Psico-político para la Estabilidad del Sistema Democrático Venezolano*, con el Dr. Ángel Oropeza.
16/10 *La Prueba Indirecta de la Idealidad del Espacio y el Tiempo en las Antinomias Kantianas*, con el Dr. Alejandro Rosas.
16/12 *Globalización, Sistema-Mundo: Perspectiva y Análisis*, con el Dr. Heinz Sonntag.

-El Centro de Estudiantes de Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello, con el auspicio del Museo de Bellas Artes y la Fundación Cinemateca Nacional, organizó este año las **III Jornadas de Filosofía y Arte: Filosofía y Cine**. A continuación recogemos las actividades realizadas:

- 18/1 Víctor Krebs: *Relaciones invisibles y la lógica del cine*.
Luis Miguel Isava: *El cine como 'philoaesthesia' o la invención del saber de la percepción*.
- 19/1 María Fernanda Palacios: *Pasión de Andrei*.
Fernando Rodríguez: *El oscuro panorama del cine de los 90*.
- 20/1 Sandra Pinardi: *Cine y filosofía: contra la visualidad excesiva*.
Dov Lustgarten: *Hitchcock: madres en suspenso*.
- 21/1 Proyección de la película *Citizen Kane* en los jardines de la Universidad Católica Andrés Bello.

Se publicaron los siguientes libros:

* Caula, S . (1998). ***Las artes de lo bello según Étienne Gilson***. Caracas. UCAB.

* Desiato, M . (1998). ***La configuración del sujeto en el mundo de la imagen audiovisual***. Caracas: Ediciones Fundación Polar-UCAB.

* Desiato, M . (1998). ***Nietzsche, Crítico de la post-modernidad***. Caracas: Monte Ávila.

* Desiato, M. y Guevara, M.F. (1998). ***El Hombre en la teoría de la administración***. Caracas : UCAB.

* Mayz Vallenilla, E. (1999). ***Invitación a pensar el siglo XXI***. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.

* Noria, O. (1999). ***La teoría política del Abad de Seyés***. Caracas: UCAB.

* Sasso, J. (1998). ***La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia***. Caracas, Monte Ávila, Editores latinoamericanos.

LOGOI

Revista de Temas Filosóficos

Normas para la entrega y publicación de colaboraciones

Logoi es un anuario cuyo fin es recoger distintas colaboraciones que constituyan un aporte para el debate sobre tópicos e investigaciones filosóficas realizadas tanto en el país como a nivel internacional. 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 disquete 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, suspenderla hasta tanto se hagan correcciones pertinentes o rechazar el trabajo. En todo caso la decisión será argumentada y guiada por los siguientes criterios: a) exposición diáfana de los objetivos perseguidos en 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 mismo.
- 6) Las colaboraciones deberán cumplir las siguientes características en su presentación: a) todas las notas estarán a pié de página; b) las citas de libros llevarán el siguiente orden: apellido y nombre 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 (siempre y cuando estén disponibles los datos), nombre de la editorial seguido de coma, si no es la primera edición deberá llevar el número de la misma seguido de coma, lugar de edición seguido de coma, el año de la edición usada conjuntamente con año de publicación original del texto entre paréntesis 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 referidas al mismo texto 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
jhernaez@ucab.edu.ve

Dirección para el envío de colaboraciones: Universidad Católica Andrés Bello, Centro de Estudios Filosóficos, Edificio de Aulas, Piso 3º, Módulo A-2, Montalbán, La Vega, Caracas (1021) Venezuela. O por fax a uno de los siguientes números: (58-2) 471.20.38 o (58-2) 471.50.36.

ESTE EJEMPLAR SE TERMINO DE IMPRIMIR
EN LOS TALLERES DE EDITORIAL TEXTO
AV. EL CORTIJO, QTA. MARISA, N° 4
LOS ROSALES - CARACAS - VENEZUELA
TELEFONO: 632.97.17