



LOGOI N° 6
Revista de Filosofía

Director:
Dr. Massimo Desiato

Consejo Editorial:
Prof. Javier B. Seoane C. (Redactor general)
*Prof. Carlos Rivas, Prof. Anibal Gauna, Prof. María
Fernanda Guevara, Prof. Oscar Reyes y Prof. Josefine Abreu*

LOGOI Revista Filosófica
Universidad Católica Andrés Bello:
Depósito Legal: pp. 199802DF38
ISSN: 1316693X

Diseño y Producción:
Publicaciones UCAB

Diagramación y diseño de portada:
Reyna T. Contreras M.

Impresión: Editorial Texto, C.A.

Consejo de Árbitros:

- Dr. Hartmut Becher** (Goethe Institut)
Dr. Carlos Casanova (Universidad Simón Bolívar)
Dr. Bernardo Correa López (Universidad Nacional Santafe de Bogotá)
Prof. Ricardo Chang (Universidad Nacional Abierta)
Dr. Jorge Dávila (Universidad de Los Andes)
Dr. Jorge Aurelio Díaz (Universidad Nacional Santafe de Bogotá)
Dr. Víctor Florián (Universidad Nacional Santafe de Bogotá)
Dr. Dinu Garber (Universidad Simón Bolívar)
Dr. Humberto Giannini (Universidad de Chile)
Dr. Raúl González Fabre (Universidad Católica Andrés Bello)
Dr. Cristóbal Holzapfel (Universidad de Chile)
Dr. Guillermo Hoyos (Universidad Nacional Santafe de Bogotá)
Dr. José Jara (Universidad de Valparaiso)
Dr. Victor Krebs (Universidad Simón Bolívar)
Dr. Hernán López (Universidad de Los Andes)
Dr. Ernesto Mayz Vallenilla (Universidad Simón Bolívar)
Prof. Héctor Michel Mujica (Universidad Central de Venezuela)
Dr. Pablo Oyarzún (Universidad de Chile)
Dr. Benjamín Sánchez (Universidad Central de Venezuela)
Dr. Gustavo Sarmiento (Instituto de Estudios Avanzados)
Dr. Luis Ugalde, S.I. (Universidad Católica Andrés Bello)
Dr. Patrice Vermeren (Universidad París VII)

Sumario

Artículos

Presentación	
Edison Barrios Núñez: La reducción de la experiencia: respondiendo a la pregunta de Crick	9
José Luis Chacón: El espacio del ser, el ser del espacio: la discusión acerca del espacio y sus alcances en la Fenomenología de la Percepción de Maurice Merleau-Ponty	25
Esther Díaz: La construcción del objeto de investigación: Edipo reciclado	90
Héber García: La filosofía de la mente de John Searle	103
Aníbal Gauna P.: Praxis ético-política y cultura en Venezuela. Aproximación desde la obra de Michel Foucault	142
José R. Lezama Q.: Ética, investigación y tecnología	166
Hernán López Garay: Algunas reflexiones sobre las condiciones de posibilidad de la democracia en América Latina	182
Carlos A. Rivas: Un marco discursivo (psicoanalítico) para comprender la realidad política venezolana contemporánea	210

Estudio

Julio López Saco: El periplo del budismo en China: un proceso de transformación, aculturación y sinización	232
---	-----

Comunicación

Carlos A. Rivas: Diversidad sexual y filosofía política en Venezuela	297
---	-----

Reseña

Oscar Reyes: Rorty, Richard: Filosofía y futuro	307
--	-----

Índice acumulado	309
Normas de publicación	313

Summary

Articles

- Edison Barrios Núñez:
The reduction of experience: answering Crick's question 9
- José Luis Chacón:
The space of being, the being of space. The discussion on space and its scope in Merleau-Ponty's
Phenomenology of Perception. 25
- Esther Díaz:
Construction of the research object: Oedipus recycled 90
- Héber García:
John Searle's philosophy of the mind 103
- Aníbal Gauna P.:
Ethical-political praxis and Venezuelan culture. An approach from the perspective of Michel Foucault.
142
- José R. Lezama Q.:
Ethics, research and technology 166
- Hernán López Garay:
Reflections on the conditions of the possibility of
democracy in Latin America 182
- Carlos A. Rivas:
Discursive (psychoanalytical) frame for the understanding
of contemporary venezuelan political reality 210

Essay

- Julio López Saco:
The periplus of buddhism in China: a process of transformation, aculturation and sinization 232

Comunication

- Carlos A. Rivas:
Sexual diversity and political philosophy in Venezuela 297

La reducción de la experiencia: Respondiendo a la pregunta de Crick

*Prof. Edison Barrios Núñez**

Resumen

El presente artículo pretende evaluar la posibilidad de reducir las propiedades cualitativas de la experiencia (qualia) a las propiedades del sistema nervioso. Para ello se escogió uno de los intentos más importantes que se han llevado a cabo en tal sentido: el modelo reductivo propuesto por P.M. Churchland, a fin de determinar su aplicabilidad al caso de los qualia. Como conclusión, dicho modelo resulta inaplicable para las propiedades cualitativas de la experiencia, puesto que dichas propiedades han de caracterizarse de una manera intrínseca, no-relacional, mientras que la reducción propuesta por Churchland requiere necesariamente de propiedades relacionales. Ello hace que, tomando al modelo de Churchland y modelos semejantes como modelos típicos de reducción, los qualia sean irreducibles a las propiedades neurológicas.

Palabras clave: qualia, reducción interteórica, conciencia.

The reduction of experience: Answering Crick's question

Prof. Edison Barrios Núñez

Abstract

This paper addresses the issue of the possibility of reducing the qualitative properties of experience (qualia) to the properties of the nervous system. In order to do so, the author focused on one of the most important attempts to that effect: the reductive model proposed by P.M. Churchland, with the purpose of evaluating its applicability to the case of qualia. The author concludes that this model proves inapplicable to qualitative properties of experience, for such properties are to be construed in an intrinsic, non-relational manner, while the reduction proposed by Churchland necessarily requires relational properties. Thus, this basic incompatibility renders the attempted reduction unattainable. As a result, taken Churchland's model and similar ones as typical models of reduction, it is concluded that qualia are irreducible to neurological properties.

Keywords: qualia, intertheoretic reduction, consciousness.

I. Introducción: La pregunta de Crick

En un pasaje de su libro *The Astonishing Hypothesis*, Francis Crick¹ se hace la siguiente pregunta: ¿Podemos aprender algo acerca de la conciencia (awareness) estudiando el mecanismo de la atención? Esta interrogante, como es de esperar (tan sólo basta mirar el índice del libro para adivinar la respuesta), es respondida de manera afirmativa por Crick. Pero ello no obsta para que dicha interrogante, en tanto que supone el examen de posibilidades, constituya un objeto legítimo de indagación filosófica. Así, es en este plano – el conceptual – que intentaremos, en primer lugar, clarificar la naturaleza de la pregunta, y, en segundo, evaluar una respuesta que un autor en específico ha ofrecido a la misma.

II. Preguntas específicas

La pregunta de Crick supone, por un lado, la noción de conciencia y, por el otro, la noción de explicación, puesto que en este contexto 'aprender' significa obviamente 'ser capaz de suministrar una explicación'. Entonces, y dada la notoria ambigüedad tanto de 'conciencia' como de 'explicación', ¿qué significa entonces "explicar la conciencia"? ¿Qué preguntas específicas hay que hacerse? ¿Cuál es la naturaleza del fenómeno que ha de ser explicado? Antes de discutir acerca de los méritos de cualquier respuesta - positiva o negativa - a la pregunta antes formulada hay que ubicarse claramente en por lo menos tres dimensiones, a saber: a) qué explicar; b) qué aspecto se va a investigar; y c) desde dónde se va a abordar el tema de investigación. Pasemos a considerar las tres dimensiones:

Qué explicar

'Qué explicar' se refiere a la naturaleza del fenómeno en cuestión. A este respecto, la discusión reciente en filosofía de la mente ha sido pródiga en distinciones que pretenden poner un poco de orden en la confusión reinante en torno a la conciencia.

Una de las distinciones más influyentes es aquella trazada por Block² entre conciencia de acceso (conciencia A; A-consciousness), por un lado, y conciencia fenoménica (conciencia F; P-consciousness), por otro.

Block³ reconoce que no puede definir la conciencia F de una manera no-circular⁴, pues lo único que puede hacerse con respecto a este fenómeno es apuntar a él. Podemos, sin embargo, según este autor, aproximarnos a su caracterización mediante el uso de sinónimos, como el de ‘experiencia’, o el “lo-que-se-siente” (what it is like). Así, y si bien las diferencias en contenido intencional pueden llevar a diferencias en la conciencia F (más no necesariamente, como se verá más adelante), y ésta misma puede ser representacional, las propiedades F-conscientes son diferentes de cualquier propiedad cognitiva, intencional o funcional⁵. Es, además, en opinión de Block⁶ la conciencia F, más que la conciencia de acceso o la auto-conciencia la que aparentemente constituye un misterio para la ciencia.

Por otro lado, la conciencia de acceso, o conciencia A, coincide con la noción no-fenoménica de la conciencia. Así, un estado es A-consciente si es “tomado en cuenta (poised) para el control directo del pensamiento y de la acción”⁷.

Así, y a grandes rasgos, el contenido F-consciente es fenoménico, mientras que el contenido A-consciente es representacional. Además la conciencia A es una noción funcional, y por ello sus contenidos son relativos a los demás elementos del sistema del cual aquéllos forman parte; es decir, que lo que hace a un estado A-consciente es lo que la representación de su contenido hace en un sistema. La conciencia F, por otro lado, no es una noción funcional.

Qué aspecto se va a investigar

Esta dimensión se refiere a las preguntas más específicas que van a guiar la indagación sistemática acerca de la conciencia. A este respecto, Güzeldere⁸, destaca cinco preguntas fundamentales acerca de la conciencia: el qué (cuáles son los medios y mecanismos de la conciencia); el dónde (su localización, si es que la tiene); quién puede o no ser consciente; por qué hay conciencia (por ejemplo, si tiene algún papel en la economía psicológica del individuo o si cumple alguna función biológica que pudiera haberla hecho objeto de la selección natural); y, por último, cómo surge la conciencia a partir de su substancia o estructura o mecanismo subyacente, de la manera en que lo hace.

Desde dónde se va a abordar el tema de investigación

La tercera dimensión hace referencia a la disciplina la cual suponemos que nos va a proveer de los recursos explicativos para dar cuenta de la conciencia. Aquí, las tres grandes perspectivas que se han asumido han sido la fenomenológica, la cognitivo-computacional y la neurobiológica.

Ubiquemos entonces a la tarea que supone la pregunta de Crick de acuerdo con las categorías antes señaladas. En cuanto a la perspectiva que supone, ella es obviamente la neurobiológica. Las preguntas más específicas que pretende responder atañen primordialmente a la localización y mecanismos de la conciencia. En cuanto qué aspecto de la conciencia constituye el explanandum, hay que notar que lo que realmente está en juego no es la posibilidad de que la neurociencia pueda explicar la integración de estímulos, o la atención, o el control del comportamiento sobre la base de la configuración estimular, todos ellos componentes de la conciencia A. Parece más bien que el verdadero desafío sobre los límites de la neurociencia a la hora de explicar la conciencia lo constituyen los aspectos fenoménicos de ésta: los qualia⁹.

De este modo podemos reformular la pregunta de Crick para darle más claridad y acaso más audacia:

¿Puede la identificación de mecanismos y localizaciones neurológicas dar cuenta de los aspectos fenoménicos de la experiencia?

¿Qué respuesta se podría dar a la pregunta recientemente planteada? Concentrémonos en un tipo de respuesta enmarcada en lo que podríamos llamar el optimismo reduccionista en su variante neurocientífica.

III. Neurooptimismo

Esta posición cuenta entre sus defensores más conspicuos a los esposos Paul y Patricia Churchland, así como al ya mencionado Francis Crick. Los augurios de estos autores con respecto a la posibilidad de una explicación exhaustiva de los fenómenos de la conciencia por parte de la neurociencia son de lo más favorables. A esta fe en el poder explicativo de la ciencia natural, encarnado en esta ocasión en la neurociencia, la llamaré de ahora en adelante neurooptimismo, y a los autores que la defienden neurooptimistas.

El espíritu del neurooptimismo puede resumirse en el siguiente enunciado (lema neurooptimista):

La investigación en neurociencia es necesaria y suficiente para dar cuenta de la conciencia.

Es decir, que la neurociencia hipotéticamente bastaría para explicar todos los fenómenos relevantes asociados a la conciencia. Ello implica un reduccionismo (o eliminacionismo, dependiendo de consideraciones posteriores), si entendemos el reduccionismo como la posición según la cual las teorías o entidades de un tipo pueden dar cuenta exhaustivamente de las teorías o entidades de otro tipo. El lema neurooptimista sería compartido por todos los autores arriba mencionados y sus diferencias se encontrarían sólo en los detalles.

Así, por ejemplo, uno de los más importantes y prolíficos defensores de esta postura es Paul M. Churchland. Este autor da comienzo a su artículo intitulado “Reduction, Qualia, and the Direct Introspection of Brain States”¹⁰, haciéndose la siguiente pregunta: “¿Las características fenomenológicas o cualitativas de nuestras sensaciones constituyen una barrera permanente para las aspiraciones reductivas de toda neurociencia materialista?”. Su respuesta es negativa, lo cual da pie a que señale el objetivo a alcanzar en el artículo en cuestión: “... explorar la posibilidad de (ubicar a) la conciencia humana subjetiva dentro de un ambiente conceptual constituido por una neurociencia madura y exitosa”¹¹.

¿Cómo defiende Churchland la posibilidad de una explicación satisfactoria de los aspectos cualitativos de la experiencia dentro de un marco de referencia neurocientífico?

El argumento principal tiene varios pasos, pero puede dividirse en dos grandes partes, la primera que tiene que ver con la reducción interteórica, y la segunda con el cambio teórico y perceptual (el cual establecería las bases para el eliminacionismo). En lo que sigue nos enfocaremos en la sección que tiene que ver con la reducción.

En ésta, como en otras ocasiones, Churchland es fiel a su firme convicción de que “difícilmente es posible hacer algún trabajo sistemático en filosofía de la mente, o siquiera comprender los debates, sin basarse en gran medida en los temas, compromisos o experticia previa extraídos de la filosofía de la ciencia”¹², y de esta manera estima necesario hacerse de un modelo general de la reducción teórica (es decir, uno que no sea ad hoc), el cual tenga validez a través de los diferentes estratos de la ciencia, para con él enfocar de manera provechosa el problema de los qualia.

Dado el primado de la filosofía de la ciencia (y dentro de ella el tema de las teorías) sobre la filosofía de la mente que Churchland implementa en su trabajo, los argumentos en general se expresan en el modo formal del lenguaje. Así, en el corazón del artículo puede encontrarse un conjunto de condiciones cuyo cumplimiento conjunto es estimado por Churchland como elemento de juicio suficiente para pensar que estamos en presencia de una reducción exitosa de una propiedad a otra.

IV. Las condiciones de Churchland

Así, y para nuestro autor, una propiedad F, postulada por una teoría o marco de referencia conceptual a reducir T_O , se reduce a una propiedad G, postulada por un marco de referencia más reciente T_N , si y sólo si se cumplen las siguientes tres condiciones¹³:

T_N reduce a T_O ,

‘F’ y ‘G’ están aparejadas en una regla de correspondencia en la reducción, y, la reducción es lo suficientemente “libre de asperezas” (smooth) para mantener la ontología de T_O y de este modo sostener la afirmación de identidad ‘F-idad = G-idad’.

Lo anterior lo resume Churchland en la siguiente glosa:

“Intuitivamente, y en el modo material, esto significa que la F-idad reduce a la G-idad, sólo en el caso de que las facultades causales de la F-idad (tal como se describen en las leyes de T_O) sean un subconjunto de los atributos causales de la G-idad (tal y como se describen en las leyes de T_N)”¹⁴.

Pasemos a ver como lucirían estas condiciones en el caso que nos ocupa: la reducción qualia-estados cerebrales. Sustituyamos, entonces –para considerar un caso hipotético– por un lado, a T_N por ‘Teoría neurocientífica’ y a T_O por ‘Marco conceptual del sentido común’; y por el otro, coloquemos ‘quale X’ en vez ‘F’ de y ‘estado cerebral Y’ en lugar de ‘G’. Con ello obtenemos lo siguiente:

“El quale X, postulado por la teoría o marco conceptual del sentido común, se reduce al estado cerebral Y, postulado por una teoría neurocientífica, si y sólo si se cumplen las siguientes tres condiciones:

- (1’) La teoría neurocientífica reduce a la teoría o marco conceptual del sentido común.
- (2’) ‘quale X’ y ‘estado cerebral Y’ están aparejados en una regla de correspondencia en la reducción,
- (3’) la reducción es lo suficientemente “libre de asperezas” (smooth) para mantener la ontología de la teoría o marco conceptual del sentido común y de este modo sostener la afirmación de identidad ‘quale X = estado cerebral Y’¹⁵.

Nosotros también, a manera de síntesis, podemos añadir lo siguiente, a manera de glosa:

Intuitivamente, y en el modo material, esto significa que el estado cerebral Y reduce al quale X, sólo en el caso de que las facultades causales del quale X (tal como se describen en la teoría o marco conceptual del sentido común) sean un subconjunto de los atributos causales del estado cerebral Y (tal y como se describen en las leyes de la teoría neurológica).

Veamos, entonces, si es posible que las condiciones 1’ a 3’ –junto con su glosa material– se cumplan en el caso hipotético que estamos considerando.

Condición (1’)

En primer lugar, cuando Churchland utiliza el predicado ‘reduce a’, está suponiendo –de una manera explícita por lo demás– la aplicación de un modelo de reducción de teorías construido a partir de modificaciones más o menos sustanciales sobre la concepción clásica de la reducción, tal y como fue expuesta por Ernst Nagel¹⁶ y que fue moneda corriente durante la égida de ese conjunto de concepciones dentro de la filosofía de la ciencia que se ha dado en llamar la Concepción Heredada.

Churchland,¹⁷ y como ya se dijo, parte del modelo clásico de reducción de teorías, al cual le irá añadiendo modificaciones. Este modelo, siguiendo la pauta marcada por el esquema nomológico-deductivo de la explicación científica¹⁸ –a saber, que explicar un hecho (o una ley) equivale a deducir las proposiciones que lo describen a partir de la conjunción de: a) un conjunto de enunciados que describen leyes naturales y, b) un conjunto de enunciados de condiciones iniciales– plantea la meta y medios de la reducción en los siguientes términos: derivar una ley de una ciencia a partir de las leyes de otra ciencia.

La teoría reductora y la teoría a reducir están formuladas usualmente en un vocabulario diferente, lo cual introduce el primer requerimiento para hacer efectiva la derivación: un conjunto de enunciados (leyes puente) que conecte el vocabulario de la ciencia de nivel más alto (o ciencia más nueva) con el de la ciencia más básica (o más antigua).

Se necesita también para la derivación la especificación de condiciones límite, las cuales expresan las condiciones bajo las cuales el fenómeno de nivel más alto se producirá a partir del fenómeno de nivel más bajo. Así, la aplicación de la teoría reducida se confina al ámbito circunscrito por las condiciones limitantes o contrafácticas establecidas.

Luego de haber expuesto algunos problemas con el modelo clásico de reducción (acerca de los cuales no nos ocuparemos aquí) Churchland¹⁹ propone su propio esquema de la reducción, en el cual la conjunción de T_N y las condiciones limitantes implica lógicamente a I_N (un conjunto de teoremas de T_N (restringida), el cual guarda un isomorfismo relevante con T_O (la teoría más antigua).

Esto es, la reducción consiste en “la deducción, dentro de T_N , no de T_O misma, sino más bien de una imagen aproximadamente equipotente de T_O , una imagen I_N que todavía se expresa en el vocabulario propio de T_N ”²⁰.

Las leyes puente no necesitan ser expresadas en el modo material, sino que podrían ser formuladas meramente como pares ordenados – cuyo primer miembro sería un predicado de I_N y el segundo el predicado correspondiente de T_O - la función de los cuales sería “indicar cuáles sustituciones de términos en la imagen I_N darán como resultado los principios de T_O ...”²¹.

La antigua teoría, por lo tanto, nunca es deducida; sólo es objeto de remedo (mimicry) adecuado.

La reducción, entonces, según esta concepción, procedería en dos pasos: el primero sería la deducción intrateórica de I_N a partir de T_N . El segundo sería el establecimiento de una correspondencia (mapping) interteórica de T_O en I_N ²².

El punto es, entonces, mostrar que la teoría nueva, siendo más amplia y de mayor alcance, contiene recursos explicativos y predictivos razonablemente paralelos a los de la vieja teoría.

Condición 2'

Esta condición nos dice que ‘quale X’ y ‘estado cerebral Y’ deben constituir un par ordenado que forme parte de la regla de correspondencia I_N - T_O . Esta correspondencia se expresaría en el modo material afirmando que la propiedad ‘encontrarse en el estado cerebral Y’ posee poderes/roles/características nomológicas sistemáticamente análogos a las poderes/roles/características nomológicas de la propiedad “tener el quale X”²³. Dicho paralelo nómico y taxonómico, de ser lo suficientemente “libre de asperezas” (smooth), indicaría que se ha encontrado que los dos predicados hacen referencia al mismo conjunto de propiedades objetivas. Por lo tanto, esta es la condición clave que se intenta expresar en nuestra glosa material a la Churchland, a saber la condición que requiere el paralelo de los poderes causales de ‘quale X’ y ‘estado cerebral Y’.

Lo anterior supone que tanto los qualia como los estados cerebrales poseen o pueden poseer poderes causales (y por lo tanto relacionales-funcionales) los cuales serían capturados por los enunciados legaliformes respectivos. Y esto no deja de ser problemático, pues, si bien se acepta fuera de toda controversia que los estados cerebrales de hecho poseen facultades causales, la posesión o no de éstos por parte de los qualia sí es, sin embargo, motivo de acalorada disputa entre los autores interesados en el tema de la conciencia. Incluso, puede ser puesto seriamente en duda el que los qualia puedan ser caracterizados causalmente, como se verá en la siguiente discusión.

V. Qualia intrínsecos

Primero, tomemos en consideración la distinción hecha por Block²⁴, y asumamos que el explanandum en cuestión, o el blanco de reducción, son las propiedades cualitativas de la experiencia, o conciencia-F, lo cual haría referencia a los qualia en sí. ¿Cómo quedarían entonces los qualia, la conciencia-F (no la conciencia A), en el esquema general de la reducción científica?

Las condiciones de posibilidad de las explicaciones reductivas en general son discutidas por Chalmers²⁵, siendo las consideraciones expuestas por este autor perfectamente aplicables al modelo de reducción de Churchland²⁶. Así, Chalmers²⁷ sostiene que lo que permite efectuar explicaciones reductivas de un fenómeno a otro o de una teoría a otra es la posibilidad de una caracterización funcional de ambos términos de la reducción. Cómo caractericemos los fenómenos es crucial a la hora de llevar a cabo una explicación reductiva. Así, en general, una explicación reductiva de un fenómeno comienza por un análisis más o menos crudo del fenómeno en cuestión, sea aquél explícito o implícito. Así, la noción de reproducción puede analizarse aproximadamente en términos de la habilidad de un(os) organismo(s) para producir otro organismo de tal y tal forma. Se sigue que una vez que hayamos explicado (por medio de teorías bioquímicas, por ejemplo), los procesos mediante los cuales un organismo produce a otro organismo, habremos explicado dicha instancia de reproducción.

Otro ejemplo lo suministra Kim²⁸. Así, este autor, al considerar la pregunta de si los qualia pueden ser explicados físicamente nos pide que consideremos como caso paradigmático de reducción exitosa el ejemplo de la temperatura y la energía cinética promedio. Parece estar claro que podemos explicar por qué la temperatura de un gas sobreviene o, incluso, es idéntico a la energía cinética promedio de sus moléculas. ¿Cómo? Empezamos con la temperatura, la cual es una noción funcional que puede ser definida en términos de un conglomerado de leyes que relacionan a la temperatura con otras propiedades. Por ejemplo, podemos decir que la temperatura es la magnitud física de un objeto que aumenta cuando el objeto está en contacto con otro objeto con un grado más alto en esa magnitud; que, cuando es lo suficientemente alta, derretirá una bola de cera que se encuentre en sus proximidades, y así podríamos seguir enumerando muchas otras.

La temperatura de un objeto, entonces, es la propiedad que ocupa estos roles causales. Por otra parte, está el hecho de que en este mundo la energía molecular promedio ocupa todos esos roles, y es la identidad de roles causales lo que nos permite completar la reducción, puesto que si la temperatura es el conjunto *t* de facultades relacionales/funcionales/nomológicas/causales, entonces cualquier propiedad caracterizable mediante el mismo conjunto de predicados relacionales (bien sea porque tiene la misma extensión que *t* o porque *t* sea su subconjunto propio) es, automáticamente, la temperatura. Lo cual nos permite decir que la energía cinética promedio es idéntica a la temperatura.

La implicación es clara: la posibilidad de análisis (en términos funcionales) es condición necesaria para la posibilidad de la explicación reductiva. En ausencia de dicho análisis, no puede edificarse el puente explicativo que comunique a los fenómenos de nivel más alto con los fenómenos de nivel más bajo. Por otro lado, si se está en posesión del análisis relevante, todo lo que hay que hacer es mostrar cómo ciertos mecanismos físicos de nivel más bajo permiten satisfacer las condiciones del análisis del fenómeno de nivel más alto, y con ello se tiene sin más una reducción.

Así, para los fenómenos que podamos pensar como susceptibles de explicación reductiva, las nociones relevantes han de ser analizadas de manera funcional. El núcleo de dichas nociones puede caracterizarse en términos de la ejecución de alguna función (donde 'función' se toma aquí en el sentido causal –semejante al que le da Cummins—²⁹ más que en el teleológico). Así, tanto 'reproducción' como 'temperatura' serían conceptos de rol-causal. Aquí la pregunta inmediata es: ¿Y los qualia también lo son?

Como es claro, caracterizar funcionalmente a un fenómeno implica caracterizarlo de una manera relacional o extrínseca, esto es, en términos de sus relaciones causales/nomológicas con otros fenómenos. Así, pues, un requisito para la reducción de la propiedad X es su caracterización en términos de propiedades extrínsecas relacionales.

Si queremos aplicar al caso de la reducción teórica de los qualia el mismo modelo que utilizamos para la reducción de la reproducción o de la temperatura, entonces debemos buscar una propiedad (o conjunto de propiedades) a ser reducidas, y luego buscar una propiedad (o conjunto de propiedades) que satisfagan la caracterización de las primeras. Pero cuando el pretendido objeto de reducción es, (por ejemplo) el carácter cualitativo de la sensación de rojo, inmediatamente nos enfrentamos a un gran problema. Pues ¿qué otra propiedad podríamos señalar para fijar la referencia de la sensación de rojo? Para usar la frase de Levine³⁰ “parece que apuntamos a dicha propiedad por sí misma”. Pues cualquier propiedad o propiedades que se nos ocurra que puedan ayudarnos a analizar dicha sensación cualitativa (por ejemplo, la disposición a fijar creencias o a emitir ciertas respuestas verbales) atañen más bien a la conciencia A, y no corresponden a nuestro objetivo, que es el carácter cualitativo, la rojez misma, que se encuentra claramente en el ámbito de la conciencia F. Como señala Kim³¹, cuando entramos en el ámbito de lo fenoménico nos enfrentamos con “ejemplos paradigmáticos de propiedades intrínsecas”, como por ejemplo, la sensación de dolor, el olor del azufre, el sabor y olor de una piña y tantas otras cosas, y que si describimos a dichas propiedades extrínsecamente (por ejemplo: “el olor típicamente causado en los humanos por el azufre”) ello es para fines de comunicación interpersonal.

Así, el hecho mismo de que podamos concebir a cualquier estado físico-funcional ejecutando un rol cualquiera (como por ejemplo fijar creencias, evocar ciertas respuestas verbales, o activar ciertos circuitos neuronales en tal o tal área) estando ausente la experiencia cualitativa, parece mostrar que la caracterización relacional, el rol causal, de ninguna manera agota nuestro concepto de carácter cualitativo. A esto apuntan los famosos experimentos mentales de los qualia invertidos y de los qualia ausentes³². Es concebible, pues, y de acuerdo con los mismos, que las cosas que ambos llamamos ‘rojas’ usted las vea de la manera en que yo veo las cosas que ambos llamamos ‘verdes’, aún cuando ambos, usted y yo, seamos funcionalmente idénticos.

VI. Conclusión

Si lo anterior es cierto, entonces los qualia no pueden ser concebidos correctamente de una manera relacional, y el no poder cumplir este requisito acarrea una importante consecuencia: Si, a) la caracterización funcional-relacional de una propiedad es una condición sine qua non para que la misma pueda ser reducida a otra propiedad, y b) los qualia (cualidades fenoménicas) no pueden ser caracterizados funcional-relacionalmente; entonces, a diferencia de la temperatura o del gen, por ejemplo, los qualia no pueden formar parte de un esquema de reducción exitosa (sea este neurocientífico o computacional).

Como el lector ya se habrá podido dar cuenta, ello ataca en la médula a la condición 2’ enunciada por Churchland, y a la glosa material relacionada con ella. Empecemos con la segunda:

“Intuitivamente, y en el modo material, esto significa que el estado cerebral Y reduce al quale X, sólo en el caso de que los atributos (powers) causales del quale X (tal como se describen en la teoría o marco conceptual del sentido común) son un subconjunto de los atributos causales del estado cerebral Y (tal y como se describen en las leyes de la teoría neurológica).”

Toda propiedad causal es relacional. Por lo tanto, una propiedad a la que no se le pueda caracterizar relacionalmente a fortiori no se le puede caracterizar causalmente. Ello se aplica al caso de los qualia, los cuales en consecuencia no se pueden caracterizar a la manera causal. Los atributos causales pertenecerían más bien a la conciencia-A que a la conciencia-F, coextensiva esta última con los qualia. Ello haría implausible lo dicho en la glosa.

Además, si a una propiedad no se le puede caracterizar causalmente o siquiera relacionalmente, con más razón no se le puede caracterizar nomológicamente dentro de una teoría. De modo que cuando Churchland dice que “Todo lo que propiamente podemos pedirle a una teoría reductora es que tenga los recursos para evocar un conjunto de propiedades cuyas poderes/roles/características nomológicas sean análogos sistemáticos de los poderes/roles/características del conjunto de propiedades postuladas por la teoría más antigua”³³, habría que tomar en consideración que las características nomológicas de la vieja teoría no podrían encontrar análogos, en cuanto a lo nomológico propiamente dicho se refiere, en

el (supuesto) viejo marco conceptual, si es de los qualia de lo que estamos tratando. Y ello es debido a las diferencias en los modos de conceptualización (extrínseco versus intrínseco) que rigen en los dos ámbitos.

Ello trae como consecuencia que, si las reglas de correspondencia a las que alude Churchland en 2' se construyen sobre la base de paralelos nomológicos entre los predicados de un vocabulario y otro, dichas reglas de correspondencia no se podrían construir en absoluto, puesto que los predicados sobre los qualia no podrían formar parte de enunciados nomológicos.

Entonces, la condición 2' no se podría satisfacer en el caso de los qualia. Y si ello es así, la correspondencia interteórica (mapping) I_N-T_O , necesaria para proceso de reducción, también se haría imposible de llevar a cabo, y con ello el proceso mismo de reducción, y la condición 1' asociada a ésta, quedarían en consecuencia francamente en peligro.

Y de este modo llegamos a una conclusión, a saber que si a) la reducción de quale X al estado cerebral Y requiere que se cumplan conjuntamente las condiciones 1', 2' y 3'; y, b) ni 2' ni 1' se cumplen; ello implica entonces que la reducción misma de 'quale X' a 'estado cerebral Y' no es posible en principio, dado que se sostengan las consideraciones que se han hecho en éste y anteriores apartados.

Y esto, por decir lo menos, le resta plausibilidad a una respuesta neurooptimista á la Churchland para la pregunta que se formuló en el apartado III.

* Profesor de la Escuela de Psicología de la Universidad Católica Andrés Bello. Asistente Académico del Departamento de Filosofía de la Universidad Simón Bolívar.

1 F. Crick: *The Astonishing Hypothesis*, Touchstone, New York, 1994, p. 225.

2 N. Block: On a Confusion about a Function of Consciousness, 1995 en: N. Block, O. Flanagan, y G. Güzelde (Compiladores) *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, The MIT Press, Cambridge, MA, 1996, pp. 375 - 417.

3 *Ibidem*.

4 Y no es el único en manifestar tal particularidad. Véase, por ejemplo: J. Searle: *The Rediscovery of Mind*, The MIT Press, Cambridge, MA, 1992, cap. 4.

5 *Cognitivo* = que involucra de manera esencial al pensamiento; *propiedades intencionales* = propiedades en virtud de las cuales una representación o estado es acerca de algo; *propiedades funcionales* = propiedades definibles en términos del rol ocupado en la economía de procesamiento de un sistema, como por ejemplo los estados en una máquina de Turing. O, más ampliamente, definidos en términos de las relaciones típicas de un objeto o propiedad con otros objetos o propiedades.

6 *Ibidem*.

7 Block: *On a Confusion about a Function of Consciousness*, p. 38.

8 G. Güzelde: *The Many Faces of Consciousness: A Field Guide*, en: N. Block, O. Flanagan, y G. Güzelde (Compiladores) *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, The MIT Press, Cambridge, MA, 1996, p. 31.

9 El término 'qualia' (plural de 'quale') incluye las maneras en las cuales se siente el ver, oír u olerlo que se siente tener un dolor; o más generalmente, lo que se siente (*what it's like*) tener estados mentales. Los qualia son las propiedades experienciales de las sensaciones, percepciones, etc.

10 P.M. Churchland: *Reduction, Qualia, and the Direct Introspection of Brain States*, 1985, en P.M. Churchland: *A Neurocomputational Perspective*. The MIT Press, Cambridge, MA, 1989, p. 47.

11 *Ibidem*.

12 P. M. Churchland: *A Neurocomputational Perspective*. The MIT Press, Cambridge, MA, 1989, pág. XI.

13 P. M. Churchland: *Reduction, Qualia, and the Direct Introspection of Brain States*, 1985, p. 50.

14 *Ibidem*.

15 Esto, como puede verse, es enteramente compatible con una formulación de la teoría de la identidad mente-cerebro. Véanse, por ejemplo: Place, U.T.: Is Consciousness a Brain Process?, 1959, [artículo compilado en: W. Lycan (Compilador) *Mind and Cognition: A Reader*. Blackwell, Oxford, 1990]; así como: J. J. C. Smart: Sensations and Brain Processes. *Philosophical Review*. Vol. LXVIII, 1962. La diferencia con estos autores radica en que Churchland se expresa en el modo formal, si bien la condición 3' posee un componente material. Pero nuestro autor no necesita comprometerse con una teoría de identidad, y de hecho no lo hace (al no cumplirse la condición 3' podría pensarse en el establecimiento de una eliminación más que de una reducción –puesto que la ontología de T_O no se mantendría– aunque en todo caso, tanto como eliminación como reducción dependen del cumplimiento de las condiciones 1' y 2').

- 16 E. Nagel: *The Structure of Science*, Harcourt, Brace, and World, New York, 1961.
- 17 *Ibid.*
- 18 Véase: C. G. Hempel y P. Oppenheim: *Studies in the Logic of Explanation*, 1948, incluido en: C.G. Hempel (Compilador): *Aspects of Scientific Explanation*, The Free Press, New York, 1965.
- 19 *Ibid.*, pp. 48 - 52.
- 20 *Ibid.*, p. 50 (cursivas mías).
- 21 *Ibidem.*
- 22 No confundir en este punto lo que hemos traducido por “correspondencia interteórica” (*mapping*) con la noción de “regla de correspondencia” (*correspondence rule*).
- 23 Dicho sea de paso, el uso figurado que aquí se le da al verbo ‘tener’ no implica necesariamente que al *quale* se le esté considerando como alguna suerte de objeto.
- 24 *Ibidem.*
- 25 D. J. Chalmers: *The Conscious Mind*, Oxford University Oxford, Press, 1996, caps. 2 y 3.
- 26 *Ibidem.*
- 27 *Ibidem.*
- 28 J. Kim: *Philosophy of Mind*, Westview Press, Boulder, CO., 1996, p. 175 y ss.
- 29 R. Cummins: *Functional Analysis*, 1975, en: D. Buller (Compilador) *Function, Selection and Design*, State University of New York Press, New York, 1999.
- 30 J. Levine: *On Leaving Out What It’s Like*, en: N. Block, 1993, Flanagan, y G. Güzeldere (Compiladores) *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, The MIT Press, Cambridge, MA, 1996, p. 522.
- 31 *Ibid.*, p. 176.
- 32 Sobre este punto véase: N. Block: *Troubles with Functionalism*, en: N. Block (Compilador): *Readings in the Philosophy of Psychology*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1980.
- 33 *Ibid.*, p. 52.

La construcción del objeto investigación: Edipo reciclado

Prof. Esther Díaz

Resumen

Este artículo presenta las variaciones en la construcción del objeto de investigación y la concepción de la prueba, así como la inseparable relación de verdad y poder, tal como la expone Foucault, que subyace a estas construcciones y concepciones. El desarrollo del artículo presenta las variaciones señaladas a partir de las interpretaciones del Edipo, concluyendo su autora que no hay un Edipo, sino tantos como los que puedan surgir de diferentes procesos de investigación. Tal conclusión, expresa, a su vez, la tesis de que el objeto de estudio de una investigación se construye desde una base empírica real, marcada por los condicionamientos del poder, los supuestos teóricos, los objetivos propuestos y el imaginario social vigente.

Palabras clave: Objetos de investigación, Foucault, prueba, verdad, poder, Edipo.

Construction of the research object: Oedipus recycled

Prof. Esther Díaz

Abstract

This article offers the variations in the construction of the research object and proof's conception and the inseparable relationship between truth and power, that lies beneath these constructions and conceptions, as exposed by Foucault. The development of the article presents the variations from the perspective of the interpretation of Oedipus. The author concludes that there is not one Oedipus but as many as can emerge from different research processes. This conclusion expresses, on the other hand, the thesis that the object of study of a given research is constructed from an empirical, real basis, signed by the conditionings of power, theoretical assumptions, proposed research objectives and the standing social imagery.

Keywords: Research objects, Foucault, proof, truth, power, Oedipus.

Todos los hombres, alguna vez en su vida, sueñan que se han acostado con su madre.

Sófocles, Edipo Rey

Cuenta Homero en la *Iliada* que durante unos juegos en los que se rendía honores a un compañero muerto en batalla, hubo una disputa. La misma se produjo entre Menelao y Antíloco. Se trataba de una carrera de carros en la que Antíloco llegó primero. Pero cuando el juez iba a coronarlo como ganador Menelao se quejó y dijo que se había cometido irregularidad. Extrañamente, para la concepción actual de la verdad, aunque en la pista donde se realizó la competencia había un testigo designado allí por el jurado, no fue a ese testigo a quien se consultó para determinar la legalidad de la victoria. Se enfrentó, en cambio, a los dos litigantes para que establecieran si había habido, o no, juego sucio. Antíloco insistía en que no había cometido irregularidad y Menelao porfiaba que sí.

Finalmente, Menelao lanzó un desafío y dijo a su contrincante que pusiera la mano derecha sobre la cabeza de su caballo y jurara por Zeus que no había cometido falta alguna. En ese instante, Antíloco renunció a jurar reconociendo así que cometió irregularidad. La verdad, en este caso, surgió desde la prueba. Pues si Antíloco hubiera aceptado el desafío y hubiera jurado, se habría enfrentado al dios. El riesgo era grande, porque en una cultura mágico-religiosa, un dios habría sido el encargado de revelar la verdad quizás por medio de un rayo esclarecedor. La negativa ante el juramento fue la *prueba* de que se había cometido irregularidad y los jueces le dieron la victoria a Menelao.

La *prueba* como método para alcanzar la verdad es uno de los procesos de investigación arcaicos de Occidente. Luego, con el transcurso del tiempo, se impondrá la *indagación*, en la que los testigos son tomados en cuenta y ya no se trata de jurar por los dioses, sino de apelar a varios recursos para aclarar los hechos. La indagación aparece recién en Grecia clásica y sigue conservando algunos elementos probatorios de la época arcaica. Unos siglos más tarde, en la modernidad tardía, los procesos de investigación, si bien reciclan la prueba y la indagación como formas de acceso a la verdad, incorporan también la noción de *examen*. El examen pasó a ser un método de búsqueda de la verdad casi hegemónico a partir de siglo XVIII y su influencia todavía perdura. De modo tal que se podría decir que los métodos actuales de investigación, se sostienen fundamentalmente sobre *la indagación, el examen y la prueba*.

1. Modos de acceso a la verdad

Investigar es buscar, tanto en la vida cotidiana, como en los procesos de conocimiento. La búsqueda supone una verdad posible. La investigación, en última instancia, es una búsqueda de la verdad. No consideraré, en esta oportunidad, las diferentes maneras de entender qué es la verdad, según las diferentes culturas o épocas históricas. Partiré de una noción de verdad tan amplia como para que pueda aplicarse a cualquier concepción de la verdad. *Algo es considerado verdadero cuando existe coincidencias entre lo que se dice y el estado de cosas al que esos dichos se refieren*. Es obvio que las coincidencias pueden ser de tipo mítico, religioso, estético, científico o del saber común. Es decir, las coincidencias implican supuestos compartidos y es obvio así mismo, que cada búsqueda tiene sus supuestos teóricos (científicos, religiosos, estéticos o del ámbito al que pertenece la búsqueda). Tiene asimismo sus técnicas y sus propios modos de resolución. Además toda búsqueda se basa en modelos, o en ciertas condiciones de existencia que la hacen posible.

Analizo algunas prácticas sociales que han ido constituyendo la manera de hacer investigación en Occidente. De modo tal que se pueda reconocer cómo todavía subsisten en la investigación científica, en la mediática, en la de mercado o en cualquier otra forma de investigación, ciertos modos de buscar y aceptar la verdad. Lo curioso es que estas metodologías provienen del mito, la literatura, la religión, la justicia o las prácticas sociales en general, y no únicamente de pautas cognoscitivas académicas. Tomo preferentemente ejemplos de la verdad jurídica porque el derecho positivo, aunque ya no ejerce el poder hegemónico que ejerció en otras épocas, sigue –de algún modo– aportando paradigmas formales para los procesos de investigación.

El relato de la *Iliada*, con el que comienza esta reflexión, ofrece un ejemplo de la prueba como modo de acceso a la verdad. La prueba de que Antíloco mentía fue que no quiso jurar por Zeus, así como –en la actualidad– en una investigación sobre ciencias sociales, por ejemplo, la prueba de que en

determinada zona carenciada existe un alto índice de mortalidad infantil puede realizarse mediante un relevamiento serio de datos y concluir que el porcentaje de ese tipo de mortalidad es superior incluso al estimado en la hipótesis de trabajo.

Ahora nos remitimos a otro método para descubrir la verdad, pero ya no en la cultura arcaica – como la que cuenta Homero– sino en la cultura clásica. Se trata del desarrollo de una indagación, tal como la relata Sófocles en *Edipo Rey* y la interpreta Michel Foucault en *La verdad y las formas jurídicas*¹. Siempre la verdad está relacionada con el poder, pero no siempre esta realidad es aceptada por los investigadores o por quienes de una u otra manera tienen injerencias en los procesos de investigación. En el ejemplo de la prueba se ve que el temor al poder divino produce la revelación de la verdad. En el contexto en el que se dirimía el conflicto, jurar o no por los dioses era –*mutatis mutandis*– semejante a presentar o no una prueba empírica, en nuestra época.

El procedimiento seguido para buscar la verdad en *Edipo Rey* se corresponde con la idea griega de “símbolo”. Símbolo quiere decir signo, señal, emblema; pero también quiere decir contraseña, encuentro, reunión, articulación. En el sentido de reencontrarse con los fragmentos de un todo disperso que al reunirse compone una unidad. Por ejemplo, un señor poderoso rompía un ánfora en dos o en varios trozos y le entregaba uno de los fragmentos a un aliado. Si en algún momento, el primero tenía que enviarle un mensaje al segundo, debía garantizar que ese mensaje era auténtico, que no se trataba de un fraude. Entonces el señor le entregaba uno de los fragmentos al emisario. Este, a su vez, se lo daba al destinatario, quien se aseguraba de la procedencia legítima del servidor por el simple trámite de hacer coincidir el fragmento entregado con el que él poseía.

El descubrimiento de la verdad en el *Edipo* de Sófocles sigue el mecanismo del símbolo. Se trata de una búsqueda de mitades que se van acoplando hasta constituir un todo en el que surgirá la verdad y se revelará su relación con el poder. La tragedia comienza con una peste que asola la ciudad de Tebas. Su gobernante, Edipo, quiere encontrar soluciones para ese daño e inicia una investigación, cuyos supuestos, en principio, son mítico–religiosos (así como los supuestos de las investigaciones actuales son racionales). Manda entonces que se consulte al oráculo del dios Apolo. El dios envía una respuesta a la que le falta “una mitad”. Dice que la peste obedece a una maldición. Pero, la pregunta de Edipo es cuál es la causa de la maldición. La segunda mitad aparece cuando Creonte, el hermano de Yocasta², dice que la causa es un asesinato.

Un nuevo juego de mitades comienza, porque se le pregunta a Apolo quién fue el asesinado. “Layo” contesta el oráculo, dejando al descubierto otra parte de la verdad. Pero falta saber quién lo mató, aunque el dios se niega a responder a esta segunda demanda. Y, como no se puede forzar la respuesta de la divinidad, Edipo decide apelar a otro recurso para encontrar la mitad faltante. En este caso “la mitad” correspondiente a Apolo, que es el dios de la luz, del sol, es Tiresias, el adivino ciego, el que se mueve entre tinieblas.

Tiresias completa la mitad faltante respecto de lo que dijo Apolo y declara que el asesino fue Edipo. Por lo tanto ya en el comienzo mismo de la tragedia tenemos la verdad completa. Pero es una verdad emitida por los dioses a través de sus representantes. Esto no lo convence a Edipo quien, en el siglo V antes de Cristo, cuando se escribió el relato, ya no tiene la fe imperturbable en los dioses que se registraba en la época arcaica, cuando se relató la *Iliada*, y se creía en los rayos vengativos de Zeus. En consecuencia, Edipo decide continuar su búsqueda a nivel empírico. Esto es, comienza a buscar testimonios, testigos.

Surge así otro juego de mitades. Hasta ahora sólo se habían escuchado los oráculos divinos que siempre hablan del futuro (a la manera de la predicción en la ciencia moderna). Edipo le agrega la dimensión presente –quiere un testigo humano (no divino) y le agrega también la dimensión pasada – que alguien confirme lo que ocurrió en otros tiempos.

Aquí aparece Yocasta para inaugurar un nuevo juego de mitades y, ante la duda de Edipo de haber sido él el asesino, lo tranquiliza diciéndole que la *prueba* de que él no es culpable, es que Layo fue muerto por tres hombres –no por uno– en una encrucijada de camino (conviene hacer notar que

Yocasta aquí apela a una “prueba”). Edipo, en su interioridad, completa casi esta mitad faltante, pues piensa que él mató a un hombre en una encrucijada de camino. Pero hay un fragmento de verdad que nunca será revelado, porque en ningún momento queda determinado si fue Edipo solo o con dos personas más quien asesinó a Layo en una encrucijada de caminos. También ocurre así en la investigación científica actual, pues como dice Thomas Kuhn, en una teoría siempre persisten anomalías, elementos no aclarados, zonas oscuras.³

La angustia de Edipo ante la duda de ser el asesino de Layo se disipa cuando llega un esclavo de Corinto para anunciar la muerte de Polibio, el presunto padre de Edipo. La noticia parece cerrar otro juego de mitades, porque según el oráculo, Layo sería matado por su propio hijo. Pero, por una parte, Edipo no se creía hijo de Layo, por lo tanto, no fue él quien lo mató. Y por otra parte, el vaticinio que pesaba sobre Edipo de matar a su propio padre, presuntamente tampoco se cumplió, pues el esclavo recién llegado da cuenta de la muerte natural del presunto padre de Edipo. Pero estas mitades aparentemente reencontradas van a ser refutadas —como se dice en epistemología moderna— por el testimonio falseador (refutador) del siervo de Corinto⁴.

Se abre un nuevo juego de fragmentos de verdades cuando el siervo extranjero le dice a Edipo que Polibio no era su padre. El testigo afirma que siendo Edipo muy pequeño él mismo lo recibió de manos de un esclavo de Layo, que residía en el Citerón, y se lo dio en adopción a Polibio, el rey de Corinto. Ante tamaña revelación, Edipo exige que se busque a ese esclavo nombrado por el testigo. Ese hombre aparece y completa la verdad enunciada por el pastor corintio. El esclavo de Citerón asume que le entregó el pastor Corinto, el bebé de Layo para salvarlo de la muerte a la que su padre lo había condenado. Sólo faltaría otro elemento propio de la indagación: la reafirmación de lo hasta aquí investigado gracias a un nuevo testimonio. Yocasta debería reconocer que le había entregado el bebé al esclavo de Layo. Y si bien no lo hace con palabras, lo hace en los hechos, ya que ante la revelación de la verdad, se mata.

El ciclo está cerrado por medio de un acoplamiento de verdades que se ajustan unas con otras. El símbolo se completó. El dios Apolo se reunió con su profeta, Tiresias. Uno es la luz, otro es la sombra, el vaticinio del primero y la videncia premonitoria del segundo señalan al asesino, es decir, a Edipo. La aseveración de la reina (lo mataron en una encrucijada de caminos) se acopló con el recuerdo de su hijo-esposo (yo maté a un hombre en una encrucijada). El testimonio del esclavo de Corinto se completó con el del esclavo de Citerón (el recién nacido entregado a Polibio era Edipo, Hijo de Layo y Yocasta).

Otro elemento de la indagación que sigue vigente en la investigación científica actual es el desplazamiento de la verdad o, dicho de otra manera, la circulación de los discursos considerados verdaderos. En la historia de Edipo, la verdad, en primer lugar no es de orden empírico, es una profecía de los dioses. Así como en la investigación científica se inventa una hipótesis, algo que todavía no es empírico, pero que pretende explicar un problema. En segunda instancia, la indagación se concentra en los reyes, pues en el intercambio de recuerdos entre Yocasta y Edipo se va revelando la posibilidad de saber quién asesinó a Layo. De manera semejante, en un proceso de investigación, los científicos (es decir los reyes metafóricos) acceden a cierto nivel de evidencia acerca de lo buscado. La comunidad científica se comienza a poner de acuerdo. Pero finalmente, hay que corroborar la hipótesis mediante contrastación empírica. Ahí están los esclavos de Corinto y de Citerón para dar cuenta que lo que habían pronosticado los dioses (la hipótesis) y lo habían contrastado los reyes (metafóricamente la hipótesis es convertida en ley por la comunidad científica). Ahora solo falta la instancia de ciencia aplicada, la adecuación entre la hipótesis y un modelo posible de aplicación a la realidad. (en la metáfora, es la adecuación con el relato de los dos esclavos).

Pero como la mayoría de las investigaciones, la indagación del rey es transferida a la realidad, es decir se convierte en tecnología. La tecnología (en tanto transformación de lo real) aquí surgiría desde el autoenceguecimiento de Edipo y el suicidio de Yocasta. La verdad se desplazó de los dioses a los reyes y de éstos a los esclavos. El resultado fue un cambio significativo a nivel de la realidad. La revelación de la verdad cambió las relaciones de poder. Edipo es echado por el pueblo, Yocasta desaparece y Creonte

toma el poder. Algo similar ocurre con el proceso de la investigación científica. Las innovaciones en primer lugar, son secretos científicos, luego se socializan por medio de publicaciones, eventos académicos y diversos medios de difusión y finalmente llegan a la sociedad. Las verdades científicas suelen atravesar los gabinetes especializados y circular –vulgarizadas y recicladas– por la sociedad.

Edipo es el signo del exceso, exceso de injusticias (antes de nacer es considerado culpable), exceso de responsabilidad (huye del hogar que creía propio para escapar de un vaticinio nefasto), exceso de saber (sólo él supo vencer a la Esfinge que afligía a los tebanos), exceso de sexualidad (se acuesta con su madre, es padre de sus hermanos, cuñado de su tío y rival de su padre) y exceso de poder (quiere solucionar él solo el flagelo que azota a la ciudad, así como en otros tiempos él sólo había vencido a la Esfinge). Edipo que todo lo tenía, todo lo perdió. Pero el procedimiento utilizado por Sófocles para dilucidar la verdad –por medio de la indagación– estaba vigente en el imaginario social de la época en que se escribió esta historia. Se trata de un procedimiento nuevo, pero que conserva rastros de procedimientos anteriores, tales como la exclamación de Yocasta dando “pruebas” o la de Edipo “probándole” la legalidad de su poder a Creonte, su cuñado, puesto que solo él (Edipo) había sabido derrotar la Esfinge que aterrizzaba a Tebas.

2. Época de examen

Debieron transcurrir varios siglos para que la investigación agregara otra forma a los modos de buscar la verdad. Me refiero al *examen*, que recién fue hegemónico en Occidente a partir del siglo XVIII. En esa época, se comenzó a perfilar la necesidad de preparar individuos convenientemente domesticados para trabajar varias horas en tareas rutinarias y mecánicas, como correspondía a la revolución industrial que se avecindaba. Se aprovechó la proliferación de las prácticas de encierro humano para observar y poder dominar la conducta de los sujetos. Estas prácticas surgieron de las exigencias burguesas de orden, prolijidad y control. Había que inventar herramientas para reasegurar el control humano, es así que se decidió que algunas personas eran “normales” en tanto y en cuanto cumplieran con las exigencias impuestas por el buen orden que debía imperar. Es decir, que trabajaran, fueran obedientes y cumplieran con las disposiciones económicas y morales establecidas dominando sus impulsos. Quienes así no lo hacían, eran castigados, excluidos o encerrados. La manera de determinar la normalidad fue el examen que chequeaba la conducta o la producción de las personas con aquellas conductas o producciones consideradas deseables⁵.

El examen entonces se incorporó a las investigaciones o búsquedas de la verdad e interactúa con la prueba y la indagación. Cualquier disciplina académica, mediática, o de marketing apela a estos recursos. Se trata de prácticas idóneas y eficientes, pero no necesariamente inocentes. Porque desde Grecia clásica y desde la historia de Edipo se nos ha hecho creer que la verdad no tienen nada que ver con el poder. O, dicho de otra manera, que quien ejerce el poder no posee la verdad (como Edipo antes de darse cuenta) o que quien posee la verdad, no ejerce poder (como Edipo que por saber pierde el poder). Sin embargo, las relaciones institucionales no se manejan de esa manera. Edipo ejerció poder porque tenía una verdad (supo derrotar a la Esfinge). Y mientras ejerció el poder hizo valer sus verdades y no se preocupó por refutarlas. Yocasta le había dicho que él era parecido a Layo, él tenía la misma edad que el hijo que Layo se quitó de encima, no obstante, a pesar de ser tan inteligente, a Edipo en ningún momento se le ocurre que él podía ser el hijo de su esposa. Sabía manejar “su” verdad y su poder.

Esta figura es paradigmática en Occidente y en la investigación científica. Porque se suele asegurar que quienes poseen el poder no manejan verdades, que la verdad vence por sí misma y que está exenta de poder, esto es, que quienes poseen la verdad no ejercen el poder. Sin embargo, quienes ejercen el poder en cualquier nivel lo hacen en nombre de ciertas verdades. Por otra parte, quienes pueden imponer alguna verdad es porque están apoyados en condición política. Pero como el poder tiene mala prensa, los modernos quisieron seguir manteniendo el simulacro de que la verdad no tiene nada que ver con el poder.

En cambio, si se dimensiona el poder desde su potencia positiva y no negativamente, es decir como abuso de poder, como dominio, se puede aceptar que poder y verdad se relacionan entre ellos de una

manera productiva. Se puede admitir que existen estrechas relaciones entre saber y poder, entre investigación científica e intereses creados, entre búsqueda de la verdad y búsqueda de poder. Pues el poder si no es dominio, autoritarismo o arbitrariedad, es positivo, es productor de deseo, de conocimiento. Es energía, potencia renovadora y vital. El poder, así entendido, es una relación de fuerzas de seres libres.

3. La construcción del objeto de estudio

A partir de la historia de Edipo se ilumina otro aspecto de la investigación. Me refiero a la construcción del objeto de estudio, del objeto en el que se pretende hacer residir la verdad.

El Edipo mítico, cuando aún no estaba escrito como obra literaria, representó una manera de explicar la realidad y un modelo de punición para ciertas transgresiones morales. El conflicto de Edipo entonces mostraba, por una parte, que existe la posibilidad de que una persona se enamore de sus progenitores (o de uno de ellos). La historia mítica cumplía entonces un papel desculpabilizador y punitivo a la vez. Desculpabiliza al señalar que incluso un rey podía ser incestuoso. Pero alertaba punitivamente, porque mostraba las nefastas consecuencias que se desprenden de matar al padre y acostarse con su madre.

Cuando la historia de Edipo es escrita por Sófocles, en la época clásica, aunque el personaje (esto es el objeto de estudio) parece el mismo del relato mítico, en realidad, cambió. Edipo en la obra literaria pasa a ser el paradigma de un poder sin saber y de un saber sin poder. Porque cuando aún tiene el poder, no sabe la causa de la peste y cuando se entera (sabe la verdad), pierde el poder. Desde el siglo V antes de Cristo hasta casi el siglo XX se quiso hacer creer que quienes ejercen el poder no tienen nada que ver con la verdad, y quienes manejan verdades carecen de poder. Luego, en la modernidad tardía, con el advenimiento del psicoanálisis, Edipo, aunque aparentemente seguía siendo el mismo, se convirtió en otra cosa. Se convirtió en el hombre de deseo, se convirtió en un síntoma enfermizo, se convirtió en complejo. Este Edipo hegemonizó nuestra pulsión deseante y todo el deseo de una persona, para el psicoanálisis tradicional, está relacionado con la capacidad o incapacidad de resolver el conflicto sexual surgido de la cama matrimonial materna.

Tiempo más tarde, en la mitad del siglo XX, para Gilles Deleuze, Edipo es una tecnología de poder de la sociedad consumista. Si la gente cree que todo su deseo depende de su conflicto edípico, el capitalismo tardío manipula mejor nuestro deseo para hacernos domesticables, “familieros” y consumistas⁶.

Ahora bien, cuando Foucault construye su propia interpretación de Edipo le da un sentido contrario al de Grecia clásica y concluye que a partir de Edipo, lejos de escindirse la verdad y el poder, se alían y conjugan. Finalmente, en ésta reflexión tomo el proceso de buscar la verdad seguido por Edipo y lo convierto en símbolo de los desplazamientos de la verdad y de la circulación de los discursos en su pasaje de las disciplinas científicas a la vida cotidiana. De modo tal, que sigue en pie la legítima aspiración de encontrar la verdad por medio de una investigación sólida. Pero sigue también en pie la pregunta que moviliza, consciente o inconscientemente, cualquier tipo de investigación. Esto es, la pregunta por el status de la verdad, por su condición eterna o histórica y por la posibilidad de encontrarla o construirla.

La conclusión provisoria que se desprende de este trabajo entonces es que no hay un Edipo, ni dos, ni tres, sino tantos como los que puedan surgir de diferentes procesos de investigación. Porque el objeto de estudio de una investigación no se construye desde la nada, evidentemente, sino desde una base empírica real, desde los condicionamientos del poder, desde los supuestos teóricos, desde los objetivos propuestos y desde el imaginario social vigente.

Occidente fue (y es) dominado por la gran farsa de que la verdad y el poder están escindidos entre sí. Es hora ya de terminar con esa farsa, pues detrás de todo conocimiento existen luchas de poder y, por su parte, el poder necesita verdades que lo sostengan. El poder político entonces no está ausente de la verdad, así como no existe fragmento de verdad que no esté sujeto a condición política. Edipo, aun

con todos los cambios sufridos al ritmo de las distintas interpretaciones, sigue siendo –evidentemente– el hombre de la verdad y del poder, del exceso de verdad y del exceso de poder, y de la pérdida del poder que, en su caída, arrastró a la verdad.

- 1 Véase Foucault: *La verdad y las formas jurídicas*, segunda conferencia, Barcelona, Gedisa, 1983.
- 2 Acá también hay un juego de mitades, porque Edipo sabe que Creonte es su cuñado (porque es hermano de Yocasta, su esposa), pero no sabe lo que recién se revelará al final de la obra, que Creonte es también su tío (porque Edipo es asimismo hijo de Yocasta).
- 3 Véase T. Kuhn: *La estructura de las revoluciones científicas*, Buenos Aires, FCE, 1990.
- 4 Aquí se utiliza el neologismo 'falsear', tal como se lo suele traducir de las obras de Karl Popper, fundamentalmente de *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnós, 1972.
- 5 Las investigaciones acerca de los establecimientos de encierro como productores de la modalidad del examen es estudiada por Michel Foucault en *Historia de la Locura en la época clásica* y en *Vigilar y Castigar* (México, FCE, 1977, el primero, y México, Siglo Veintiuno, 1977, el segundo).
- 6 Esta teoría es defendida por G. Deleuze, y F. Guattari: *El Anti-Edipo*, Buenos Aires, Paidós, 1983.

La filosofía de la mente de John Searle

*Prof. Héber García**

Resumen

El artículo expone y evalúa críticamente la filosofía de la mente de John Searle. El punto de partida es un recorrido histórico y un balance crítico de las distintas soluciones, tanto dualistas como materialistas, que se han dado dentro de la filosofía de la mente los problemas sobre la naturaleza de los fenómenos mentales y de la relación de la mente con el cuerpo. Tanto el dualismo como el materialismo en sus diversas versiones, las dos perspectivas dominantes en el estudio de la mente, están equivocadas, según Searle, en cuanto a los enfoques señalados. Searle propone una vía alternativa, el naturalismo biológico, mediante la cual espera resolver el problema mente-cuerpo y explicar la naturaleza de los fenómenos mentales, la cual este artículo expone y valora críticamente.

Palabras clave: Dualismo, materialismo, naturalismo biológico, conciencia e intencionalidad.

John Searle's Philosophy of the Mind

Prof. Héber García

Abstract

This article exposes and critically evaluates John Searle's philosophy of the mind. The starting point is a historical revision and a critical balance of the different solutions, dualists and materialists, the philosophy of the mind has offered to the problems of nature, mental phenomena, and the mind/body relation. According to Searle, both dualism and materialism, the dominant perspectives of the study of the mind, are wrong on these issues. Searle proposes an alternative perspective to biological naturalism, by which he hopes to resolve the mind/body problem and explain the nature of mental phenomena. This article exposes and critically evaluates this perspective.

Keywords: dualism, materialism, biological naturalism, conscience and intentionally.

1. Introducción

Este trabajo está dirigido a un cierto tipo de problemas que ha concentrado la atención de algunos filósofos a partir de la segunda mitad del siglo XX. Entre este tipo de cuestiones tenemos: ¿Qué es la mente?, ¿cuál es la naturaleza de los estados mentales?, ¿cómo se producen los estados mentales?, ¿cómo se relaciona la mente con el cerebro?, ¿hasta qué punto es plausible el modelo de la mente como un programa de computador?, entre muchos otros.

La respuesta a estas interrogantes constituye el objeto de estudio de una disciplina filosófica que se ha ido configurando como tal, especialmente a lo largo del siglo XX. Esta área es la filosofía de la

mente. El nombre como tal indica que es un saber que investiga fundamentalmente la naturaleza de los fenómenos mentales y la forma cómo se relaciona la mente con las demás partes del mundo, específicamente con el cuerpo.

Nuestro propósito general en esta investigación, es aproximarnos a esta disciplina filosófica a través de uno de sus autores más representativos como es John Searle. Queremos exponer lo que es su filosofía de la mente. Hacer una indagación sobre qué es la mente, la conciencia, la intencionalidad, entre otros aspectos, para este autor. Pretendemos valorar críticamente su filosofía de la mente.

La forma como hemos estructurado este trabajo es la siguiente. En una primera parte, realizamos una breve introducción histórica a la filosofía de la mente. Exponemos algunas de sus corrientes dominantes junto con algunas de las objeciones que Searle y otros autores han hecho a las mismas. Esto con el fin de ubicar y comprender la posición de Searle dentro de este ámbito. En una segunda parte, repasamos algunas de sus críticas generales al dualismo y al materialismo, las dos perspectivas dominantes en el estudio de los fenómenos mentales. Igualmente, hacemos unos breves comentarios acerca del tratamiento que él hace de ambas. Finalmente, exponemos su vía alternativa para comprender la mente y solucionar el problema mente-cuerpo.

Acercas de la metodología seguida, queremos hacer algunas puntualizaciones. De John R. Searle tomamos para su análisis principalmente *Intencionalidad* (1992), *Mentes, cerebros y ciencia* (1994), *El redescubrimiento de la mente* (1996) y *El misterio de la conciencia* (2000). En estas obras el autor expone su filosofía acerca de la mente. Hicimos una lectura global y detenida de todas, donde buscamos sus vínculos y relaciones de tal forma que nos permitiera aproximarnos a las respuestas e hipótesis que ofrece el filósofo estadounidense a todas las cuestiones anteriores.

2. La filosofía de la mente: un poco de historia

La expresión «filosofía de la mente», designa un reciente campo de investigación dentro de la filosofía que junto a la psicología cognitiva, la lingüística, la antropología, la neurociencia y la computación, conforman las llamadas ciencias cognitivas. Su problema central de investigación es -diría Searle- “el conocimiento y la comprensión”.

Aunque parte de los asuntos de los que hoy se ocupa la filosofía de la mente, quizás ya habían sido abordados indirectamente y de forma accidental por muchos filósofos anteriormente, no es sino hasta la Modernidad, hacia el siglo XVII, con la aparición de René Descartes, que se pueden encontrar los antecedentes más inmediatos de la filosofía de la mente.

En la sinopsis que hace de sus *Meditaciones Metafísicas* en esta misma obra, nos dice que pretende demostrar la inmortalidad del alma como algo que sobrevive al cuerpo. Sostiene:

Lo primero y más principal que se requiere para conocer la inmortalidad del alma es formarse un concepto lo más claro posible y diferenciado en absoluto de todo concepto del cuerpo, y esto se ha hecho allí; se requiere además, saber que todas las cosas que conocemos de un modo claro y distinto son verdaderas.... Y que de ello se debe concluir que todas las cosas que se conciben clara y definitivamente como substancias diversas, como se concibe al alma y al cuerpo, son en realidad substancias diferentes recíprocamente entre sí, lo cual se demuestra en la sexta; esto es, además, confirmado en ella por el hecho de que no concebimos a ningún cuerpo sino como divisible y, por el contrario, a ningún alma sino como indivisible: ya que no podemos imaginar la mitad de ningún alma, como podemos hacerlo respecto de cualquier cuerpo por exiguo que sea; de modo que sus naturalezas no sólo son diversas sino también en cierto modo contrarias¹.

Y algunas líneas más adelante, nos ofrece la conclusión del anterior razonamiento: “*Por todo lo cual se sigue que el cuerpo se extingue fácilmente, mientras que el alma es por naturaleza inmortal*”².

Junto a la tesis de la inmortalidad del alma, se percibe en Descartes un dualismo antropológico. Todo hombre está compuesto de dos sustancias: alma y cuerpo. Esto plantea el siguiente problema: si cuerpo y alma son dos entidades distintas, entonces, ¿cómo se relacionan? Éste es el problema

fundamental de la filosofía de la mente que hunde sus raíces en la visión dualista de Descartes. Visión que va a dominar en la concepción de la mente durante el siglo XVIII, XIX y principios del siglo XX.

Después de Descartes, el filósofo Franz Brentano (1838-1917) también hará algunos aportes a la filosofía de la mente. Por ejemplo, él resucita la noción de intencionalidad que había sido reducida en la filosofía medieval a la referencia del signo a su referente y la va a considerar de ahora en adelante como un concepto autónomo. La intencionalidad es para él la propiedad distintiva de todos los fenómenos mentales. Esta característica estriba en que todos los estados psíquicos –creencias, deseos, temores, motivos, etc.– son acerca de o sobre algo, es decir, están dirigidos hacia un objeto. Por ejemplo, afirmar que mi deseo de ir a la playa o el temor a la delincuencia son intencionales, no es decir otra cosa que el deseo y el temor en cuanto tales están dirigidos o apuntan hacia un objeto, en este caso, la playa o la delincuencia.

Posteriormente a Brentano, será Gilbert Ryle, profesor de filosofía de la Universidad de Oxford, quien hará un gran aporte a la consolidación de la filosofía de la mente con la publicación en 1949 de su obra *El concepto de lo mental*, en la cual según sus propias palabras, pretende exponer una teoría de la mente.

Él, impregnado de la filosofía del lenguaje, considera que los problemas filosóficos, son en parte producto de la confusión conceptual. Por tanto, cree que un análisis minucioso del lenguaje sobre lo mental contribuirá a aclarar o diluir las cuestiones planteadas por los filósofos. Por eso emprende un análisis de diversos conceptos mentales, y concluye que éstos cuando son utilizados no hacen referencia a ninguna entidad interna como creía Descartes, sino que dichos términos sobre estados mentales como deseos, creencias, etc., indican disposiciones a realizar determinadas conductas. Por ejemplo, decir que tenemos deseos de ir a la playa, significa que si hace sol, es fin de semana, etc., estaremos en la disposición de agarrar el carro y dirigirnos a la playa. Es decir, nuestro deseo de ir a la playa no es producto de la acción de una entidad interior misteriosa que habita en el hombre, sino de una serie de condiciones, circunstancias, etc., que nos disponen a obrar de una determinada forma.

Ryle arremete contra la visión dominante de la mente, es decir, contra el dualismo cartesiano. En el primer capítulo de su libro anteriormente señalado, hace una síntesis crítica de la posición de Descartes. Nos dice:

La doctrina oficial, que procede principalmente de Descartes, sostiene que, excepto en el caso de los idiotas y de los recién nacidos, todo ser humano tiene un cuerpo y una mente. Algunos preferirán decir que todo ser humano es un cuerpo y una mente. El cuerpo y la mente están unidos, pero después de la muerte del cuerpo la mente puede continuar existiendo y funcionando³.

Y algunas páginas más adelante, después de concluir la síntesis de la doctrina cartesiana, nos señala su rechazo a la misma en los términos siguientes: “Me referiré a ella, a menudo, con deliberado sentido peyorativo, como ‘el dogma del Fantasma en la Máquina’, que espero poder probar como enteramente falso, y no sólo en parte sino en principio”⁴.

El rechazo de Ryle a la doctrina cartesiana, se fundamenta en que ésta es incoherente con lo que la ciencia nos dice acerca de la naturaleza del mundo, pues al sostener aquélla que la mente es un fenómeno separado e independiente de la materia, del cuerpo físico y sin embargo, capaz de ejercer influjo sobre él, viola la ley de la conservación de la energía, un principio fundamental de la física.

Una vez él ha señalado la incompatibilidad de la tesis cartesiana con el conocimiento que poseemos de las ciencias acerca de cómo funciona el mundo, contribuye en gran parte al descrédito y rechazo de la doctrina de Descartes. Su posición ha sido denominada por varios estudiosos como “conductismo filosófico”. Por éste cabría entender sintéticamente, según Paul M. Churchland, lo siguiente:

Específicamente lo que afirma es que, cuando hablamos acerca de emociones y sensaciones y de creencias y deseos, no hablamos sobre episodios internos fantasmales, sino que se trata de una forma abreviada de hablar sobre modelos reales y potenciales de conducta⁵.

El conductismo filosófico como alternativa al dualismo, gozó en cierto momento de relativo éxito, en parte debido a la hegemonía del conductismo en general. Sin embargo, la bancarrota del conductismo psicológico contribuyó a arrastrar tras de sí al conductismo filosófico. Searle nos presenta algunas observaciones. Para él el conductismo elimina los fenómenos mentales en cuestión, ya que sólo considera lo objetivamente observable. Por lo tanto, deja fuera toda la experiencia subjetiva propia de los fenómenos mentales. También nos recuerda, que ya Putnam había hecho la objeción del superactor o superespartano. Es posible imaginar a un actor que con excelentes técnicas pudiera imitar la conducta de alguien que tiene dolor y sin embargo, no tenerlo, como también, podemos imaginar al guerrero espartano que aún padeciendo fuertes dolores, actuara como si no los tuviera. Estas objeciones junto a muchas otras recogidas por Searle⁶ y otros autores⁷ socavaron al conductismo.

Después de Ryle se desarrollan otras posiciones: la teoría de la identidad de tipo, la teoría de la identidad de instancia, el funcionalismo y el materialismo eliminativo. Todas éstas junto al conductismo filosófico, son para Searle diferentes versiones del materialismo. Para él son materialistas en cuanto que todas ellas pretenden explicar la naturaleza de los fenómenos mentales, negando su especificidad: la conciencia. Vamos a exponerlas brevemente junto algunas críticas.

En la historia de las filosofías materialistas, pudiéramos decir que al conductismo le sucedió la teoría de la identidad de tipos. Sus principales exponentes han sido los filósofos U. T. Place y J. J. C. Smart. ¿En qué consiste esta teoría? Según el filósofo Warburton ésta sostiene:

que los fenómenos mentales son idénticos a los físicos. Un pensamiento relacionado con el tiempo atmosférico, por ejemplo sería ni más ni menos que un estado concreto del cerebro, y cada vez que se reprodujera ese estado podríamos decir que estamos teniendo un pensamiento sobre el tiempo. Esta teoría defiende la “identidad-de-tipo” o, lo que es igual, afirma que todos los estados físicos de un determinado tipo son también estados mentales de un determinado tipo⁸.

A esta teoría se le han hecho algunas críticas. Searle nos dice que resulta improbable que para cada estado mental, exista únicamente un tipo de estado neurofisiológico al cual sea idéntico. Por ejemplo, aun cuando nuestra creencia de que Denver es la capital del estado de Colorado sea idéntica a un estado cerebral, sería exagerado suponer que cualquiera que posea la misma creencia tenga al igual que nosotros el mismo estado cerebral, ya que ello supondría una neurofisiología idéntica. Una siguiente objeción se basa en una ley de Leibniz. Ésta a grandes rasgos sostiene que dos sucesos son idénticos si tienen todas las propiedades en común. Sin embargo, los estados mentales tienen propiedades que no poseen los estados cerebrales. Son intencionales, tienen contenido, son acerca de algo. En cambio, los estados cerebrales no tienen contenido. Por ejemplo, si pensamos en Mérida, nuestro pensamiento se relaciona con un espacio exterior del mundo real. En cambio, nuestros estados cerebrales no se relacionan con nada concreto del mundo externo. Finalmente, para Searle la objeción más fuerte contra esta teoría al igual que contra el conductismo, es que deja de lado la experiencia subjetiva o conciencia que acompaña a los estados mentales y de la cual carecen los estados cerebrales⁹.

A la teoría de la identidad de tipos, le sucedió la teoría de identidad de instancias. Entre los representantes de esta posición encontramos a Donald Davidson. Ésta emergió como una respuesta a las críticas hechas a aquélla. ¿De qué trata? Según Warburton se puede definir de la siguiente forma:

También en este caso estamos ante una forma de fisicalismo, que establece la identidad de los pensamientos y los estados cerebrales. Sin embargo, y al contrario que aquélla (se refiere a la teoría de identidad de tipos), sostiene que no todos los pensamientos del mismo tipo requieren de estados cerebrales del mismo tipo¹⁰.

Esta teoría a diferencia de la anterior, establece una distinción entre instancia y tipo. Por ejemplo, si poseemos una camioneta Samuray, ésta es sólo un ejemplar o instancia de un tipo especial de vehículo llamado “Samuray”, de la automotriz japonesa Toyota. Pues bien, esta teoría sostiene que cada vez que estamos en un estado mental, este estado es idéntico a un estado cerebral. Sin embargo, consideran que podemos tener el mismo estado mental y estar en otro estado cerebral. Así cuando pensamos ayer que “Bolívar nació el 24 de julio de 1783”, el estado cerebral no es el mismo a cuando tuvimos hoy el

mismo pensamiento. Igualmente, para tener ese mismo pensamiento acerca de Bolívar no necesitamos del mismo estado cerebral.

Para Searle los defensores de esta corriente heredan la crítica de sentido común principal que se hace a cualquier teoría de la identidad mente-cerebro: la de que no es posible identificar algo mental con algo no mental sin dejar a un lado lo mental. A esta objeción, agrega otras que él llama “idiosincrásicas”. Una de éstas es la siguiente: “si dos personas que están en el mismo estado mental, están en estados neurofisiológicos diferentes, ¿qué es lo que hace de esos dos estados neurofisiológicos diferentes el mismo estado mental?”¹¹. Para Searle esta teoría no puede dar cuenta de esta objeción y de otras planteadas por Saul Kripke¹². Finalmente, Warburton nos recuerda que esta teoría,

haría posible la existencia de dos individuos físicamente idénticos hasta la última molécula de su cuerpo y, sin embargo, completamente distintos desde el punto de vista de lo mental. Pero esta separación entre cuerpo y mente es excesiva, y convierte la relación entre ambas cosas en un hecho absolutamente misterioso, incluso más que en el caso del dualismo¹³.

A esta teoría le sucedió el funcionalismo. Entre algunos de sus defensores tenemos: Armstrong, Lewis, Lycan, entre otros. Esta es una corriente dentro de la cual se pueden encontrar distintas versiones. No vamos a explicar cada una de ellas, pero sí haremos una presentación general del funcionalismo y de algunas objeciones que se le hacen al mismo. ¿En qué consiste? Warburton nos dice:

Esta teoría se centra en el papel funcional de los estados mentales, lo que supone en la práctica, que se centra en los inputs, los outputs y la relación entre los estados internos. El funcionalismo define un estado mental por su relación característica con otro y con sus efectos en la conducta. Así, mi pensamiento sobre el tiempo que hace se define por su relación con otros pensamientos míos y con mi conducta: qué produce en mí un pensamiento, cómo se relaciona éste con otros y qué actos provoca en mí. De este modo, el funcionalismo aprovecha ciertas ideas conductistas -la actividad mental se halla íntimamente vinculada a las disposiciones de la conducta-, pero admite que los fenómenos mentales pueden causar el comportamiento¹⁴.

Una de las observaciones más fuertes que se dirige contra el funcionalismo es la de los llamados “qualia” o conciencia. Como señala el filósofo Chalmers:

Podemos decir que un estado mental es consciente si está ligado a una sensación cualitativa, una cualidad asociada de experiencia. Estas sensaciones cualitativas se conocen también como cualidades fenómenos o qualia para abreviar. El problema de explicar estas cualidades fenoménicas es justamente el problema de explicar la conciencia¹⁵. (Las resaltadas son del autor).

Pues bien, para Searle el funcionalismo deja fuera una vez más, el rasgo central de la mente: la conciencia. Por ejemplo, cuando vemos un objeto azul o sentimos un dolor de cabeza, también experimentamos una serie de sensaciones cualitativas que quedarían fuera al ser explicadas estas experiencias sólo en términos de sus relaciones causales. Él nos ofrece el siguiente argumento:

Supongamos que un sector de la población tuviera sus espectros de color invertidos de tal manera que, por ejemplo, la experiencia que ellos denominan “ver rojo” sería denominada “ver verde” por una persona normal; y lo que ellos denominan “ver verde” sería denominado “ver rojo” por una persona normal... Cuando se les pide que pongan en un montón los lápices rojos y en otro los lápices verdes, hacen exactamente lo mismo que haría el resto de nosotros; les parece diferente a ellos desde dentro, pero no hay modo alguno de detectar esa diferencia desde el exterior¹⁶ (Las resaltadas son del autor).

Junto a esta objeción él formula otra que se ha popularizado como la habitación o el cuarto chino. Nos pide que imaginemos a un individuo que se encuentra encerrado en una habitación y que no entiende nada de chino. Sin embargo, en la habitación se encuentra un cesto con inscripciones chinas y un libro (en español) sobre cómo utilizar los símbolos chinos. Supongamos que el individuo empieza a recibir por un buzón de la habitación preguntas en chino y él sin saber nada de chino comienza a correlacionar unos signos con otros de tal forma que logra devolver parejas o conjuntos de símbolos que constituyen respuestas a las preguntas recibidas. Incluso su habilidad se perfecciona de tal manera

que sus respuestas son indistinguibles de las dadas por un hablante chino. El individuo visto desde el exterior actúa como si comprendiera chino. Sin embargo, la realidad es que no sabe ni comprende nada de chino. Para Searle lo que hace el individuo en la habitación es lo mismo que hace un programa de ordenador: se limita a operar con símbolos. Por tanto, el funcionalismo al comparar la mente con un ordenador, al comparar el pensamiento con el manejo de signos, no es capaz de ofrecernos una imagen completa de la mente. Pues reduce la mente a la sintaxis, a seguir reglas y operar con ellas, dejando de lado el significado, la comprensión, en una palabra, la semántica.

Al funcionalismo, le siguió otras vías más radicales como el materialismo eliminativo. A partir de algunas investigaciones provenientes del campo de la neurociencia algunos autores concluyen que fenómenos mentales como la conciencia, la intencionalidad, los deseos, las creencias, etc., no existen. Es decir, lo único que existe es el cerebro. Willian Bechtel nos dice:

El materialismo eliminativo comienza afirmando que la investigación en neurociencia no demuestra la correlación entre procesos del cerebro y procesos mentales que afirma la Teoría de la Identidad como Tipo y argumenta que esto es una razón para reemplazar el habla sobre lo mental por el habla sobre los estados del cerebro. Dicho de manera más exacta: afirman que no hay fenómenos mentales y que los que afirman que los hay están equivocados¹⁷.

Para esta posición los fenómenos mentales son sólo estados neurales que hasta ahora desconocemos. Un autor que puede incluirse dentro de esta posición es el filósofo Richard Rorty, autor de la obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979). En esta obra tiene claras alusiones a esta posición. Por ejemplo, en el segundo capítulo, nos pide que pensemos en unos sujetos que habitan un mundo imaginario, “las Antípodas”, en el cual no existe el lenguaje mentalista. Es decir, nadie habla en términos de tener deseos, creencias, intenciones, sino en términos de fibras cerebrales por cuanto poseen un conocimiento de la neurofisiología del cerebro.

Para Searle estos esfuerzos encaminados a tales propósitos no sirven de nada. Acerca de lo propuesto por Rorty, nos dice:

Nos pide que imaginemos una tribu que no dice “tengo dolor”, sino más bien “Mis fibras C están siendo estimuladas”.... Imaginemos una tribu que no quiere usar nuestro lenguaje mentalista. ¿Qué se sigue de ello? O tienen dolores como los tenemos nosotros o no los tienen. Si los tienen, entonces el hecho de que rehúsen llamarlos dolores no tiene interés. Los hechos siguen siendo los mismos independientemente de cómo nosotros o ellos elijamos describirlos. Si, por otra parte, no tienen dolor alguno, entonces son completamente diferentes de nosotros y su situación no tiene relevancia alguna para la realidad de nuestros fenómenos mentales¹⁸.

Como podemos apreciar Searle le critica a Rorty el cometer el error de no distinguir entre el lenguaje mentalista y los fenómenos mentales. Es decir, el pretender que al eliminar el lenguaje mentalista se eliminan los dolores, los temores, las creencias, las angustias y otros fenómenos mentales. Para Searle, los fenómenos mentales existen y no son reducibles a la neurofisiología de los mismos.

Con estos últimos comentarios, concluimos este sucinto recorrido histórico por las principales corrientes y problemas de la filosofía de la mente. No hemos pretendido hacer una presentación exhaustiva y una valoración crítica detallada de cada posición por cuanto excede los propósitos de este trabajo¹⁹.

3. Dualismo y materialismo

En *El redescubrimiento de la mente*, Searle aborda el materialismo y el dualismo como las perspectivas dominantes en el estudio de la mente. En el inicio de ésta sostiene: «*Los primeros tres capítulos contienen críticas de los puntos de vista dominantes en filosofía de la mente. Son un intento de superar tanto el dualismo como el materialismo; en él se le dedica mayor atención al materialismo*»²⁰.

A pesar de su intención de abordar ambas corrientes, quisiéramos señalar que no hace un tratamiento equitativo de ambas posiciones. Si bien su interés se centra en el materialismo, por ser la perspectiva dominante en la filosofía de la mente, cabe señalar que acerca del dualismo, sólo aparecen

algunos comentarios referentes a la misma. El dualismo aparece expuesto de forma muy escueta. Tenemos la impresión que para ser una de las perspectivas dominantes -según él-, la forma en que la aborda tiende a concederle poca relevancia, a simplificar sus puntos de vista, y quizás, movido por su interés de no ser etiquetado como parte de este grupo, se apresura a dejarla de lado con breves comentarios donde reconoce que "... tenemos terror a caer en el dualismo cartesiano"²¹.

El rechazo al dualismo pareciera que colocaría a Searle en una posición más cercana al materialismo, sin embargo, ello no es así. Él no niega que la perspectiva materialista pareciera ser el único enfoque racional en filosofía de la mente²², y de ahí que tenga mayor aceptación y difusión como corriente. No obstante, para él tanto el dualismo como el materialismo están equivocados en sus enfoques de la naturaleza de los fenómenos mentales. Acerca del dualismo la crítica central de Searle a éste estriba en su carácter poco científico como habíamos señalado. Nos dice: "El dualismo de cualquier forma se considera hoy día de manera general como algo fuera de toda consideración, puesto que se supone que es inconsistente con la visión científica del mundo"²³. Pero, ¿es realmente esto cierto? Nosotros creemos que sí lo es. Por ejemplo, Nigel Warburton recoge unas críticas al dualismo las cuales son observaciones fundamentalmente de tipo científico. Vale decir, el dualismo tendría problemas para justificar el estudio científico de la mente, para explicar cómo surge la mente de acuerdo a la teoría de la evolución, y finalmente, violaría un principio científico elemental sobre la causalidad de los fenómenos físicos²⁴.

Hasta acá hemos expuesto su posición sobre el dualismo. Creemos comprender por qué él no se molesta en refutarlo, pero no justificamos su tratamiento ligero. Pasemos a tratar el materialismo.

El materialismo ejerce actualmente el mayor atractivo y hegemonía en sus variadas versiones, debido a su pretendido carácter científico como opuesto al dualismo. Incluso él dice:

la elección ante la que tácitamente se nos pone es entre un enfoque "científico", tal como el que viene representado por una u otra de las versiones actuales del "materialismo", y un enfoque "anticientífico", tal como el que viene representado por el cartesianismo o alguna otra concepción religiosa tradicional de la mente²⁵.

Si bien en el materialismo podemos encontrar variedad de posiciones, para él todas tienden a comulgar fundamentalmente con lo siguiente:

Lo que esas visiones comparten es una hostilidad hacia la existencia y el carácter mental de nuestra vida mental ordinaria. De una manera u otra, todas ellas intentan degradar los fenómenos mentales ordinarios tales como creencias, deseos e intenciones y arrojar dudas sobre la existencia de rasgos generales de los fenómenos mentales tales como la conciencia y la subjetividad²⁶.

Los diversos materialismos son falsos en un punto crucial: eliminan la conciencia. Anteriormente, hemos hecho algunas objeciones a varias de sus versiones. Sin embargo, Searle pretende ir más lejos. Él atacará los cimientos comunes a los distintos materialismos. Éstos son:

1. Por lo que respecta al estudio de la mente, la conciencia y sus rasgos especiales son, más bien, de menor importancia. Es posible dar una explicación del lenguaje, de la cognición y de los estados mentales en general sin tomar en cuenta la conciencia y la subjetividad.
2. La ciencia y la realidad son objetivas. La ciencia es objetiva porque la realidad es objetiva. Por tanto, el mejor método para estudiar la mente es adoptar el punto de vista objetivo de la tercera persona. La objetividad de la ciencia exige que los fenómenos estudiados sean completamente objetivos y en el caso de la ciencia cognitiva esto significa que tiene que estudiar conducta objetivamente observable. Por tanto, el estudio de la mente y de la conducta es el mismo estudio.
3. Todo hecho del universo es, en principio, cognoscible y entendible por investigadores humanos. Puesto que la realidad es física, y puesto que la ciencia se interesa por la investigación de la realidad física, y puesto que no hay límites a lo que podemos conocer de la realidad física, se sigue que todos los hechos del universo son cognoscibles y entendibles por nosotros.

4. Las únicas cosas que existen son, en último término, físicas, tal como la física se concibe tradicionalmente, esto es: como opuesto a lo mental. Esto significa que en las oposiciones tradicionales –dualismo versus monismo, mentalismo versus materialismo– el término del lado derecho nombra el punto de vista correcto; el de la parte izquierda, el falso.

Hasta aquí, hemos resumido los fundamentos de la tradición materialista presentados por Searle. Él espera mostrar en *El redescubrimiento de la mente* y en otras obras que estos puntos de vista son acientíficos e incoherentes. Quizás no podamos exponer la refutación que hace Searle de cada uno de ellos y el orden que sigue al presentar su propuesta, pero ellos serán abordados durante el desarrollo de la hipótesis presentada por él acerca de la mente y que a continuación desarrollamos.

4. Redescubrimiento de la mente: redescubrimiento de la conciencia

Desde el inicio de *El redescubrimiento de la mente*, Searle nos presenta los objetivos que persigue en el desarrollo de la misma:

Quiero criticar y superar las tradiciones dominantes en el estudio de la mente, tanto el “materialismo” como el “dualismo”. Puesto que pienso que la conciencia es el fenómeno mental central, quiero comenzar un serio examen de la conciencia en sus propios términos... Quiero hacer algunas propuestas para reformar nuestro estudio de los fenómenos mentales de una manera que justifique la esperanza de redescubrir la mente²⁷.

Para superar ambas tradiciones, presenta su posición que puede ser resumida en los siguientes elementos:

1. Crítica al lenguaje tradicional utilizado por las tradiciones dominantes en filosofía de la mente.
2. Presentación de los rasgos fundamentales de los fenómenos mentales.

4.1. CRÍTICA AL LENGUAJE TRADICIONAL UTILIZADO POR LAS TRADICIONES DOMINANTES EN FILOSOFÍA DE LA MENTE

Searle señala en varias oportunidades que hemos heredado una tradición filosófica y científica, y con ésta un lenguaje, que hace muy difícil plantear de forma alternativa ciertos problemas en la filosofía de la mente. Vale decir, el lenguaje tradicional en el cual formulamos nuestros puntos de vista acerca de la mente, es parte de la irresolubilidad del problema mente-cuerpo. Para Searle tanto el dualismo como el materialismo están equivocados en cuanto abordan los problemas fundamentales de la filosofía de la mente con un lenguaje no apropiado, heredado del siglo XVII. Es por ello que incluso el materialismo cuando trata el problema mente-cuerpo, lo hace desde el vocabulario cartesiano, con lo cual queda atrapado dentro de una forma de dualismo que él llama «dualismo conceptual», que estriba en aceptar y plantear los problemas de la mente dentro de este lenguaje y sus supuestos. Por tanto, el materialismo termina por ser una versión más del dualismo, una especie de dualismo sofisticado. Con palabras de Searle, el problema estriba en lo siguiente:

Es usual pensar que el dualismo se presenta en dos sabores, dualismo de sustancias y dualismo de propiedades; pero a éstos yo quiero añadir un tercero que llamaré “dualismo conceptual”. Este punto de vista consiste en tomar muy en serio los conceptos dualistas, esto es: consiste en el punto de vista de que, en algún sentido importante, “físico” implica “no mental” y “mental” implica “no físico”. Tanto el dualismo tradicional como el materialismo presuponen el dualismo conceptual así definido. Introduzco esta definición para aclarar por qué me parece mejor pensar en el materialismo como siendo, realmente, una forma de dualismo²⁸.

Intentar zafarse de este lenguaje tradicional y de sus tesis implícitas, es uno de los cometidos perseguidos por Searle para hacer plausible su visión de la mente. Él señala que existe una cantidad de fenómenos como los balances de pago, las oraciones no gramaticales, la destreza para esquiar, el gobierno del estado de California, los goles marcados en un partido de fútbol, los matrimonios, el comercio, los estados de cuentas, etc., que no se sabría dónde clasificarlos desde el lenguaje tradicional. ¿Son fenómenos físicos o mentales? El lenguaje cartesiano no nos permite responder esta pregunta.

Todos esos elementos tienen un modo propio de existir²⁹. Sin embargo, no se pueden reducir ni a físicos ni a mentales en el lenguaje tradicional.

Para superar estas dificultades, él nos propone una terminología más elemental que supere la oposición entre físico y mental. Nos sugiere distinguir entre rasgos relativos al observador y rasgos intrínsecos del mundo. Veamos brevemente en qué consisten. Los segundos, son aquellos rasgos de la naturaleza cuya existencia es totalmente independiente de nuestras representaciones al respecto. En cambio, los primeros, son los rasgos del mundo que dependen de nuestras creencias, deseos y usos para su existencia. Tomemos un ejemplo. El que esto sea una llave, es un rasgo relativo al observador. Sólo es una llave en cuanto la representamos y la usamos como tal. Nosotros la creamos con ese fin, le asignamos esa función. En cambio, el que esta llave posea una cierta cantidad de materia no es un rasgo que dependa de nosotros en ningún sentido para su existencia. Desde esta terminología “serliana”, los rasgos mentales y cerebrales no constituyen elementos opuestos, ya que ambos son rasgos intrínsecos del mundo, hechos objetivos, naturales. La aparición y surgimiento de los mismos no ha sido algo que dependa de nuestras creencias o deseos al respecto. De esta forma todos los rasgos intrínsecos del mundo, los rasgos naturales, incluidos los fenómenos mentales, serían para él objeto de una investigación científica.

En su empeño por superar las perspectivas dominantes, él pasa a explicarnos su teoría de la mente.

4.2. RASGOS FUNDAMENTALES DE LOS FENÓMENOS MENTALES:

(A) LA CONCIENCIA: SU RELEVANCIA Y SU LUGAR EN LA NATURALEZA

Para Searle la conciencia es un fenómeno difícil de definir en términos de condiciones necesarias y suficientes o según el procedimiento aristotélico de género y diferencia específica. Igualmente, sucede para él que la expresión “conciencia” tiende a confundirse con otras como “autoconciencia” y “cognición”. En vista de lo anterior, tratará de poner en claro a qué se refiere con la conciencia. En su investigación, él prefiere partir de una definición de sentido común que le permita ir desarrollando una conceptualización más sólida y precisa de la conciencia. Nos dice:

Lo que quiero decir por “conciencia” puede ser ilustrado por medio de ejemplos. Cuando me despierto, después de dormir sin haber soñado, paso a estar consciente, un estado que continúa tanto tiempo como estoy despierto. Cuando voy a dormir, o me ponen bajo una anestesia general, o muero, mis estados conscientes cesan. Si sueño mientras duermo, adquiero de nuevo conciencia, aunque las formas de conciencia en el sueño son, en general, de un nivel de intensidad mucho menor que la conciencia ordinaria mientras estamos despiertos³⁰.

Tener conciencia es para él un hecho obvio y central de nuestra vida. Sin ella todos los demás aspectos de nuestra vida como el lenguaje, el amor, los temores, etc., serían imposibles. Puesto que sólo seres conscientes son capaces de ello. Sin embargo, cabe preguntarse, ¿cómo define concretamente tal fenómeno? Nos dice: “*la conciencia es un rasgo biológico, y por consecuencia físico, pero evidentemente, también mental de ciertos sistemas nerviosos de nivel superior, tales como los cerebros humanos y un buen número de diferentes tipos de cerebros animales*”³¹.

La conciencia es un hecho patente de nuestra vida. Sin embargo, sostiene que puede resultarle a otros no tan obvio. Incluso considera que si alguien asume la tesis de negar la existencia de la conciencia, sería difícil convencerle al respecto, pues con qué argumentos se puede proceder a refutar tal posición. Acaso, dirá en forma jocosa: “¿Debería pellizcar a los que la mantienen para recordarles que son conscientes? ¿Debería pellizcarme a mí mismo e informar de los resultados en el *Journal of Philosophy*?”³². Y en otra parte de su obra y en otro tono, vuelve a expresar su tesis acerca de la existencia de la conciencia en estos términos: “Es justamente un hecho puro y simple sobre el mundo el que éste contiene estados y eventos mentales conscientes, pero es difícil ver cómo sistemas meramente físicos pueden tener conciencia”³³.

Para Searle la conciencia es fundamental para estudiar la mente, sin embargo, sostiene que hay autores que han pretendido estudiar la mente prescindiendo de la misma o marginando su relevancia. Incluso le llama poderosamente la atención que:

en tres libros recientes en los que la palabra “conciencia” aparece en sus títulos -el de Paul Churchland *Matter and consciousness* (1984), el de Ray Jackendoff *Consciousness and the Computational Mind* (1987) y el de William Lycan *Consciousness* (1987)- haya poco o ningún esfuerzo para dar una explicación, o una teoría, de la conciencia. La conciencia no es tema que se considere como algo que merece la pena tratar por sí mismo, sino como un problema incordiante para la filosofía de la mente materialista³⁴.

Los intentos de marginar o negar la relevancia de la conciencia en el estudio de la mente ha sido un tema recurrente sobre todo en los filósofos de la tradición materialista. Por eso establecerá: “Argumentaré que no hay manera de estudiar los fenómenos de la mente sin estudiar, implícita o explícitamente, la conciencia. La razón es que no tenemos noción alguna de lo mental aparte de nuestra noción de conciencia”³⁵.

Para Searle la conciencia es la propiedad central y fundamental de nuestra vida mental. Al menos hasta antes del siglo XX, considera que la noción de conciencia no era problemática y a ella se acudía para explicar la conducta de los seres humanos. Sin embargo, sostiene que a partir del siglo XX esta apreciación cambia. En gran parte con los aportes de Sigmund Freud, la concepción de una mente inconsciente se convierte en el aspecto central de la psicología humana. Es decir, se produce una inversión en la valoración del papel de la conciencia y el inconsciente. En términos generales, a partir del siglo XX, la tendencia dominante ha sido la de considerar los procesos mentales inconscientes más importantes que los procesos conscientes. Por tanto, la pretensión de Searle en su filosofía de la mente, es devolverle a la conciencia el carácter central en nuestra vida mental.

Él considera que el poder explicativo de la noción de inconsciente ha sido tan grande dentro del estudio de la mente, que no se puede prescindir de la misma. Por eso intentará replantear la relación entre la conciencia y el inconsciente, para mostrar dos cosas. Una, la centralidad de la conciencia con relación a lo inconsciente, y dos, la dependencia de la noción de inconsciente de la noción de conciencia. Searle considera que hay fuertes argumentos para sostener que la noción de estados mentales inconscientes es parasitaria de la noción de conciencia. Para él la noción de estado mental inconsciente sólo resulta comprensible como aquel género de cosa que aunque no sea consciente o incluso quizás imposible de traerlo a la conciencia, es sin embargo, el género de cosa que *podría* ser o haber sido consciente.

Quisiéramos señalar que esta relación entre conciencia e inconsciente en Searle, tiende a ser uno de los aspectos que no queda expuesto con suficiente claridad. Él en su intento por concederle superioridad a la noción de conciencia sobre la de inconsciente, prácticamente elimina los estados mentales inconscientes y da lugar a numerosos problemas señalados en parte por Nora Stigol³⁶ y David Pérez Chico³⁷.

En su explicación del inconsciente, nos pide que nos fijemos en dos tipos de fenómenos: la mielinización de los axones en nuestro sistema nervioso central y nuestra creencia -no consciente- que la torre Eiffel está en París. Según él, encontramos que ambos fenómenos son inconscientes, ya que no tenemos conocimiento de los mismos. Ahora bien, cabe preguntarse: ¿Hay alguna diferencia entre ellos? Para él la respuesta es afirmativa. El primero es un fenómeno neurofisiológico que interviene en la producción de los fenómenos mentales, pero no es un estado mental. ¿Por qué? Sencillamente, jamás sería accesible a la conciencia. En cambio, el segundo, es un “genuino estado mental”, porque aunque no es consciente, es el tipo de fenómeno que podría llegar a serlo. Él propone que consideremos el primer tipo de estado como no consciente y al segundo, inconsciente. Sin embargo, si nos fijamos en el individuo que tiene la creencia inconsciente acerca de que la torre Eiffel está en París, lo único que encontramos en él es que está en posesión de un estado cerebral, al igual que en el caso de la mielinización de los axones. Ambos son estados neurofisiológicos, objetivos. Nos preguntamos: ¿Cuál es la diferencia?

Una diferencia es que la creencia sobre la torre Eiffel a diferencia de la mielinización de los axones es un estado intencional. Vale decir, se dirige o se relaciona con una parte del mundo exterior, tiene un contenido. Mientras que el segundo no es intencional, no es sobre nada. Pero la diferencia principal estriba para Searle en que la creencia es el tipo de fenómeno que puede ser accesible a la conciencia. ¿Cómo? Para él a través del principio de conexión, el cual sostiene que un estado mental inconsciente implica accesibilidad a la conciencia. Él presenta un argumento a favor de este principio que lo divide en siete momentos. Sin embargo, posteriormente nos ofrece una síntesis del mismo en los siguientes términos:

Para resumir: el argumento a favor del principio de conexión era en cierto modo complejo, pero su línea subyacente era completamente simple. Pregúntate sólo a ti mismo qué hecho del mundo se corresponde con tus afirmaciones. Cuando se hace una afirmación sobre intencionalidad inconsciente, no hay hechos que tengan que ver con el caso excepto los neurofisiológicos. No hay aquí nada más que estados y procesos neurofisiológicos describibles en términos neurofisiológicos. Pero los estados intencionales, conscientes o inconscientes, tienen contornos de aspecto, y no hay contorno de aspecto alguno en el nivel de las neuronas³⁸.

Sobre la relación entre conciencia e inconsciente, él concluye:

lo único que ocurre en mi cerebro son procesos neurofisiológicos, algunos conscientes, algunos inconscientes. De entre los procesos neurofisiológicos inconscientes unos son mentales, otros no. La diferencia entre ellos no reside en la conciencia, puesto que, por hipótesis, ninguno de ellos es consciente; la diferencia reside en que los procesos mentales son candidatos para la conciencia, puesto que son capaces de causar estados conscientes. Y esto es todo³⁹.

A pesar de este esfuerzo de Searle por establecer una diferencia entre estados mentales conscientes e inconscientes, no dejan de existir fallas en su argumentación, en especial lo referente a la “accesibilidad” de los estados inconscientes a la conciencia, tal como lo manifiestan los autores señalados.

Además de la relación entre conciencia e inconsciente, otro aspecto relevante a destacar en la filosofía de la mente que elabora Searle, es la relación entre dos elementos que poseen la mayoría de los estados mentales: conciencia e intencionalidad. Los fenómenos de la conciencia tienen un contenido. No sólo somos conscientes sino que además nuestra conciencia es acerca “de” algo. Sin embargo, éste “de” de la conciencia difiere en parte del “de” de la intencionalidad. Por eso nos aclara:

el “de” de “consciente de” no siempre es el “de” de la intencionalidad. Si soy consciente de un golpe en la puerta, mi estado consciente es intencional, porque hace referencia a algo más allá de él mismo, el golpe de la puerta. Si soy consciente de un dolor no es intencional, porque no representa nada más allá de sí mismo⁴⁰.

Searle nos ofrece esta distinción breve entre el “de” de la conciencia y el “de” de la intencionalidad. Sin embargo, ambos elementos, conciencia e intencionalidad, son dos rasgos que poseen la mayoría de los estados mentales, y los cuales no se pueden separar. No se puede emprender un estudio de la mente prescindiendo de la conciencia o de la intencionalidad. Pues “de la mano de la conciencia viene la intencionalidad, la capacidad de la mente para representar objetos y estados de cosas mundanos distintos de uno mismo”⁴¹. Lo relacionado con la intencionalidad, lo ampliaremos más adelante.

A lo largo de *El redescubrimiento de la mente*, él busca recuperar la relevancia de la conciencia para el estudio de la mente e intenta convertir a la conciencia en objeto de la investigación científica. Ello será posible si logra mostrar cómo la existencia de la conciencia es un hecho consistente con la imagen científica del mundo en nuestros días.

Para él la ciencia contemporánea contiene una serie de teorías como la mecánica cuántica, la teoría de la relatividad, la teoría geológica de la tectónica de las placas y la teoría del ADN sobre la transmisión de la herencia, entre otras. Esta visión científica actual incluye algunas creencias en los agujeros negros, las enfermedades causadas por los gérmenes y la explicación heliocéntrica del sistema solar. Él considera que algunos de estos elementos de la concepción de la ciencia contemporánea son meras hipótesis, sin embargo, hay otros que están bien establecidos como la teoría atómica de la materia en la

física y la teoría evolucionista en la biología. Su intento por hacer de la conciencia un objeto de estudio de la ciencia como cualquier otro fenómeno biológico, requiere de un recorrido por las teorías atómica y evolucionista como teorías centrales de nuestra concepción científica del mundo, para ubicar y mostrar cómo la existencia de la conciencia es consistente con éstas. No vamos a exponer en qué consisten tales teorías, pero sí a presentar la siguiente síntesis sobre cómo cuadra la conciencia con las mismas:

De acuerdo con la teoría atómica, el mundo está hecho de partículas. Esas partículas están organizadas en sistemas. Algunos de esos sistemas tienen vida, y esos tipos de sistemas vivos han evolucionado a lo largo de enormes períodos de tiempo. Entre ellos, algunos han desarrollado cerebros que son capaces de causar y mantener conciencia. La conciencia es, así, un rasgo biológico de ciertos organismos en exactamente el mismo sentido de “biológico” en el que la fotosíntesis, la mitosis, la digestión y la reproducción son rasgos biológicos de los organismos⁴².

Él ubica la conciencia dentro de las dos teorías más relevantes de la ciencia. Dentro de la teoría evolucionista considera a la conciencia como un rasgo fenotípico de organismos con ciertos sistemas nerviosos altamente desarrollados. Él dice:

No conocemos los detalles de cómo los cerebros causan la conciencia, pero sabemos que es un hecho que tal cosa sucede en los cerebros humanos, y tenemos evidencia abrumadora de que también ocurre en el cerebro de muchas especies de animales⁴³.

De lo anteriormente señalado se sigue que si la conciencia es un hecho objetivo de cómo es el mundo, es un rasgo natural de éste, y además, es consistente con la imagen del mundo que nos proporcionan las teorías científicas más sólidas, entonces la conciencia debe ser objeto de una investigación científica al respecto tal como lo persigue Searle. Sin embargo, puede ser cierto como señala Chalmers que los métodos de los cuales se dispone en las ciencias como la neurociencia y la ciencia cognitiva no sirven para enfrentar los retos que nos presenta este problema. Por eso nos dice:

la conciencia es un fenómeno natural sometido al dominio de leyes naturales. Si esto es así, entonces debería haber alguna teoría científica correcta de la conciencia, podamos o no formularla. Parece difícil poner en duda que la conciencia sea un fenómeno natural: es una parte extraordinariamente sobresaliente de la naturaleza que surge en la especie humana y muy probablemente en muchas otras especies. Y tenemos todas las razones para creer que los fenómenos naturales están sujetos a leyes naturales fundamentales; sería muy extraño que la conciencia no lo estuviese. Esto no significa que las leyes naturales acerca de la conciencia sean como las leyes en otros dominios, o incluso que sean leyes físicas. Podrían ser de una clase muy distinta⁴⁴ (Las resaltadas son del autor).

Chalmers coincide con Searle acerca del carácter científico de la conciencia. Ahora bien, es cierto que Searle muestra que la conciencia es un fenómeno natural y por tanto, susceptible de una investigación científica, sin embargo, no dice en qué consistiría una ciencia de la conciencia o cómo se puede estudiar científicamente la conciencia. Igualmente, afirma que la conciencia emerge de la estructura cerebral, pero no nos dice cómo es posible que ocurra este fenómeno, en virtud de qué aspectos o relaciones acontece. Estos elementos fundamentales no los responde y Searle lo reconoce, pero él considera que en la medida que se avance en el estudio del cerebro se podrán ofrecer respuestas a estas interrogantes. De hecho considera que van en la dirección correcta los esfuerzos emprendidos desde la física y la biología por los científicos Roger Penrose, Francis Crick y Gerald Edelman, quienes buscan explicar cómo surge la conciencia a partir del estudio de la estructura del cerebro⁴⁵. En la medida que conozcamos y entendamos el proceso acerca de cómo el cerebro causa los estados mentales, desaparecerá el misterio de la conciencia.

(B) CAUSACIÓN

Su tesis sobre la causación de los fenómenos mentales la formula así: “Los fenómenos mentales, todos los fenómenos mentales, ya sean conscientes e inconscientes, visuales o auditivos, dolores, cosquilleos, picazones, pensamientos, toda nuestra vida mental, están efectivamente causados por procesos que acaecen en el cerebro”⁴⁶. A esta tesis hay que agregar otra. Él no sólo nos dice que el

cerebro causa los fenómenos mentales, sino que éstos son “... sólo rasgos del cerebro (y quizá del resto del sistema nervioso central)”⁴⁷.

Sostiene que es difícil entender cómo, si los fenómenos mentales y físicos tienen relaciones de causa y efecto entre sí, pueden ser los unos rasgos de los otros. Pero él considera que “... no lograr ver cómo estas dos proposiciones pueden ser a la vez verdaderas es lo que ha bloqueado durante tanto tiempo una solución al problema mente-cuerpo”⁴⁸.

A las dos anteriores proposiciones, algunos pudieran hacer la siguiente objeción. Si los fenómenos mentales están causados en la estructura cerebral y son a su vez rasgos del cerebro, entonces, ¿no implica esto cierta circularidad, que la mente se ha causado a sí misma? Searle sostiene que si abordamos la cuestión desde la concepción de la causación entendida como que siempre que todo A causa B tiene que haber dos eventos distintos, uno que funciona como la causa y el otro como el efecto, y que toda causación funciona al estilo de las bolas de billar golpeándose entre sí, ciertamente habría circularidad. Para él plantear el problema de la causación de esa forma nos conduce al dualismo. Precisamente, Pérez Chico atribuye a Searle este tipo de noción de causación, y por tanto, le endilga el caer en el dualismo. Nos dice: “... una teoría que postula relaciones causales entre algo ontológicamente objetivo (el cerebro) y otra cosa ontológicamente subjetiva (la mente) tiene que ser a la fuerza, no importa cuánto se esfuerce Searle en negarlo, dualista”⁴⁹.

Sin embargo, Searle nos dice:

Pero esto me parece un error. Y una manera de eliminar el error es lograr un concepto de causación más sofisticado. Para hacer esto me apartaré por un momento de las relaciones entre mente y cerebro para observar algunos tipos de relaciones causales que se dan en la naturaleza⁵⁰.

Él nos explica que todos los fenómenos que ocurren en la superficie del mundo se originan por la conducta de las micropartículas. El micromundo causa el macromundo. Esta relación puede comprenderse a partir de los mecanismos de explicación que él llama “abajo-arriba”. Sostiene que todos los objetos existentes están compuestos de micropartículas, tanto este libro que está frente a nosotros como el ordenador, etc. Considera que muchos de los rasgos superficiales se explican a partir de la conducta de los elementos del micronivel. Así por ejemplo, explicamos la evaporación del agua o su solidez a partir de la interacción de sus moléculas. Pero no sólo se explican ciertos fenómenos a partir de un micronivel, sino que algunos se realizan en el mismo. Pues bien, este mismo patrón que siguen los diversos fenómenos físicos señalados, es aplicable a la relación mente-cerebro en cuanto se tratan de fenómenos similares. Nos dice:

Lo mismo que la liquidez del agua es causada por la conducta de los elementos del micronivel y, con todo, es al mismo tiempo un rasgo realizado en el sistema de microelementos, así exactamente en ese sentido de “causado por” y “realizado en”, los fenómenos mentales son causados por procesos que tienen lugar en el cerebro en el nivel neuronal o modular, y al mismo tiempo se realizan en el sistema mismo que consta de neuronas. Y lo mismo que necesitamos la distinción micro-macro para cualquier sistema físico, así también, por las mismas razones, necesitamos la distinción micro-macro para el cerebro⁵¹.

A partir de la noción de causación, Searle muestra acá su solución al problema mente-cuerpo. Los rasgos mentales están causados en la estructura del cerebro y son rasgos de éste. Es decir procesos de un micronivel causan procesos del macronivel. Nos dice: “... no hay obstáculos lógicos, o filosóficos, o metafísicos, para dar cuenta de la relación entre la mente y el cerebro en términos que son completamente familiares para nosotros a partir del resto de la naturaleza”⁵².

Esta alternativa planteada por él algunos la han denominado “emergentismo”. Término aceptado por él para denominar su posición⁵³. El filósofo español Martínez Freire, describe también con ese término la posición de Searle, ya que “... cuando se sostiene que los procesos mentales no pueden darse sin procesos cerebrales pero tampoco se reducen a éstos, los procesos mentales aparecen como fenómenos o propiedades que emergen de los procesos cerebrales”⁵⁴. El emergentismo constituye así la

vía alternativa para superar la disyuntiva dualismo-materialismo, pues reconoce la existencia de los estados mentales y de los estados cerebrales sin reducir unos a otros.

Para Searle una vez que podemos entender cómo la vida mental es explicable en términos netamente biológicos, tiende a desaparecer el misterio que se ciñe sobre el problema mente-cuerpo. Señala:

En principio, ya no debe parecer nada misterioso que este hermoso trozo de materia, esta substancia gris y blanca de textura similar a la de la harina de avena, sea consciente, que este otro hermoso trozo de materia, esta colección de moléculas nucleoproteicas pegadas alrededor de un ramazón de calcio, esté vivo. Dicho brevemente, la manera de disipar el misterio es entender el proceso⁵⁵.

Para concluir este aspecto sobre la causación, es relevante señalar que para él no sólo hay causación de lo cerebral a lo mental, sino también causación de lo mental a lo cerebral. Es decir, nuestros estados mentales causan eventos físicos. Por ejemplo, decido levantar mi brazo y el brazo sube. Ahora bien, cabe preguntarse: ¿Cómo algo tan “carente de peso” y tan “etéreo” como el pensamiento puede dar lugar a una acción? La respuesta es la siguiente:

los pensamientos ni carecen de peso ni son etéreos. Cuando se tiene un pensamiento, se está desarrollando actividad cerebral. La actividad cerebral causa movimientos corporales por medio de los procesos fisiológicos. Ahora bien, puesto que los estados mentales son rasgos del cerebro, tienen dos niveles de descripción: un nivel superior en términos mentales y un nivel inferior en términos fisiológicos. Los mismos poderes causales pueden ser descritos a cualquiera de los dos niveles⁵⁶.

Esta forma de causa y efecto que va de lo mental a lo físico y viceversa no es determinista para Searle, puesto que podemos tener estados mentales sin movimientos o acciones corporales y viceversa. Por ejemplo, si a un individuo se le anestesia un brazo, él tiene la intención de levantarlo pero no lo hace. Entonces, hay el proceso mental pero no se opera ninguna acción. Por otra parte, puede suceder todo lo contrario, tener el movimiento sin tener el estado mental como nos lo recuerda Searle al señalar los experimentos en neurofisiología hechos por Wilder Penfiel en Montreal. Penfield al estimular eléctricamente ciertas zonas del córtex motor del paciente, causaba el movimiento de los miembros de éste. El paciente en muchos casos sorprendido decía: “yo no hice eso, lo hizo usted”.

Con la noción de causación él ha pretendido superar la escisión entre materialismo y mentalismo. Si por mentalismo consideramos a aquella posición que sostiene que existen fenómenos mentales, y por materialismo, al punto de vista de que todo lo que existe en el mundo son partículas físicas con sus propiedades y relaciones, entonces Searle concluye: “El mentalismo ingenuo y el fisicalismo ingenuo son perfectamente coherentes entre sí. Es más, en la medida en que sabemos algo sobre cómo funciona el mundo no solamente son coherentes; ambos son verdaderos”⁵⁷.

Searle considera que ambas posiciones independientes están equivocadas pero complementadas: ambas son verdaderas. Pues para él “Los dualistas preguntaban: ‘¿Cuántos géneros de cosas y propiedades hay?’ y contaban dos. Los monistas, enfrentados a la misma pregunta, sólo llegaban hasta uno. Pero el error real era empezar a contar”⁵⁸.

Para concluir este punto, consideramos pertinente hacer dos observaciones finales a la posición presentada por Searle. En primer lugar, él no explica suficientemente en qué consiste este carácter “biológico”, “físico” de la conciencia. En segundo lugar, hay una diferencia entre procesos como el paso del agua del estado líquido al estado gaseoso y el paso de los estados cerebrales a los estados mentales. En el primer caso estamos hablando de dos fenómenos físicos, objetivos, observables y mensurables. En cambio, en el segundo caso estamos hablando del paso de fenómenos objetivos, observables a fenómenos subjetivos, cualitativos, no observables por la tercera persona. Ciertamente acá hay una diferencia importante. Estos puntos no están claramente establecidos en la obra de Searle.

El problema al cual se enfrenta bajo este aspecto es el siguiente: “... ¿cómo acomodar la subjetividad de los estados mentales dentro de una concepción objetiva del mundo real?”⁵⁹. Searle considera que en Occidente se ha aceptado la tesis metafísica -que impregna todos los materialismos- de que la realidad es objetiva, es decir, accesible a cualquier observador. Con esta posición, considera que se ha privilegiado el punto de vista de la tercera persona. De allí que la conciencia y la subjetividad hayan sido vistos como elementos inadecuados para ser objetos de estudio por parte de la ciencia, por no ser objetivos, observables. Pero es un error suponer que el modo de entender la realidad para la ciencia excluya la subjetividad. Pues es “... un hecho puro y simple de la evolución biológica que ha producido ciertos tipos de sistemas biológicos, a saber: los cerebros humanos y los de ciertos animales, que tienen rasgos subjetivos”⁶⁰. Por tanto, la subjetividad es un hecho objetivo de la biología como cualquier otro y cualquier explicación científica del mundo debe incluir una explicación sobre este rasgo. Por eso nos dice con respecto a la ciencia que “si el hecho de la subjetividad va en contra de cierta definición de ‘ciencia’ entonces lo que hemos de abandonar es la definición y no el hecho”⁶¹.

Acerca de la subjetividad de los estados mentales cabe preguntarse: ¿cómo puede caracterizarse o describirse? Searle nos dice:

Esta subjetividad está marcada por hechos tales como que yo puedo sentir mis dolores y tú no puedes. Yo veo el mundo desde mi punto de vista, tú lo ves desde tu punto de vista. Yo soy consciente de mí mismo y de mis estados mentales internos, como algo completamente distinto de los yoes y los estados mentales de otras personas⁶².

Para él el término “subjetivo” hace referencia a un rasgo ontológico, no epistemológico del fenómeno mental. Aunque el término “subjetividad” tiene muchos sentidos, es necesario hacer ciertas precisiones acerca del significado dado a esa expresión por Searle. Por eso consideramos pertinente introducir la diferencia entre subjetividad y objetividad ontológicas y entre subjetividad y objetividad epistemológicas señalada por él en varias de sus obras y fundamental dentro de su pensamiento filosófico.

Searle considera que muchos errores en filosofía derivan de una confusión o no distinción entre el tipo de objetividad y subjetividad ontológica y la epistemológica. El planteamiento a este respecto es el siguiente. Cuando hablamos de subjetividad u objetividad en términos epistémicos nos estamos refiriendo a predicados de juicios. Es común referirse a determinados juicios señalando que son “subjetivos”, ya que su verdad o falsedad no puede fijarse puesto que no es una cuestión de hecho sino que depende de ciertas actitudes, sentimientos, creencias, etc., del emisor de tal juicio. Un ejemplo de este tipo de juicio sería el señalar que “Picasso es mejor artista que Dalí”. Como opuestos a este tipo de juicio subjetivos, tenemos los juicios, epistémicamente objetivos. La verdad o falsedad de estos juicios se fija por una serie de hechos en el mundo que son independientes de las actitudes o sentimientos que cualquier individuo pueda tener con respecto a los mismos. Un ejemplo de este tipo de juicio sería: “Caracas es la capital de Venezuela”. Pero además de esta distinción epistemológica entre subjetivo y objetivo, también nos ofrece la distinción ontológica que es la más relevante en el tema que nos ocupa sobre la subjetividad de la conciencia. En el sentido ontológico “subjetivo” y “objetivo” son predicados ya no de juicios sino de entidades y tipos de entidades, los cuales imputan modos de existencia. Así por ejemplo, en sentido ontológico, los dolores son entidades subjetivas, tienen un modo de existencia subjetiva, ya que su existencia depende de que sean sentidos por los sujetos. En cambio, las montañas a diferencia de los dolores son entidades ontológicamente objetivas, ya que su modo de existencia es independiente de cualquier representación. Tenemos entonces que podemos hacer juicios epistémicamente objetivos o subjetivos sobre entidades ontológicamente subjetivas u objetivas. Por ejemplo, “tengo un dolor en mi espalda” o “El Ávila es una bella montaña”. En estos casos tenemos dos tipos de juicios epistémicos y dos tipos de entidades ontológicas.

Searle sostiene que cuando decimos que tenemos un dolor, el juicio es completamente objetivo en cuanto se da la existencia de un hecho real que no depende de los observadores. No obstante, el fenómeno mismo, el dolor mismo, tiene un modo de existencia subjetiva, y es en ese sentido en el que él sostiene que la conciencia es subjetiva ontológicamente. Es subjetiva porque siempre es conciencia

de alguien, es una existencia para y de la primera persona, a la cual el observador o tercera persona no tiene acceso.

Pasamos a continuación a exponer otro rasgo de la vida mental.

(D) INTENCIONALIDAD

A este aspecto de la vida mental dedica Searle su obra titulada *Intencionalidad* (1992), donde realiza un estudio exhaustivo del tema. Este fenómeno ha sido estudiado por diversos filósofos, entre ellos Brentano y Husserl. Por eso llama que él no dedique algunas líneas a subrayar al menos los aportes de estos autores.

Searle considera que su posición al estudiar la intencionalidad se distancia de la mayoría de los enfoques más influyentes al respecto. Pues si bien él define la intencionalidad de forma tradicional como "... aquella propiedad de muchos estados y eventos mentales en virtud de los cuales éstos se dirigen a, o son sobre o de, objetos y estados del mundo"⁶³, no obstante, introducirá aspectos novedosos en el estudio de la intencionalidad, por eso nos advierte que "... en muchos aspectos el término es engañoso y la tradición un poco confusa, por tanto desde el principio quiero aclarar cómo intento usar el término y distanciarme de ciertos rasgos de la tradición"⁶⁴.

La diferencia fundamental de su posición respecto de otras sobre este fenómeno, la podemos percibir en el siguiente párrafo:

En mi opinión, los fenómenos mentales tienen una base biológica: están causados por las operaciones del cerebro al mismo tiempo que realizados en su estructura. Según esto, la conciencia y la intencionalidad son tan parte de la biología humana como la digestión o la circulación de la sangre. Es un hecho objetivo sobre el mundo que éste contiene ciertos sistemas, a saber, cerebros, con estados mentales subjetivos, y es un hecho físico sobre tales sistemas que éstos tienen estados mentales⁶⁵. (Las resaltadas son del autor).

En el anterior pasaje podemos apreciar su posición emergentista acerca de la intencionalidad al igual que sobre la conciencia. Es decir, la intencionalidad es un rasgo que emerge o sobreviene a la estructura cerebral. Nos dice:

Como sucede con los "misterios" de la vida y de la conciencia, la manera de dominar el misterio de la intencionalidad es describir con tanto detalle como podamos cómo los fenómenos son causados por procesos biológicos mientras que al mismo tiempo tienen su realización en los sistemas biológicos⁶⁶.

En las citas previas encontramos la concepción de la intencionalidad como un rasgo intrínseco de la estructura cerebral, como una propiedad biológica. Igualmente, Searle nos va a hablar de varios tipos de intencionalidad: intencionalidad intrínseca, intencionalidad *como si* e intencionalidad derivada. Vamos a explicar brevemente cada una.

Intencionalidad intrínseca: Ésta es la forma de intencionalidad más relevante dentro de su filosofía de la mente. Es una propiedad que los seres humanos y algunos otros animales tienen como parte de su naturaleza biológica. Consiste en que los fenómenos mentales –creencias, deseos, intenciones, esperanzas, temores, etc.– se dirigen o son sobre objetos o estados de cosas distintos de ellos mismos. Es un hecho bruto –dice él– que los individuos se sientan hambrientos, sedientos, temerosos, etc. Estos calificativos o expresiones se refieren a estados intencionales intrínsecos del mundo. Hay ciertas porciones de materias que tienen estados intencionales. El término "intrínseco" puede prestarse a confusiones. Por eso nos aclara: "... por 'intencionalidad intrínseca' me refiero a la cosa real, en tanto que opuesta a las meras apariencias de la cosa (como si), y en tanto que opuesta a las formas derivadas de intencionalidad como las oraciones, los retratos, etc"⁶⁷. La intencionalidad intrínseca tal como la concibe, es una propiedad exclusiva del hombre y algunos animales superiores. Es un rasgo de su evolución biológica el que el cerebro produzca estados mentales que son sobre algo. Podríamos decir en la terminología usada por Searle, que el carácter intrínseco de la intencionalidad se refiere a un rasgo inherente al mundo y no relativo al observador.

Intencionalidad *como si*: este tipo de intencionalidad se utiliza según él para referirse a ciertos sistemas que no poseen intencionalidad pero que se comportan *como si* la tuvieran. Es una forma metafórica o figurada de atribuir intencionalidad a elementos que no la tienen. Para ilustrar mejor este tipo de intencionalidad usaremos el siguiente fragmento de la revista *Pharmacology* que él nos propone:

Una vez que el alimento ha atravesado el esfínter de la faringe, su movimiento es casi completamente involuntario, excepto por la expulsión final de las heces durante la defecación. El tracto gastrointestinal es un órgano muy inteligente que percibe, no sólo la presencia del alimento, sino también su composición química, su cantidad, su viscosidad y ajusta la frecuencia de mezcla y propulsión produciendo los patrones apropiados de las contracciones. Debido al enorme desarrollo de su capacidad de tomar decisiones, la pared intestinal, constituida por finas capas de músculos, estructuras neuronales y las células paracrinas-endocrinas, es denominado a menudo el cerebro intestinal⁶⁸.

La intencionalidad *como si* hace posible hablar de las computadoras como *inteligentes*, del termostato como *percibiendo* los cambios de temperatura o de que el carburador *sabe* cuándo enriquecer la mezcla. El hacer estas atribuciones de propiedades a objetos que no las tienen, es desde el punto de vista psicológico irrelevantes para él, por cuanto no implican la presencia de ningún fenómeno mental. Sin embargo, no entender este tipo de intencionalidad o confundirla con la intencionalidad intrínseca es lo que genera errores y lleva a sostener que cualquier cosa del universo tenga intencionalidad, posea mente. A este respecto es interesante reseñar parte de la polémica de Searle con algunos autores, creadores del programa de inteligencia artificial, quienes al afirmar que las máquinas piensan, estarían confundiendo la intencionalidad intrínseca con la intencionalidad *como si*.

La afirmación de que las máquinas piensan y de que en el futuro crearemos máquinas más inteligentes que nosotros mismos, es una hipótesis que sostiene Marvin Misky, uno de los padres de la inteligencia artificial⁶⁹. Para él la próxima generación de computadores va a ser tan *inteligente* que vamos a tener suerte si nos dejan en casa como mascotas⁷⁰. Searle considera que es increíble que haya personas que crean seriamente en estas opiniones o hipótesis. Sin embargo, son los partidarios de la inteligencia artificial los que difunden tales creencias, las cuales son tratadas irónicamente por él:

En esta literatura mi texto favorito (y les recomiendo esta literatura porque es maravillosa) es de John McCarthy, el inventor del término “inteligencia artificial”. McCarthy escribió: “Puede decirse que máquinas tan simples como los termostatos tienen creencias...” Y agregó, por cierto. “Tener creencias parece ser una característica de la mayoría de las máquinas capaces de resolver problemas”. De modo que le pregunté: “John, ¿qué creencias tiene tu termostato?”. Admiró su coraje. Dijo: “Mi termostato tiene tres creencias. Mi termostato cree que hace demasiado calor aquí, que hace demasiado frío aquí y que la temperatura es adecuada aquí”⁷¹.

La confusión entre intencionalidad intrínseca e intencionalidad *como si*, puede conducir a asignar intencionalidad a todas las cosas. El famoso argumento de Searle sobre la habitación china ha sido –tal como veíamos– un elemento relevante aportado por él para refutar las pretensiones de asignar intencionalidad intrínseca a objetos que no la tienen. Finalmente, quisiéramos concluir este aspecto con sus siguientes afirmaciones: “No hay nada perverso, confuso o filosóficamente equivocado en las adscripciones como si. El único error es el de tomarlas literalmente”⁷².

Intencionalidad derivada: este tipo de intencionalidad es propia para Searle del significado lingüístico, pero no se trata de intencionalidad intrínseca. Se deriva de la intencionalidad intrínseca de los usuarios del lenguaje. Nos señala el siguiente ejemplo. En inglés, “I am very thirsty” significa “Tengo mucha sed”. Acá hay adscripción literal de intencionalidad por cuanto la oración en inglés dice literalmente lo que significa la que está en castellano. Para él en este tipo de intencionalidad no hay nada metafórico o *como si* en la afirmación de que ciertas oraciones significan ciertas cosas, o que ciertos mapas representan correctamente determinado lugar, etc. Estas formas de intencionalidad son reales, pero se derivan de la intencionalidad de los agentes humanos.

Quisiéramos para finalizar este punto sobre la intencionalidad, precisar algunas diferencias de la concepción searlana del tema con respecto a otras posiciones:

En primer lugar, Searle considera que sólo algunos estados y eventos mentales tienen intencionalidad. Por ejemplo, los deseos y creencias siempre están dirigidos a algo, en cambio, los dolores no son intencionales, no se dirigen a algo específico, no representan algo más allá de ellos mismos. En cambio para autores como Brentano, la intencionalidad es una propiedad de todos los estados mentales. Para Searle la intencionalidad es característica de algunos, o quizás de la mayoría, pero no de todos los fenómenos mentales.

Por otra parte, Searle también nos señala que, si bien conciencia e intencionalidad están interrelacionadas, no son lo mismo. Pues puede darse el caso de que seamos conscientes de determinados estados mentales como un repentino sentimiento de felicidad o un estado de angustia sin saber hacia qué están dirigidos los mismos. Igualmente, podemos tener determinados estados mentales que son intencionales sin que sean conscientes. Por ejemplo, podemos creer que algún antepasado nuestro vivió toda su vida en Venezuela, sin embargo, nunca hemos formulado o considerado conscientemente esta creencia.

(E) TRASFONDO

Un último elemento fundamental en la filosofía de la mente de Searle es su hipótesis del Trasfondo. Quisiéramos destacar que de la bibliografía consultada y de los autores que evalúan su obra, muy pocos o casi ninguno hace referencia al Trasfondo. Esto indica una visión incompleta no sólo de su filosofía de la mente, sino de su pensamiento filosófico. ¿Qué es el Trasfondo?, ¿cuál es su relevancia? Veamos.

El Trasfondo constituye una hipótesis que él viene trabajando desde su primera obra dedicada a la filosofía de la mente, *Intencionalidad* (1992). Posteriormente, dedicará ciertos apartados al tema en *El redescubrimiento de la mente* y, finalmente, mostrará su relevancia para la ontología de la realidad social en *La construcción de la realidad social* (1997). Ahora bien, en qué consiste el fenómeno del Trasfondo. Su tesis es ésta:

los fenómenos intencionales tales como significados, comprensiones, interpretaciones, creencias, deseos y experiencias funcionan sólo dentro de un conjunto de capacidades de Trasfondo que no son en sí intencionales. Otra manera de enunciar esta tesis es decir que toda representación, ya sea en el lenguaje, en el pensamiento o en la experiencia, sólo tiene éxito al representar dado un conjunto de capacidades no representacionales. En mi jerga técnica, los fenómenos intencionales sólo determinan condiciones de satisfacción, con relación a un conjunto de capacidades que no son intencionales⁷³. (Las resaltadas son del autor).

Antes de explicar la hipótesis del Trasfondo planteada por Searle, vamos a explicar previamente una distinción adicional entre Trasfondo y Red, otra de las nociones planteadas por él. La Red hace referencia a que los fenómenos mentales constituyen un conjunto o todo en el cual los estados mentales están interrelacionados. Es decir, para comprender una creencia o deseo requerimos de un conjunto de otras creencias y deseos que puedan explicarla. Una creencia no se autoexplica por sí misma ni se puede entender de forma aislada. Pongamos por caso que tenemos el deseo de organizar una buena comida en un restaurante en la ciudad, tenemos que tener un conjunto adicional de otras creencias y deseos que nos permitan llevar a cabo nuestro deseo inicial. Así por ejemplo, necesitamos de otras creencias como que hay un restaurante en la ciudad, que los restaurantes son la clase de lugares donde se sirve comida, que las comidas son la clase de cosas que se puede comprar y comer dentro de los restaurantes, etc. Es decir, la Red hace referencia a un conjunto de otras creencias que permiten explicar y comprender en este caso otra creencia. Vamos a ampliar la noción de Trasfondo.

El Trasfondo es para Searle un conjunto de capacidades y habilidades no representacionales que se realizan en los cuerpos y cerebros humanos y que permite que tengan lugar todas las representaciones. Pero ese conjunto de capacidades que constituyen el Trasfondo no son intencionales ni representacionales. ¿Cómo es posible esto? Él nos lo explica de la siguiente forma:

Reflexionemos sobre qué es necesario, esto es, qué debe ser el caso, para que yo pueda ahora formarme la intención de ir al frigorífico y coger una botella fría de cerveza fría para bebérmela. Los recursos biológicos y culturales de los que debo servirme para llevar a cabo esta tarea, e incluso

para formarme la intención de hacerla, son (desde cierto punto de vista) verdaderamente confusos. Pero sin estos recursos no podría formarme intención alguna: de ponerme de pie, andar, de abrir y cerrar puertas, de manejar botellas, vasos, frigoríficos, de abrir una botella, de servirme de ella y beber. La activación de estas capacidades incluirá, en general, presentaciones y representaciones, por ejemplo, para abrir la puerta tengo que verla, pero la capacidad de reconocer la puerta y la capacidad de abrirla no son en sí mismas representaciones. Se trata de capacidades no representacionales que constituyen el Trasfondo⁷⁴.

El Trasfondo es condición de posibilidad de las representaciones y de que funcionen las formas de intencionalidad. Es decir, constituye un grupo de precondiciones de la intencionalidad.

Dentro del análisis de la noción de Trasfondo, Searle va a distinguir dos tipos de Trasfondo: Trasfondo profundo y Trasfondo local. Él los define así:

el “Trasfondo profundo”, que incluiría al menos todas aquellas capacidades de Trasfondo que son comunes a todos los seres humanos normales en virtud de su naturaleza biológica –capacidades tales como andar, correr, captar, percibir, reconocer, y la postura preintencional que toma en cuenta la solidez de las cosas, y la existencia independiente de los objetos y de otra gente– y, por otra parte, aquellas que podríamos denominar el “Trasfondo local” o “las costumbres culturales locales”, que incluirían cosas tales como abrir puertas, beber cerveza de las botellas y la postura preintencional que tenemos frente a cosas como coches, frigoríficos, dinero y cócteles⁷⁵.

Para comprender mejor esta distinción que hace entre Trasfondo profundo y Trasfondo local, veamos el siguiente ejemplo que nos propone. Si leemos en Proust la descripción de una cena en casa de Germantes, es probable que se encuentre en ella un conjunto de elementos de la descripción que son enigmáticos. Estos aspectos pertenecerían al Trasfondo local, es decir, tendrían que ver con las diferentes prácticas culturales locales. Por otra parte, habría otras cosas que se tendrían que dar por sentadas, éstas pertenecen al Trasfondo profundo. Por ejemplo, que los comensales no comen llenándose las orejas de comida, etc. Bien, en cualquiera de los dos tipos de Trasfondo, éste estriba en capacidades mentales, disposiciones, posturas, modos de comportamiento, de saber-cómo, los cuales se manifiestan cuando hay fenómenos intencionales como acciones, percepciones, pensamientos, etc. En ambos tipos de Trasfondo es relevante para Searle que podamos distinguir dos tipos de saber-cómo. El saber acerca de cómo son las cosas y el saber acerca de cómo hacer con las cosas. Por ejemplo, es parte de la postura preintencional frente al mundo que el individuo reconozca diversos grados de dureza de las cosas como parte de “cómo son las cosas” y que tenga un conjunto de destrezas físicas como parte de “cómo hacer con las cosas”.

Es relevante entender cómo distintos tipos de fenómenos mentales intencionales no logran que sus condiciones de satisfacción se cumplan por fallas en las condiciones del Trasfondo con respecto a la intencionalidad. Por ejemplo, nos sugiere que imaginemos a un individuo que intenta nadar, pero descubre que es incapaz de hacerlo. Habiendo podido nadar siempre desde su niñez llega un momento en que no es capaz de dar una sola brazada. En este caso la intención de nadar se ha frustrado y la creencia de que podía nadar es falsa. Sin embargo, la capacidad de nadar no es ni una intención ni una creencia. En este caso no se consiguen alcanzar las condiciones de satisfacción de un estado intencional, pero la razón del fallo está en el funcionamiento de las capacidades preintencionales que subyacen al estado intencional, en este caso la intención de nadar.

Bien, hemos presentado hasta acá los elementos fundamentales de la filosofía de la mente de Searle, por medio de los cuales él ha pretendido superar las dos tradiciones dominantes en la filosofía de la mente, y ofrecer una alternativa a la solución del problema mente-cuerpo.

* Profesor de Filosofía de la Escuela de Educación de la Universidad Católica Andrés Bello y Asistente Académico del Departamento de Filosofía de la Universidad Simón Bolívar.

1 René Descartes: *Meditaciones metafísicas*, (Tr. Juan Gil Fernández de *Meditationes de prima philosophia in qua dei existentia et animae immortalitas demonstrantur*), Buenos Aires, Aguilar, 9ª ed., 1980, p. 42.

2 *Ibid.*, p. 43.

- 3 Gilbert Ryle: *El concepto de lo mental*, (Tr. Eduardo Rabossi de *The concept of mind*), Buenos Aires, Paidós, 1967, p. 15.
- 4 *Ibid.*, p. 19.
- 5 Paul M. Churchland: *Materia y conciencia: una introducción contemporánea a la filosofía de la mente*, (Tr. Margarita N. Mizraji de *Matter and Consciousness*), Barcelona – España, Gedisa, 1992, p. 46.
- 6 Véase, John Searle: *El redescubrimiento de la mente*, (Tr. Luis M. V. Villanueva de *The rediscovery of the mind*), Barcelona - España, Crítica, 1992, pp. 48-49.
- 7 Véase, Nigel Warburton: *Filosofía Básica*. (Tr. Pepa Linares de *Philosophy :The Basics*), Madrid, Cátedra, 2000, pp. 175 - 177.
- 8 Nigel Warburton: *Ibid.*, pp. 168-169.
- 9 Véase otras observaciones en John Searle: *Ibid.*, pp. 51-54 y en Nigel Warburton: *Ibid.*, pp. 170-172.
- 10 *Ibid.*, p. 173.
- 11 John Searle: *El redescubrimiento de la mente*, p. 54.
- 12 Véase, *Ibid.*, pp. 52 - 53.
- 13 Nigel Warburton: *Ibid.*, p. 173.
- 14 *Ibid.*, p. 178.
- 15 David J. Chalmers: *La mente consciente*, (Tr. José A. Álvarez de *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*), Barcelona-España: Gedisa, 1999, p. 26.
- 16 John Searle: *El redescubrimiento de la mente*, pp. 56-57.
- 17 William Bechtel: *Filosofía de la mente*, (Tr. Luis M. Valdés V. de *Philosophy of Mind. An overview for Cognitive Science*), Madrid, Tecnos, 1991, p. 137.
- 18 John Searle: *El redescubrimiento de la mente*. p. 43.
- 19 Para mayor información sobre cada una de estas corrientes, sugerimos ver las obras de Bechtel, Warburton, Martínez Freire, Churchland y Searle entre otras.
- 20 John Searle: *Ibid.*, p. 13.
- 21 *Ibid.*, p. 27.
- 22 *Ibid.*, p. 17.
- 23 *Ibidem.*
- 24 Para un conocimiento más detallado de estos argumentos, recomendamos ver, Warburton *Ibid.*, pp. 164 - 166.
- 25 John Searle: *El redescubrimiento de la mente*. p. 18.
- 26 *Ibid.*, pp. 19-20.
- 27 *Ibid.*, p. 11.
- 28 John Searle: *El redescubrimiento de la mente*, p. 169.
- 29 Al estudio de este tipo de hechos dedica Searle su obra *La construcción de la realidad social*, (Tr. Antonio Doménech de *The construction of social reality*), Barcelona – España, Paidós, 1997.
- 30 John Searle: *Ibid.*, p. 95.
- 31 John Searle: *La construcción social de la realidad*, p. 26.
- 32 John Searle: *El redescubrimiento de la mente*. pp. 22 - 23.
- 33 John Searle: *Mentes, cerebros y ciencia*, (Tr. Luis Valdés de *Minds, Brains and Science. The 1984 Reith Lectures*), Madrid, Cátedra, p. 20.
- 34 John Searle: *El redescubrimiento de la mente*. p. 44.
- 35 *Ibid.*, p. 32.
- 36 Véase, Nora Stigol: «¿Son intencionales los estados inconscientes?», en Revista *Análisis Filosófico*, 14: 1 (1994). Buenos Aires, SADAFA, pp. 61 - 68.
- 37 Véase la recensión que hace David Pérez Chico de la obra de Searle en Revista *Laguna*, 4 (1997), p.p. 289 - 290.
- 38 John Searle: *El redescubrimiento de la mente*, p. 169.
- 39 *Ibidem.*
- 40 *Ibid.*, p. 96.
- 41 John Searle: *La construcción de la realidad social*, p. 26.
- 42 John Searle: *El redescubrimiento de la mente*, p. 105.
- 43 *Ibid.*, p. 101.
- 44 Chalmers: *Ibid.*, p. 18.
- 45 Véase, John Searle: *El misterio de la conciencia*, (Tr. Antonio Doménech Figueras de *The Mystery of Consciousness*), Barcelona – España, Paidós, 2000, p. 175.

- 46 John Searle: *Mentes, cerebros y ciencia*. Madrid, Cátedra, 1994, p. 22.
- 47 *Ibid.*, p. 24.
- 48 *Ibidem*.
- 49 Véase la recensión que hace el autor de la obra de Searle en Revista *Laguna*, 4 (1997), pp. 289 - 290.
- 50 John Searle: *Mentes, cerebros y ciencia*. p. 25.
- 51 *Ibid.*, p. 27.
- 52 *Ibidem*.
- 53 Véase Eduardo Rabossi (comp.): *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 438.
- 54 Pascual F. Martínez F.: *La nueva filosofía de la mente*. Barcelona-España, Gedisa, 1995. p. 128.
- 55 John Searle: *Mentes, cerebros y ciencia*. p. 28.
- 56 *Ibid.*, pp. 30-31.
- 57 *Ibid.*, p. 32.
- 58 *El redescubrimiento de la mente*. p. 40.
- 59 *Mentes, cerebros y ciencia*. p. 30.
- 60 *Ibidem*.
- 61 *Ibid.*, p. 30.
- 62 *Ibid.*, p. 21.
- 63 *Intencionalidad*. (Tr. Luis Valdés de *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*), Madrid, Cátedra, 1992, p. 17.
- 64 *Ibidem*.
- 65 *Ibid.*, p. 15.
- 66 *Mentes, cerebros y ciencia*, p. 29.
- 67 *El redescubrimiento de la mente*, p. 92.
- 68 Véase S. K. Sarna y M. F. Otterson: «Gastrointestinal Motility: Some Basic Concepts», *Pharmacology: Supplement*, 36, pp. 7-14, recomendados por Searle en *El redescubrimiento de la mente*, p. 92.
- 69 Véase Paul Horgan: *El fin de la ciencia*, (Tr. Bernardo Moreno Carrillo de *The end of science. Facing the limits of knowledge in the twilight of the scientific age*), Barcelona – España, Paidós, 1998, p. 236.
- 70 Véase Eduardo Rabossi: *Ibid.*, pp. 415 - 416.
- 71 *Ibidem*.
- 72 *El redescubrimiento de la mente*. p. 93.
- 73 *Ibid.*, p. 181.
- 74 *Intencionalidad*. p. 152.
- 75 *Ibid.*, p. 153.

Praxis ético–política y Cultura en Venezuela

Aproximación desde la obra de Michel Foucault

*Prof. Aníbal Gauna P.**

Resumen

El presente artículo trata de esbozar *una analítica de la cultura en Venezuela*, por medio de herramientas conceptuales desarrolladas por el autor francés Michel Foucault en el transcurrir de su obra, para luego pasar a proponer algunos lineamientos básicos de las estructuras valorativas centrales de esa cultura de Venezuela. Dicha analítica permitirá mirar la estructura de la sociedad en Venezuela a partir de su estructura familiar, tomando para ello como principales referencias trabajos de Alejandro Moreno, de una parte, y Samuel Hurtado, de la otra. El debate se compone, en su línea central, de lo que pudiera implicar la discusión entre Matricentrismo (Alejandro Moreno) y Matrisocialidad (Samuel Hurtado) para efectos de la cuestión de la modernidad cultural en Venezuela, y sus correspondientes alternativas ético–políticas.

Palabras Claves: Cultura, Venezuela, Michel Foucault, estructura social, modernidad cultural

Ethical-political Praxis and Venezuelan Culture

An approach from the perspective of Michel Foucault

Prof. Aníbal Gauna P.

Abstract

This article attempts to sketch an *analytical* of culture in Venezuela by using the conceptual tools developed by the French author Michel Foucault in his works. Basic lines of central value structures of Venezuelan culture are proposed. This *analytical* will allow us to look at the structure of Venezuelan society from its family structure. For this, the author takes into account the works of Alejandro Moreno and Samuel Hurtado. The debate includes, as its pivotal line, the implications of the discussion between Matricentrism (Alejandro Moreno) and Matrisociality (Samuel Hurtado) and its effects on the question of cultural modernity in Venezuela and its corresponding ethical-political implications.

Keywords: Culture, Venezuela, Michel Foucault, social structure, cultural modernity.

Praxis ético–política y Cultura en Venezuela

Aproximación desde la obra de Michel Foucault

Prof. Aníbal Gauna P.

En las páginas que siguen a continuación el lector encontrará un intento de interpretación de ciertos aspectos de la cultura en Venezuela, como al menos lo sugiere el título que precede esta exposición. La perspectiva asumida es, ante todo, la de una *filosofía crítica de la cultura*. Las principales herramientas conceptuales que allanarán nuestro recorrido provienen de ciertas obras del pensador francés Michel Foucault, las cuales serán especificadas en cada caso.

El *objetivo principal* es ofrecer una interpretación de la cultura en Venezuela, caracterizada como una *cultura Matrisocial o Matricéntrica* (cultura de la madre), en donde aparece como rasgo relevante la malla específica de poder que instituye, desde esta perspectiva, la sociedad venezolana. Es por este camino que, según proponemos, puede realizarse una crítica de la cultura en Venezuela sin dejarnos abatir ni por cuestiones científicas, por un lado, ni por “esencialismos” románticos, por otro lado. Consideramos que puede establecerse como principal aporte a éste asunto lo siguiente: una crítica a la estructura familiar venezolana, radica en su configuración como institución que lleva a cabo un ejercicio de poder excedente sobre la vida de los individuos. En este ejercicio, puede plantearse, nos topamos con la *marginalidad* como *exclusión social*.

I. Contexto metodológico

Para cumplir nuestro objetivo, debemos proponer ahora las principales categorías que empleamos para el análisis de la cultura en Venezuela, que extraemos de la obra de Michel Foucault.

La primera categoría que quisiéramos resaltar es la de *Microfísica del poder*. Por Microfísica del poder hay que entender el análisis de las formas concretas de racionalidad que actúan como soporte de los procesos de dominación social. Ésta última, a su vez, se refiere a las creencias que los individuos sostenemos sobre morales sociales; éstas son, finalmente, las que soportan los comportamientos pautados y las macro instituciones sociales. El supuesto metodológico fundamental que subyace en esta idea es que los *actores sociales* somos tales en función del *sentido subjetivo que atribuimos a las acciones sociales*. Pero la otra cara de la moneda, el complemento de esta afirmación es que *la interpretación subjetiva de las acciones sociales tiene como marco cognoscitivo la cultura*. En ese sentido, las interpretaciones “subjetivas” son, ante todo, intersubjetivas.

Esas *formas concretas de interpretación de la cultura*, a su vez, tiene un margen de autonomía en el sentido en que pueden analizarse por sí mismas; así por ejemplo, no se trata de situar la “esencia” del poder en alguna relación social especial como la lucha de clases. Para seguir con el ejemplo, desde la *microfísica del poder* se trataría de encontrar los mecanismos microsociológicos que hacen posible esta lucha en el nivel macro. Y al establecer aquellas condiciones que la hacen posible, establecer también los posibles lugares por los cuales puede dibujarse una contradominación o resistencia. Así mismo, creemos que puede afirmarse que la categoría de *microfísica del poder* es uno de los principales aportes de Foucault en torno a la perspectiva de una filosofía del poder y de la dominación, pues, en primer lugar, permite establecer vínculos conceptuales entre la perspectiva que coloca el peso de la comprensión social en las interacciones simbólicas, con la perspectiva que aspira comprender la dirección de las sociedades, a partir de sus conflictos fundamentales; y como consecuencia de lo anterior, en segundo lugar, porque permite establecer relaciones entre lo que suele denominarse un nivel micro con un nivel macro de análisis de las sociedades: desde las interacciones sociales (escala micro), hasta las grandes instituciones como el Estado (escala macro). En Foucault aparecen estas perspectivas interpenetradas desde su origen.

Entretanto, en el marco de la perspectiva de una filosofía de los saberes, las categorías de *Episteme*, primero, y *Prácticas discursivas*, luego, son los principales aportes del intelectual francés, también según nuestra propia consideración. Por su parte, la episteme permite comprender procesos de comunicación vinculados a los métodos de conocimiento que los hombres creamos acerca de nosotros mismos, sin que aparezcan estos métodos más allá de su procedencia social; de este modo, se trata de comprender que los límites del conocimiento de lo social vienen dados por su propio momento histórico, y, de cónsono, realizar prácticas investigativas sobre estos fundamentos. Al hacerlo, queda en evidencia que

son las instituciones sociales las que ponen los medios cognoscitivos para que puedan ser empleados por los sujetos de conocimiento.

Por otra parte, las *prácticas discursivas* evidencian la constitución de dicha episteme, y su sustrato político, la microfísica del poder. Las prácticas discursivas son las prácticas que constituyen objetividades sociales cuando “hablamos” (las significamos) de ellas reiteradamente. Por “objetividades sociales” hay que entender a las instituciones. El análisis de las prácticas discursivas es una tarea,

que consiste en no tratar —...— los discursos como conjuntos de signos (...), sino como prácticas que forman sistemáticamente objetos de que hablan. Es indudable que los discursos están formados por signos; pero lo que hacen es más que utilizar esos signos para indicar cosas. Es ese más lo que los hace irreductibles a la lengua y a la palabra. Es ese ‘más’ lo que hay que revelar y hay que describir (Foucault, 1997, p. 81)

Microfísica del poder, Episteme, Prácticas discursivas: cuando estas tres nociones se articulan orgánicamente, permiten una aproximación a una *Filosofía crítica de la cultura*. Y esta es la perspectiva que queremos desarrollar en lo que resta de nuestra presentación. El objeto de esta Sociología serían los *dominios sociales de experiencia*: “... entendemos por experiencia la correlación, dentro de una cultura, entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad” (Foucault, 1996, p. 8).

Trataremos ahora de aproximar estas nociones al contexto particular de la sociedad venezolana, caracterizada por su cultura Matrisocial o Matricéntrica. Motivo por el cual habrá que adecuar el “espíritu” de las ideas de Michel Foucault para tratar de iluminar un determinado sector de la sociedad venezolana. O, más precisamente, como bien lo plantea el sociólogo francés, Pierre Bourdieu: “... Foucault dijo que había leído a este o aquel autor no para obtener conocimientos, sino para sacar de allí reglas para construir su propio objeto” (1997, p. 13). De manera que es momento de construir nuestro propio objeto, de comprensión, primero, de crítica, luego.

II. Tradicionalismo y Modernidad

Suponemos aquí que el elemento definitorio de la dirección histórica de una sociedad son sus conflictos fundamentales. En el caso venezolano, el principal conflicto, en torno al cual se plantean estas líneas, es el que se establece entre la modernidad y la pre-modernidad (o tradicionalismo) de sus instituciones; por tanto, de sus prácticas sociales. Así, no hay que aceptar sin matices la oposición entre racionalidad, correspondiente a las instituciones modernas, o irracionalidad el simétrico correspondiente de las instituciones pre-modernas. Foucault plantea esta cuestión del siguiente modo:

Creo que el chantaje al que a menudo se ha sometido a toda crítica de la razón o a toda interrogación crítica sobre la historia de la racionalidad (o aceptan ustedes la razón, o caen en el irracionalismo) opera como si no fuera posible hacer una crítica racional de la racionalidad, como si no fuera posible hacer una historia racional de todas las ramificaciones y todas las bifurcaciones, una historia contingente de la racionalidad (1999a, p. 316).

De esa manera se cae en la trampa según la cual nos encontramos ante una disyunción planteada del siguiente modo: o es aceptada una racionalidad institucional cuya principal virtud es el control de procesos e individuos, y se considera que cualquier crítica a la racionalidad es por sí misma “irracional”; o bien, en alguna de las versiones renovadas de lo que podría denominarse cierto *romanticismo social*, se ataca denodadamente cualquier racionalidad por ser “opresora” de la pureza de los sujetos. Según muestra nuestro autor, de lo que se trata es, en cambio, de hacer una *crítica racional de ciertas formas de racionalidad*. Aquella que Foucault ataca, es una vieja manera de expresar el asunto: una razón estrictamente técnica, por un lado, o una razón estrictamente moral, por otro. Hablar de “racionalidades” en plural nos permite, en cambio, un poco más de movilidad conceptual: la razón técnica, o *racionalidad instrumental*, en su esquema simplificado de medios-fines, implica una moral de las instituciones que la llevan adelante y sustentan. Si la racionalidad es inherente al desempeño de las sociedades humanas, lo es porque éstas requieren siempre un cálculo mínimo de medios a fines; y en ese sentido, “racionalidad” significa una serie de técnicas plurales ya instituidas, para la consecución de distintos objetivos.

II.1) LA SOCIEDAD VENEZOLANA EXPLICADA: EL LOCUS DE CONTROL

Para explicar cierta pre-modernidad cultural en Venezuela, se ha recurrido a veces al concepto de *Locus de control externo*. En síntesis, esta perspectiva teórica quiere destacar el hecho de que los sujetos sociales consideran que los cambios en su entorno social son independientes de sus propias acciones. Empero, esta perspectiva conceptual no toma en cuenta que la atribución de “causalidad” acerca de lo que ocurre en la propia vida de los individuos no es sólo una cuestión de creencia: como los individuos creen que lo que ocurre a su alrededor no depende de ellos, se lanzan en una serie de actividades enmarcadas bajo el signo del azar. Puede considerarse que esta explicación se ciñe a un proceso de *psicologizar la sociedad*; por otra parte, y en contraste con esta tendencia, desde la obra de Foucault puede diseñarse un modelo en el cual, encontramos politizadas las relaciones sociales, para comprenderlas como un juego de estrategias. Para demostrar la validez del análisis del Locus de control, se citan como ejemplos la apuesta por su futuro que los individuos reales hacen hacia actividades y juegos de azar, la lotería, los caballos, los santos, y así sucesivamente. Pero hay que afinar el instrumento de análisis: las sociedades modernas, marco en el cual puede comprenderse y llevarse adelante una discusión conceptual acerca de la propia cultura, como la que se pretende realizar aquí, son hoy por hoy *sociedades del conocimiento*. En sentido laxo, y trasladado al contexto de discusión acerca de la cultura en Venezuela, por sociedades del conocimiento hay que entender aquellas sociedades en las cuales la marginalidad se define por su falta de especialización y elaboración técnico-conceptual.

En consecuencia, pedir a alguien que tome el control de su futuro, lo cual implica considerar que lo que hoy ocurre depende de él, es una suerte de “esquizofrenia psico-social”, una fractura en las propias condiciones de existencia: una desintegración teórica, simétrica con respecto a lo que los individuos tienen a su alrededor como condiciones concretas de vida. Empleado con ligereza, el recurso al *Locus de control interno-externo* es una abstracción que se halla en el campo del refuerzo epistémico de los saberes a los poderes en nuestra cultura, abstracción sustentada por una imagen atomizada de la sociedad, y una fractura antropológica entre los hombres concretos y el ejercicio de su voluntad. Evidentemente, la propuesta del locus de control quizá a una escala microsociológica, deslindada del contexto social más amplio de la sociedad venezolana, y para el interés de ciertas organizaciones, es útil como heurística explicativa. Pero esa es otra historia.

En estas sociedades, quienes no acceden a las herramientas moral / cognoscitivas que el sistema global determina, no pueden considerar seriamente que su realidad futura está en sus manos. Con esta aproximación, se ha querido mostrar que los discursos como especialistas acerca de la sociedad y la cultura “venezolanas” (adentro del texto de las ciencias humanas y sociales), se enmarcan al mismo tiempo, en el contexto más amplio de la sociedad venezolana (afuera del texto); pero que la sociedad venezolana se enmarca dentro del texto de la modernidad; es decir, con referencia al contexto aún más extenso de las sociedades occidentales contemporáneas (el metatexto de la racionalización occidental). Esta aproximación mostrará toda su utilidad en páginas futuras, pero era conveniente introducirla desde ya para aclarar el punto importante por el cual no nos sirven categorías del tipo del hoy ya generalizado *locus de control*

Cuando se pretende explicar o comprender el funcionamiento de toda una sociedad según una categoría “psicológica” como la del *locus de control*, se coloca el centro de la explicación en una proyección del comportamiento de los individuos, al comportamiento de la sociedad, y luego cuesta mucho librarse de esta suerte de “policía discursiva” que filtra en adelante lo que se dice acerca de la cultura. “Quizá haya que decir que si tanta gente cree que los cambios en su entorno vital no dependen de ellos, sea efectivamente así... ¿no depende de ellos porque así lo creen, o así lo creen porque no depende de ellos? Mantenerse al nivel de estas dos interrogantes es olvidar que, como expresa Foucault, la gente piensa y actúa a la vez” (Gauna, 2001, p. 224). Con lo cual podría decirse que en el contexto de sociedades del conocimiento, las condiciones de existencia (económicas y/o simbólicas) de muchos venezolanos son tales que, efectivamente, se hallan incapacitados para una empresa de transformación de su entorno de cierta magnitud. Las sociedades no pueden estudiarse como individuos, ni en sus estructuras, ni en su desarrollo histórico.

II. 2) MATRICENTRISMO Y MATRISOCIALIDAD

Llegamos al que parece el diagnóstico más adecuado de nuestra sociedad para establecer conexiones entre los problemas del poder que se encuentra disperso por el cuerpo social, y la configuración social de los sujetos. Este es precisamente el lugar de la cultura en las sociedades. Este diagnóstico se centra en la constitución de la sociedad venezolana, a partir de las relaciones y/o estructuras familiares. En esta dirección, el campo de análisis se encuentra dividido en dos grandes propuestas, esgrimida una por Alejandro Moreno (*Matricentrismo*), y defendida la otra por Samuel Hurtado (*Matrisocialidad*). Las propuestas pueden ser divididas según estos dos autores porque, dentro de esta materia, quizá sean ellos los que hasta la fecha con mayor agudeza intelectual han sabido ver en lo profundo de las estructuras de la cultura en Venezuela.

Comenzaremos exponiendo brevemente algunas aristas fundamentales del modelo llamado Matricentrismo, propuesto por Alejandro Moreno. El núcleo que estructura esta propuesta es el siguiente: “... *la madre es el punto de confluencia y de producción de los vínculos, matriz generadora de la estructura familiar y lugar humano del sentido*” (Moreno, 1995, p. 401). Para Moreno, el Matricentrismo es una cualidad propia de los estratos más bajos de la sociedad venezolana, limitándose a lo que él denomina “sectores populares”. Propone una alternativa que se levanta ante la racionalidad occidental moderna, y que sin embargo no se limita a una crítica al capitalismo. De manera correcta, según creemos, no identifica *a priori* “capitalismo” como sistema económico, con “Racionalidad instrumental” como un principio rector de la vida social. Pero por eso cree que la *ética matricéntrica* es una alternativa viable contra la “opresora racionalidad moderna”.

En este sentido, cabe preguntarle a Moreno: si no es una fundamentación de la vida social en la racionalidad moderna; si este fundamento no hay que buscarlo en religiones, que fue una vía “típico-ideal”, en cierto modo privilegiada, de períodos pre-modernos de fundamentar la vida social, ¿qué la sostiene?, ¿cuál es el lugar o los lugares del *vínculo social*? La respuesta de Moreno es *la matriritualidad*. Esta es una forma comunitaria muy particular, pues según este autor, sería una forma de comunidad libre de toda restricción, sin ataduras ni relaciones poder. Según este autor, la comunidad cultural en Venezuela es “popular”, y lo moderno, lejano y extraño, lo “puramente Otro”, es el elemento opresor de esa comunidad. Como ya vimos, para Moreno, el núcleo fundamental de dicha comunidad es la madre. Y por eso consideramos que, en cierto modo, él quiere hacer una *teología de la madre*: no hay sociedades humanas sin un mínimo de relaciones de fuerza y poder. Hasta nuevo aviso, en caso de existir uno, sólo en el cielo estaremos fuera de la discusión en torno al orden social, el poder y la libertad. Por el momento, habrá que seguir en un plano terrenal. O si se quiere: en lo social.

Veamos ahora, también de manera sucinta, el modelo de la Matrisocialidad propuesto por Hurtado. El primer elemento característico de la Matrisocialidad es el hecho de que el padre es una ausencia: pero no un ausencia física, ni simplemente económica. Esta ausencia da lugar a una Cultura de la madre:

“Más allá del sistema (matrilíneo), ubicamos una lógica (matrilínea) que puede trascender la fijeza o inmovilidad sistémica. Nosotros rescatamos la lógica matrilínea para alimentar a la psicodinamia matrisocial, y no puede ser de otro modo. En Venezuela el sistema de parentesco no es matrilíneo (...) {quiere decir que no se trata de un matriarcado}, pero el ethos cultural de la sociedad, decimos, contiene una lógica matrilínea” (Hurtado, 1998, pp. 52-53).

Para Hurtado, la Matrisocialidad es inherente al *ethos* cultural de la sociedad venezolana, y, por tanto, no es cualidad específica de algún estrato o categoría social. No se limita a sectores denominados por Moreno *populares*. La ausencia significativa del padre hace que “*En la sociedad venezolana, la lógica matrilínea se observa en que el proceso del ‘poder de las entrañas’ de la madre, único adulto con autoridad, procura que la dependencia de los hijos se mantenga fuertemente intacta.*” (Hurtado, 1998, p. 152).

Para Hurtado, la Matrisocialidad implica un abandono de la esfera de las relaciones abstractas, necesarias para la constitución de una sociedad moderna.

III. Claves de comprensión para una cultura Matricéntrica-Matrisocial

La propuesta de Moreno, así como la de Hurtado, han de considerarse interpretaciones de la cultura en Venezuela. Pero toda interpretación se hace siempre luego de la constitución estructural de un texto, y así es como aquella presupone esta última. Ese es el camino por el cual se le atribuye una validez inicial a la interpretación en sus pretensiones. Es como si pudiera colocarse al trasluz una hoja de papel escrita sobre otra: el resultado es un “nuevo texto”, una nueva relación de los signos entre ellos, que sin embargo no es arbitraria, porque el nuevo texto no puede referirse a lo que no se encuentra de alguna manera ya presente en ambas hojas de papel. Como el resultado es un nuevo texto, en cierto sentido volvemos a la situación inicial, pues es susceptible del análisis estructural, y es también permeable a su interposición con otros. Pero con un nuevo texto, adicional a todos los otros, y por eso con nuevas posibilidades para la auto interpretación de los individuos y de sus sociedades.

III.1) RELACIONES ENTRE CULTURA Y POLÍTICA

Debemos escudriñar críticamente ambas interpretaciones. Pero siempre considerando “... la manera cautelosa, ranqueante de este texto... No es crítico la mayor parte del tiempo; no es {sólo} por decir por lo que afirma que todo el mundo se ha equivocado a izquierda y derecha...; –más que querer reducir a los demás al silencio, pretendiendo que sus palabras son vanas– {lo que quiero es} tratar de definir ese espacio blanco desde el que hablo...” (Foucault, 1997, p. 28).

En consecuencia, el problema que tenemos entre manos puede ser replanteado del modo siguiente: la ausencia de habla que podemos palpar en los textos–interpretaciones antes presentados, es susceptible de análisis; es la cultura en su forma desnuda, y por este motivo es que el trabajo que realizamos, siguiendo a Foucault, no es un ‘análisis de contenido’ o ‘análisis del discurso’, sino una aproximación analítica a los sistemas de significados en los cuales las prácticas discursivas se encuentran unas junto a otras: lo que llamaremos una analítica de la cultura. Esta presupone el análisis del campo discursivo, como parte esencial de su metodología. ¿Cuál es el punto de convergencia significativo en el que subsisten estos dos textos–interpretaciones, Matricentrismo y Matrisocialidad? El análisis ético–político del campo social se debate entre estos dos polos “Matri”; los *micropoderes* confieren los límites prácticos, la *episteme* muestra lo decible—pensable acerca de este campo, y las *prácticas discursivas* constituyen el campo mismo, primero, y luego dan las posibilidades de fractura para el ejercicio de los reconocimientos.

Para lograr esta aproximación, lo primero que habría que hacer es abandonar la definición de la comprensión o interpretación como una mera representación de la subjetividad. Lo que interesa no es, entonces, para decirlo con Max Weber la comprensión del “sentido subjetivo de las acciones sociales” que realizan los individuos, lo que interesa es el espacio mismo de encuentro en el que esas subjetividades podrían ser vecinas (Foucault, 1996), y en el cual entran en diálogo. Es decir, el sistema de la cultura. Este sistema no está oculto, no se sitúa en algún “inconsciente profundo”; pero tampoco está simplemente a la vista. Él se pone en práctica cuando los sujetos se vinculan entre sí. Es, por este motivo, una especie de virtualidad significativa que asigna un orden a la vida social.

Una vez que comprendemos la sociedad venezolana a partir del texto (que llamamos “Cultura en Venezuela”) podemos reinterpretar uno de sus capítulos: el que se refiere a lo que dicen los especialistas que presentamos, acerca de la misma sociedad venezolana. Este es el momento en el cual, como dice el sociólogo alemán Niklas Luhmann:

La distinción entre verdades analíticas y sintéticas ha de ser abandonada, como ya Quine ha propuesto. Puede ser sustituida sin más por la distinción entre autorreferencia (=analítica) y referencia ajena (=sintética)... En el contexto de la autorreferencia se puede reflejar que también la distinción entre autorreferencia y referencia ajena es una distinción propia del sistema, que está ante nuestros ojos como consecuencia de la diferenciación y cierre operativo del sistema... {pero al mismo tiempo} la autorreferencia sólo es posible como forma si hay algo de lo que se puede distinguir (Luhmann, 1997, pp. 32-33).

En consecuencia, no es posible salir de esta aporía: toda distinción entre referencia ajena, por una parte, y autorreferencia, es una distinción hecha desde un sistema que se autodescribe por medio del

establecimiento de distinciones en su propio interior. Por eso implica, desde cualquier inicio posible, una autorreferencia. En paralelo, mostraremos cómo este esquema general del “estar adentro”, o el “estar afuera”, del texto, nos permitirá distinguir estos dos niveles en el marco de la discusión acerca del poder y los sujetos sociales, desde nuestra pequeña caja de herramientas: microfísica del poder, episteme y prácticas discursivas.

IV. El diagrama Afuera del texto / Adentro del texto

Recurriremos a lo que podemos denominar, siguiendo a Foucault, el diagrama Afuera del texto / Adentro del texto. Este diagrama nos muestra por lo menos tres aristas de la relación general entre análisis autorreferencial, y el análisis de la referencia ajena o externa, pero insertos en el contexto particular de la discusión acerca del poder.

IV.1) DOMINACIÓN / PODER

Partamos de una definición clásica que distingue entre los términos de dominación y poder, la del sociólogo alemán Max Weber. Por poder, entiende Weber: “... la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aún contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad” (Weber, 1987, p. 43). Weber prefiere referirse a la dominación:

el concepto de poder es sociológicamente amorfo. Todas las cualidades imaginables de un hombre y toda suerte de constelaciones posibles pueden colocar a alguien en la posición de imponer su voluntad en una situación dada. El concepto de dominación tiene, por eso, que ser más preciso y sólo puede significar la probabilidad de que un mandato sea obedecido (1987, p. 43).

Foucault apuesta por el poder aún cuando es, como dice Weber “sociológicamente amorfo”, porque necesita un concepto menos general con el cual establecer mediaciones intertextuales (vínculos textuales entre textos) para distintos niveles de la acción ético-política. Por lo tanto, la discusión del poder en Foucault presupone el marco más amplio de la dominación racional que desarrollara Weber, para referirse al contexto de la actualidad histórica de las sociedades occidentales. El poder, en Foucault, permite una determinación de ciertos problemas políticos según una vinculación más estrecha entre individuo y sociedad. Es lo que podríamos denominar una mediación más acorde con una acción de crítica que no apunta a revolucionar la totalidad de la sociedad en nombre de principios suprahistóricos. Bajo esta óptica puede Foucault proponer el problema ético del abuso de poder:

En el abuso de poder uno desborda lo que es el ejercicio legítimo de su poder e impone a los otros su fantasía, sus apetitos, sus deseos (... uno se da cuenta —...— de que este hombre es en realidad esclavo de sus apetitos). Y el buen soberano es aquel que precisamente ejerce el poder como es debido, es decir, ejerciendo al mismo tiempo su poder sobre sí mismo (1994, p. 118).

IV.2) REPRESIÓN / EXCLUSIÓN

Del mismo modo en que Foucault apuesta por el poder, pues presupone el marco histórico-político de la *dominación racional*, se inclina también a favor de la exclusión como efecto de las relaciones de fuerza que se entablan en el cuerpo social. La represión podría ser una categoría válida en el marco amplio de la dominación racional: por ejemplo, un Estado que conquiste y domine militarmente a otro, y restrinja la movilidad de sus conquistados. Pero la represión para referirnos a la moral social (a la esfera ético-política, según le denominamos antes), pierde de vista el hecho de que el poder no es una pura negatividad, no es el ejercicio de la fuerza de un dominante sobre la libertad pura y sin restricciones, de alguna naturaleza humana. A partir de los conceptos de *episteme* y *prácticas discursivas*, lo que puede constatarse entre los polos “Matri” es el enfrentamiento entre regímenes de enunciados, regímenes discursivos, siempre inscritos en una moral. Es así como puede afirmar Foucault que el poder es productivo:

“Sostenemos que, en el orden normativo, el punto de coincidencia entre la crítica foucaultiana a las sociedades occidentales modernas, y una posible crítica a la cultura venezolana, desde las varias

perspectivas por las cuales se le especifica como tal, es la dominación ejercida sobre los individuos, bajo la forma de la exclusión” (Gauna, 2001, 229).

En ese sentido, la exclusión social resulta del ejercicio del poder en y por medio de las instituciones.

IV.3) PRÁCTICAS DE LIBERACIÓN / PRÁCTICAS DE LA LIBERTAD

Finalmente, parece una distinción fundamental la que realiza Foucault entre prácticas de liberación y prácticas de la libertad, para distinguir dos niveles distintos del análisis de la sociedad como texto. En el primer caso, el “afuera” es lo Otro colonizador; el adentro es lo Mismo con lo cual un pueblo se identifica y reconoce:

cuando un pueblo colonizado intenta liberarse de su colonizador, estamos ante una práctica de liberación en sentido estricto. Pero sabemos muy bien que, también en este caso concreto, esta práctica de liberación no basta para definir las prácticas de libertad que serán a continuación necesarias para que este pueblo, esta sociedad y estos individuos, puedan definir formas válidas y aceptables de existencia o formas válidas y aceptables en lo que se refiere a la sociedad política (Foucault, 1994, p. 108).

Para el asunto del adentro del texto / afuera del texto, Moreno, cuando defiende el Matricentrismo en función de una “episteme de lo popular”, equivoca a nuestro entender estos dos niveles:

Es el pueblo el que está bajo la lente crítica del observador.

Así, desde el ojo y con el ojo del moderno que mira y desde dentro de él mismo, fuera, por tanto, del pueblo que es mirado, se emiten los juicios.

Esa mirada descubre en el pueblo una matrisocialidad, por demás evidente, pero descubre también que desde esa matrisocialidad no se ha construido sociedad sino más bien se la ha hecho imposible. Puesto que se trata de elaborar un proyecto de sociedad, de alguna manera la matrisocialidad ha de ser suprimida para que el proyecto viva (...) Desde dentro no se toca ninguna matrisocialidad: se palpa en cambio una matrirrelacionalidad en cuanto capacidad de relación vivificada por la matrirrelación convivial (Moreno, 1995, pp. 448-449).

A diferencia de Moreno, puede considerarse que el problema radica en que no se trata de defender un proyecto abstracto de sociedad, como parece querer decir este autor en su crítica, sino una sociedad en donde los individuos puedan desarrollar sus propias potencialidades. Es decir, para que tengan herramientas que les permitan proponerse fines a sí mismos, y buscarlos con posibilidades reales de conseguirlos. En este sentido, Moreno confunde fatídicamente estos dos niveles distintos del análisis: el de las *Prácticas de liberación*, que se mantendrían con respecto a la opresión de algún agente foráneo, de un “afuera” de nuestra sociedad, con el de las *Prácticas de libertad*, que permitiría desarrollar las individualidades; en este sentido, Moreno opone una pureza romántica de “lo nuestro”, contra el vicio de lo externo que nos contamina.

En cambio, dado que las modernidades son prácticas sociales, en todo caso su discusión tendría que haberse referido al nivel de las *Prácticas de la libertad*, que es el nivel de discusión del “adentro” del texto. De haber retenido una diferencia como esta, Moreno tendría que haber asumido que los sujetos matricéntricos eran sujetos de la dominación “en lo social”, y que aún en el caso de existir algo como una *episteme de lo popular*, ésta estaría transida por las relaciones de fuerza y poder que configuran en medida nada despreciable, las instituciones de toda sociedad. Esta idea puede justificarse porque, según hemos mencionado, el problema de Moreno está directamente referido a una propuesta *ético-política*.

Ya hay bastante de distancia crítica; es hora para un acercamiento intertextual.

V. Comprensión de la cultura venezolana

De las distinciones precedentes, obtenemos la siguiente pirámide conceptual de Poder / Exclusión / Prácticas de la libertad, por contraposición a Dominación / Represión / Prácticas de liberación. A

partir de este nuevo esquema, podemos llegar a nuestras conclusiones. Pero antes hay que colocar en el modelo una noción que lo articule, y otorgue un mínimo de coherencia de sus partes entre sí.

Para esta labor, comenzamos por descartar la noción de “ideología”, pues no expresa en perspectiva crítica la coherencia estructural que puede hallarse entre los polos “Matri” (Matrisocialidad–Matricentrismo), por una parte, y la discusión acerca de la (pre) modernidad cultural en Venezuela, por otra parte. Obviamente, tampoco es ése el interés de Hurtado, quien sí tiene en su esquema el concepto de ideología. En consecuencia, partiré del constructo paradigmático de poder–saber, como primer término, y sujetos sociales, como segundo término. Dicho de otro modo: de las relaciones entre poderes (micro) y saberes (episteme), obtenemos la constitución moral de los sujetos sociales (en las prácticas discursivas); y de ambos, un panorama global de la cultura. Esta constitución moral de los sujetos sociales es el elemento “motivacional” que, por decir así, estructura parte del entramado de nuestra sociedad.

Pasamos a discutir a continuación, y muy brevemente, por qué el concepto de Ideología no es el más pertinente para nuestros fines. Por una parte, la “ideología”, en el sentido tradicional que es el sentido en el cual emplea Hurtado este concepto, tiende a estar montada sobre el supuesto de que existe una verdad exclusiva y por tanto excluyente, que sólo puede ser alcanzada por un grupo privilegiado de especialistas. Es decir: presupone una “falsa conciencia”. Es lo que Foucault coloca bajo la idea de una “propiedad privada del discurso”. Ciertamente, el refinamiento en el empleo de herramientas conceptuales del especialista para el análisis social ayuda a esclarecer problemas, y quizá también soluciones. Caso contrario, la actividad científico–humanística–filosófica perdería su sentido de actividad social. Empero, lo que he se ha tratado de establecer hasta hora y en lo que resta de la exposición, son las posibilidades de existencia de un campo alternativo de comprensión en el cual, lo que los sujetos sociales dicen de su propia realidad social, es reconocido como *un momento de verdad dentro del campo de la interpretación de la sociedad*. Pero tampoco el hombre común podría detentar toda la verdad en torno al desenvolvimiento de la sociedad, como lo quiere Moreno. En la propuesta de Hurtado, vemos las dificultades del empleo conceptual de la ideología en su aplicación práctica:

“Si decimos que en Venezuela el tema de la familia se encuentra inmerso en un ‘complejo familiar’, queremos significar que la población se maneja en él con una fuerte dosis de ideología como falsa conciencia cuando lo piensa de acuerdo al código civil (discurso oficial y su reproducción en el oficioso); mientras que esa ideología desaparece cuando en las representaciones la población lo dice como es a partir de hechos de vida: los refranes, saludos, imágenes, son lugares de condensación de esta ideología cultural” (1998, p. 85).

Esta aplicación de ideología resta importancia a los aspectos formales, como “fuentes de error”, por oposición a la “verdad” de la vida social. Hay que considerar esos aspectos formales como dinámicos con respecto a los informales, y determinándose mutuamente. Aún cuando, ciertamente, los aspectos informales no se rigen estrictamente por los formales codificados (o por la “norma” como es ya un lugar común decir), el aspecto relevante del caso es que la formalidad delimita el campo mismo de la informalidad. Y con respecto al nivel macro del análisis en el campo de la dominación legal racional, el Estado, los aspectos formales colocan al mismo tiempo el campo a partir del cual se llevarán adelante otras luchas políticas, como la lucha por el Estado mismo.

Retomando nuestra discusión anterior, esta doble relación entre lo que los especialistas y el “hombre medio” dicen acerca de la sociedad venezolana, son verdades equivalentes a una *referencia externa*, por un lado, y una *autorreferencia*, por otro lado, según la terminología que antes tomamos prestada de Luhmann, y que traducimos en términos de “afuera” y “adentro” del texto, en términos del propio Foucault. El punto de coincidencia entre ambas formas de referirnos a Venezuela es *autorreferencial*, pues en todo caso nos estamos refiriendo a la sociedad en la que vivimos, y en la cual desarrollamos trabajos especializados por medio de “operaciones discursivas”. Es el mismo trasfondo cultural para el análisis, pues en ninguno de los dos casos estamos fuera de instituciones.

Según venimos proponiendo, la sociedad puede ser comprendida como un texto, y en ese sentido las transformaciones estructurales son siempre parciales, siempre desde dentro de algún sistema, y hacia

algún otro. Lo que hay que hacer, es comenzar a enunciar otro horizonte desde el cual es posible dibujar un sistema distinto, pero adyacente a este, el de nuestro presente. El carácter inacabado de la cultura significa hablar de los “intersticios institucionales”, por los cuales es posible colar acciones concretas en el desarrollo de la vida cotidiana, que desestructuren el bloque compacto que significa la Matrisocialidad–Matricentrismo, al momento de convertirse en una estructura generadora de valores. Para enfrentar la dominación en lo social, el asunto es entender cuál es la información relevante que los sujetos extraen y procesan de su medio social, para re–mediarla, es decir, para colocar nueva información ético–política en la relación de los sujetos entre sí.

I. Conclusiones: para una praxis ético–política en una cultura “Matri”

Enumeremos algunas posibles conclusiones, a partir de las operaciones discursivo –conceptuales hechas hasta aquí.

- a) El principal “valor agregado” que puede darse a la discusión acerca de la cultura en Venezuela, a partir de la obra de Foucault, radica en el afinamiento de las mediaciones que pueden establecerse entre los individuos y las instituciones que lo configuran como sujetos sociales. Porque los individuos, en calidad de *sujetos sociales*, son los único capaces de asumir responsabilidades y compromisos colectivos. Nuestra propuesta es, a estas alturas, bastante weberiana, en tanto que por los *intersticios institucionales* sólo individuos pueden colarse para constituir nuevas matrices valorativas. Se trata de un afinamiento en el aparato conceptual, y, a partir de allí, procurar la captación de matices importantes, aún para discusiones que tienen, relativamente, larga data. V.g: la familia venezolana.

La aspiración central de las luchas culturales, como las venimos esbozando, no es eliminar el poder del cuerpo social: no se aspira a eliminarlo en bloque, en conjunto, aún cuando las luchas son precisamente contra ciertos poderes, y ejercido este en ciertas proporciones. Pero tampoco se enmarcan estas luchas en el campo de algún “reformismo”, pues el objetivo no es nunca conseguir la estabilidad del sistema de poder que es el fin de las reformas, de manera que se logre una mayor adecuación de los individuos a sus circunstancias. Esta es una posibilidad que se refiera sola a estructuras formales plenamente reconocidas (el Estado, por ejemplo). (Foucault, 1999b, p. 124).

Estas luchas en *lo cultural*, transversales, cortan el cuerpo social, y se enfrentan a él de manera indirecta. Por eso se cuelan por los intersticios entre lo formal y lo informal. Tratan de desbalancear parcialmente ciertas instituciones, o algunos de sus elementos, que se convierten en coactivas. En particular para la sociedad venezolana, lo importante es el hecho de que el poder se ejerce en la institución familiar de una manera tal que se hace excedente al mínimo que requiere para su funcionamiento como tal institución (la autoridad legítima mínima de los padres; la valoración de unas por encima de otras; y así sucesivamente).

- b) De cierto valor es el que pueda pensarse una extensión y reconfiguración de las *prácticas ético–políticas*, a lo interno de la sociedad civil. Así, no se renuncia a la transformación intencional, direccionada, de la sociedad y sus instituciones, pero con una propuesta alterna ante el fracaso histórico de las prácticas revolucionarias justo en el momento de construir la “sociedad socialista”; es decir, *justo en el momento de establecer prácticas de la libertad, una vez ejecutada la “liberación”*. De manera que es una propuesta de transformación de la sociedad mucho mas modesta, o “mínima”, como bien expresa Javier Seoane, de modo que *“Quizás esto sea catalogado por más de un ortodoxo o romántico revolucionario como teoría crítica mínima, cuestión que no nos preocupa en tanto que consideramos que esa es precisamente la teoría que hoy se precisa”* (2001, p. 234).
- c) Sólo después de delimitar suficientemente la esfera primordial de interpretación que se desprende de la obra de Foucault, con respecto a los comportamientos ético–políticos, es importante destacar la relación entre el análisis en el nivel micro de la cultura, con las instituciones en el nivel macro, que constituyen la vida nacional en el orden político, como el

Estado. Pero este análisis, en la perspectiva aquí asumida, es posible sólo por el camino de las tensiones del campo cultural en cuanto a sus valores políticos, de convivencia.

- d) Para finalizar, debemos hacer alusión ahora de manera breve al asunto del yo y la identidad cultural, por referencia a sus contenidos ético-políticos. Así puede mirarse más de cerca el hecho de que el comportamiento de los individuos se vincula afectivamente con una racionalidad propia, y que, lejos de referirse a una forma de racionalidad que se pretende más allá de todo tiempo y lugar, ahistórica, las distintas racionalidades se encarnan en hábitos: el *saber-hacer* no puede ser nunca estrictamente técnico, pues por medio de las prácticas, los individuos desarrollan hábitos, y así, afectividades hacia ciertos métodos particulares de “hacer / conocer” las relaciones sociales.

Esta propuesta situaría el problema de la identidad, individual y colectiva, a partir de una noción que la comprende como un tejido de significaciones, una “coherencia moral” dinámica, y por lo tanto adaptable a las circunstancias. Dicho de otro modo: en la vida social, no existe tal cosa como una “racionalidad pura”, independientemente a las prácticas del *saber-hacer*. Seguimos también a Weber aquí, pues suscribimos la idea de que no puede juzgarse una racionalidad desde otra. De manera que nos autocalificamos como miembros de una cultura, porque *sentimos que nos reconocemos en ciertos métodos que las instituciones tienen para hacer sus propios sujetos sociales*. Obviamente, son los mismos métodos que ya hemos aprendido en esas instituciones. Plantear la cuestión de las identidades desde su carácter “textual”, nos libra de la pesada discusión fundamentalista de la búsqueda de algún ser o esencia venezolana, criolla, o latinoamericana en general.

Por este camino, pueden adelantarse claves para vincular valores propios de la esfera política, con relación a la estructuración de las morales cotidianas de nuestra vida social. “... *el sustento práctico o cotidiano de las morales orientadas hacia la ética es el ‘bienestar’ del individuo en tanto miembro de la comunidad, y en tanto el sustento de las morales orientadas hacia los códigos es la voluntad de la autoridad que está expresada en los códigos*” (Gauna, 2001, p. 197). Esta es la diferencia relevante entre el gobierno dirigido a la ciudadanía, y el gobierno dirigido a la soberanía. Por eso no es de extrañar en nuestro contexto la proliferación de códigos y constituciones, que tratan de regular las relaciones sociales, allí en donde los sujetos no pueden ser autónomos: la ausencia de autonomía es “solventada” por una codificación que trata de solidificar lo insolidificable, esto es, la relación dinámica entre la cultura y sus sujetos. Según convicción propia, este es el verdadero problema ético de la Matrisocialidad: no su falta de “Modernidad”.

El Matricentrismo-Matrisocialidad define un único camino o método para “escribir” las instituciones sociales. La racionalidad propia de esta Matrisocialidad-Matricentrismo se establece sobre una moral orientada hacia los códigos, más que por una moral orientada hacia la ética; la primera necesita disminuir la autonomía de los individuos, para mantener cierto orden social; la segunda, fundamenta dicho orden social en la autonomía de los individuos, y por eso es más acorde con una “socialización” de las instituciones sociales. Por *socialización de las instituciones sociales* entendemos una vitalización de la cultura, en la cual cada una de ellas se encuentra al servicio de la sociedad, y en combate ético-político con el resto de las instituciones, y no doblegando al conjunto de las mismas ante una de ellas, porque la consecuencia es la dominación excedente de los individuos. En el caso venezolano: la institución familiar. Cuando las instituciones se encuentran socializadas, el margen de libertad intertextual de los individuos es mayor; es decir, su libertad real positiva, y no sólo la libertad formal negativa que prescriben las constituciones de los Estados en regímenes democráticos.

Dado lo anterior puede proponerse que *el sustrato fuerte de la marginalidad se halla en su racionalidad específica y propia (en lo cual estamos de acuerdo con Moreno), que apunta contra la autonomía individual (en donde concordamos con Hurtado)*. De allí que, por ejemplo, la peor traición que alguien puede hacer en nuestra sociedad es deslegitimar los códigos comunicativos del compadrazgo, pues de este modo se desvirtúa el constante homenaje que se rinde a la socialización primaria. El *emotivismo maternalista* defendido por Alejandro Moreno, se convierte en el fundamento ético último para proponer que el Matricentrismo es preferible a la Racionalidad Instrumental de las sociedades modernas, porque aquel es auténtico, emotivo, sentimental; en una palabra: más humano. Esta concepción acerca de la vida social olvida, y

sobre todo reniega de la historia, cuya esencia es no tener más esencia que la de los conflictos y sus controles correspondientes, y ambos de los hombres entre sí.

En contraste, puede decirse que también la *racionalidad instrumental* se halla moldeada por una afectividad: la afectividad, más o menos impuesta, que generan los hábitos en torno a ciertas *prácticas*. Las *prácticas discursivas* de la Matrisocialidad–Matricentrismo unifican los métodos de buscar la verdad de las relaciones sociales; la interpretación del *self*, a partir de los otros se hace desde la disminución de una conciencia moral autónoma, en torno al dispositivo psíquico de la “personalidad inquebrantada”. Este sí es el momento de llegar al particularismo, por una extensión de las relaciones primarias al conjunto de las instituciones que se edifican desde el supuesto de la desaparición de los sujetos–autores. La oposición simplista entre “racionalidad” a secas, y “subjetividad” a secas, debe ser abandonada: las racionalidades sólo existen en *prácticas sociales*, por lo tanto generan hábitos, y en consecuencia, afectividades de todo tipo.

Hay que añadir que la racionalidad de las prácticas discursivas del Matricentrismo–Matrisocialidad, se orienta por una moral en donde aparece la paradoja de que la reproducción es, precisamente, el elemento fuerte de su significancia. En ese sentido, se convierte en un fundamentalismo moral. Cabe recordar ahora, para finalizar, la sensatez de Foucault cuando afirma:

El mundo contemporáneo hace posible la esquizofrenia no porque sus técnicas lo hacen inhumano y abstracto {como parece creer Moreno, entre muchos otros}, sino porque el hombre utiliza esas técnicas de tal modo que el hombre mismo ya no se puede reconocer. Sólo el conflicto real de las condiciones de existencia puede dar cuenta de la estructura paradójica del mundo esquizofrénico (s/f, p. 101).

VII. Bibliografía

Bourdieu, Pierre. (1997). ¿Qué es hacer hablar a un autor? A propósito de Michel Foucault. En *Capital cultural, escuela y espacio social*. México D.F: Siglo XXI editores.

Foucault, Michel. (s/f). *Enfermedad mental y personalidad*. Barcelona: Paidós.

_____. (1999a). *Estructuralismo y posestructuralismo*. En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales volumen III*. Barcelona: Paidós.

_____. (1994). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.

_____. (1996, 8ª edición). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. México D.F: Siglo XXI.

_____. (1997, 18ª edición). *La arqueología del saber*. México D.F: Siglo XXI.

_____. (1999b). *La filosofía analítica de la política*. En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales volumen III*. Barcelona: Paidós.

_____. (1996, 24ª edición). *Las palabras y las cosas*. México D.F: Siglo XXI.

_____. (1999c). ¿Qué es un autor? En *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales volumen I*. Barcelona: Paidós.

Gauna, Aníbal. (2001). *El proyecto político de Michel Foucault*. Caracas: U.C.A.B.

Hurtado, Samuel. (1998). *Matrisocialidad*. Caracas: F.A.C.E.S.–U.C.V.

Moreno O., Alejandro. (1995). *El aro y la trama*. Caracas: C.I.P.

Luhmann, Niklas. (1997). *Observaciones de la modernidad*. Barcelona: Paidós.

Seoane, Javier. (2001). *Marcuse y los sujetos*. Caracas: U.C.A.B.

Weber, Max. (1987). Economía y sociedad. México D.F: 1987.

* Sociólogo. Investigador del Centro de Estudios Filosóficos UCAB profesor de la escuela de Educación UCAB.

Ética, investigación y tecnología

*Prof. José R. Lezama Q.**

Resumen

El objetivo de la presente comunicación consiste en reflexionar sobre la cuestión fundamental de si la ciencia es sólo un conjunto de conocimientos y la tecnología un mero cúmulo de aparatos y técnicas, neutrales en relación con los fines que se persiguen y de las consecuencias que son derivadas de su uso. Se parte del planteamiento de algunos argumentos para mostrar que tanto la tecnología como la ciencia no pueden ser consideradas islas morales, separadas de cualquier consideración ética. Posteriormente, y sobre la base de la opinión de León Olivé, se refieren las imágenes científica, filosófica y pública de la ciencia y la tecnología, culminando con la presentación de las implicaciones éticas de la acción, el dominio y la transformación que es posible ejercer desarrollando el complejo científico-técnico.

Palabras clave: Ciencia, tecnología, ética, acción, dominio, transformación.

Ethics, research and technology

Prof. José R. Lezama Q.

Abstract

This paper deals with the fundamental question of science as only a body of knowledge and technology a group of instruments and techniques neutral with regards to their aims and to the consequences of their use. The starting point is the argument that science cannot be considered morally isolated and separated from ethical considerations. Then, on the grounds put forward by León Olivé, the author refers scientific, philosophical, and public images of science and technology. The paper concludes with the presentation of the ethical implications of action, dominance, and the possible ethical transformation for the development of the scientific and technological complex.

Keywords: Science, technology, ethics, action, dominance, transformation.

En nuestro tiempo podemos afirmar que conocemos más sobre el mundo, hoy investigamos más y mejor sobre él, es decir, que hemos progresado mucho en el terreno de la ciencia. Respecto de la tecnología podemos afirmar lo mismo. Todo eso podemos decirlo incluso escuchando el ruido que produce el pesimismo que constantemente se desprende de algunas notas negativas respecto del

desarrollo tanto de la ciencia como de la tecnología. No obstante, notas positivas también las hay y merecen ser tomadas siempre en cuenta. Sería injusto afirmar que de la ciencia y la tecnología sólo se pueden decir cosas negativas, como algunos aseguran, cuando de ellas dependemos considerablemente y cuando las usamos constantemente para nuestro propio provecho. Por supuesto que ha habido y hay episodios en los cuales la ciencia y la tecnología han sido utilizadas con fines nefastos, mas esos casos quizá sean rebasados en número por aquellos en los que ambas son empleadas para el bien.

Junto a sus problemas lógicos, lógico-semánticos, metodológicos e incluso epistemológicos, la ciencia y la tecnología presentan también problemas relacionados con su naturaleza ética. Argumentar a favor de lo último es lo que pretendemos hacer aquí.

Día a día conocemos de terribles sucesos que no hubieran ocurrido si la ciencia y la tecnología no hubiesen intervenido. Así como naturalmente ocurren desgracias y desastres, ocurren éstos también cuando se hace uso de la ciencia y la tecnología. Por poner sólo algunos ejemplos podríamos recordar los problemas suscitados por el uso masivo de las telecomunicaciones, sobre todo la Internet, con la intención de localizar y ganar adeptos para grupos racistas, sectas religiosas o pseudoreligiosas o, lo que parece ser peor, para organizar y activar grupos terroristas. También el consumo indiscriminado de combustibles fósiles o de ciertos productos químicos son considerados como los responsables de buena parte del deterioro de nuestro medio ambiente.

No obstante, por otra parte, también nos enteramos de sucesos que podríamos considerar benéficos y que tampoco hubieran ocurrido si la ciencia y la tecnología no hubiesen igualmente intervenido: la cirugía realizada con rayos láser, la microcirugía realizada con pequeñísimos robots, la terapia para los enfermos de SIDA, hasta la misma Internet, de la que decíamos antes tiene efectos negativos, nos puede ayudar hoy a facilitar la comunicación a grandes distancias y a mejorar la calidad de la enseñanza, etc.

De lo anterior se colige que la mera posibilidad de que el conocimiento científico y tecnológico puedan ser empleados tanto para el bien como para el mal¹ da lugar a concepciones enfrentadas sobre su naturaleza y los problemas éticos que plantean. Podemos atrevernos a indicar que existen al menos dos de esas concepciones opuestas que, de un modo muy general y amplio, reflejan cuál es el problema principal: una, la de la llamada “neutralidad axiológica” de la ciencia y la tecnología (prácticamente abandonada hoy) y otra, la que sostiene que la ciencia y la tecnología no pueden concebirse como indiferentes al bien y el mal.

Comenzando con la primera, se concibe que la ciencia y la tecnología no son buenas ni malas por sí mismas. El carácter positivo o negativo, en sentido moral, de la ciencia y la tecnología dependería en cada caso de cómo sean usados sus conocimientos, las técnicas y los artefactos e instrumentos que ofrecen a los seres humanos, además de los fines que sean dispuestos². La física atómica o la biotecnología, por ejemplo, no serían buenas o malas por sí mismas, moralmente hablando. Serían buenas dependiendo de los fines benéficos a los que sean destinadas y malas cuando son usadas para fines perversos. De acuerdo con este tipo de concepción, los conocimientos científicos y la tecnología son concebidos sólo como “medios” para la obtención de determinados “fines”. Las dificultades éticas surgirían o aparecerían justamente en la elección de los fines, no en los medios, ya que son aquéllos los que pueden ser evaluados como buenos o malos en un estricto sentido moral. Según esta forma de ver las cosas, ni los científicos ni los tecnólogos serían los responsables de los fines que otros, por ejemplo los usuarios, elijan. Esta concepción de la “neutralidad axiológica” de la ciencia y la tecnología se sostiene sobre la ya clásica distinción hecho–valor. Dicha distinción supone que la ciencia, mediante sus teorías, tiene como finalidad única y específica describir y explicar hechos sin realizar juicios de valor sobre ellos. Por su parte, la tecnología ofrecería los medios adecuados para obtener determinados fines, mas la decisión de buscar o realizar tal o cual fin no sería responsabilidad estricta del creador de la técnica; la tarea de éste sería justamente encontrar u ofrecer los medios para obtener el anhelado fin. Quedarse en esta forma de mirar las cosas resulta incompleta e insatisfactoria. Como veremos más adelante, la neutralidad de la ciencia y la tecnología aparenta no ser total y de eso nos daremos cuenta cuando incluyamos otros elementos que están presentes en las mismas.

En otro orden de ideas, la otra concepción, es decir, la que considera que la ciencia y la tecnología no pueden concebirse como indiferentes al bien y el mal parte de la idea principal de que la ciencia no es solamente teoría ni la tecnología es solamente un conjunto de artefactos o destrezas³. Según esta concepción tanto la ciencia como la tecnología estarían constituidas por “sistemas de acciones intencionales”⁴, o sea, fórmulas que incluyen agentes que buscan fines, en función de intereses determinados, donde se interrelacionan creencias, conocimientos, normas y valores. A diferencia de los conocimientos en y por sí mismos, los fines o metas, los valores, los intereses y los deseos sí serían susceptibles de consideración ética.

Desde esta visión de las cosas el conocimiento puro, es decir, la concepción de la ciencia como *insula moralis* se tambalea; el conocimiento científico no se encuentra desvinculado “nunca” ni de intereses ni de pasiones o valores. No existe, al menos hoy, una suerte de ciencia por la ciencia misma o una tecnología por la tecnología misma (ésta última creemos que nunca ha existido). Quizá la astronomía constituya la única excepción, pero de eso no estamos tan seguros.

Ya habíamos dicho que para esta última concepción la ciencia es más que el conjunto de conocimientos científicos; la ciencia vendría a constituir un organismo dinámico en el que confluirían determinadas prácticas, acciones e “instituciones” que buscarían el logro de determinados fines apetecidos por determinados intereses, deseos y valores. La tecnología, igualmente, tendrá una contextura semejante a la de la ciencia⁵. La tecnología es vista, según esta última concepción sobre la no neutralidad valorativa de la ciencia y la tecnología, como constituida por sistemas técnicos⁶ y dichos sistemas pueden ser loados o condenados dependiendo de los fines que se pretendan lograr mediante su aplicación, los resultados que de hecho producen y el tratamiento que den a las “personas” como agentes morales (sobre todo cuando sólo son usadas como medios).

Las actuaciones de una determinada tecnología (o, como dijéramos antes, de un sistema técnico) puede generar diversas cosas, por ejemplo, aparatos, sucesos, modificaciones a un sistema preestablecido, etc. A tales resultados podemos calificar, sin mayores inconvenientes, de artefactos, es decir, utilizando un término prestado de la metafísica, de “seres artificiales”. Los aparatos son artefactos, a los sucesos y modificaciones de sistemas naturales preestablecidos también los podemos llamar *sensu proprio* artefactos, así como a los efectos de la operación de un sistema técnico. Pese a esto, y en contra de la opinión de que la tecnología es sólo el conjunto de artefactos y técnicas, podemos decir que la tecnología no es sólo eso aunque aquéllos resulten necesarios e importantes a ésta.

Creemos que ahora podemos comprender mejor por qué la ciencia y la tecnología no pueden ser reducidas solamente al uso que es dable hacer de conocimientos y artefactos, tampoco la ciencia y la tecnología pueden ser reducidas a las consecuencias de la aplicación de alguna técnica específica. Si los sistemas mediante los cuales es “producido” el conocimiento, así como los sistemas técnicos resultan ser intencionales, luego aparecen necesariamente problemas éticos en torno a las intenciones de los agentes, los fines que son perseguidos y que fijan los hitos de la investigación, los valores, deseos y pasiones que están presupuestos y los resultados, ora intencionales o no.

Volviendo sobre la primera concepción, es decir, sobre aquélla que asume la neutralidad valorativa de la ciencia y la tecnología podemos decir que dicha concepción no puede darse, empero, como totalmente errada cuando ambas son solamente consideradas en sentido general y abstracto. Como lo comenta León Olivé (2000), si concebimos de manera abstracta y general a la ciencia y la tecnología no podemos decir que son totalmente buenas o malas (teniendo en cuenta también el problema ya antes mentado sobre lo inapropiado de considerar abstracciones como “bueno” o “malo”). Es decir, no podemos decir sin más que “La Ciencia” o “La Tecnología” son malas. La ciencia y la tecnología funcionan mediante la aplicación de sistemas de acciones y sistemas técnicos concretísimos, donde se pretende lograr fines también concretos y valiosos y además se emplean medios específicos para conseguir dichos fines. Los sistemas técnicos concretos de la tecnología y los sistemas de acciones específicos de la ciencia no son ni pueden ser, pues, éticamente asépticos.

Entonces, la cuestión fundamental de si la ciencia es sólo un conjunto de conocimientos y la tecnología un mero conjunto de aparatos y técnicas, neutrales en relación con los fines que se persiguen y de las consecuencias que son derivadas de su uso, pareciera que debe ser descartada por lo obvio de lo afirmativo. Lo mismo podría afirmarse de si deben los científicos preocuparse solamente de los aspectos metodológicos que tienen que observar o también deben hacerlo respecto de los aspectos morales que se asocian con sus temas de investigación, con los fines que se disponen y hasta de los medios empleados para conseguirlos. Como podemos observar, y de acuerdo con lo que venimos diciendo, aquí la respuesta también sería afirmativa.

Los filósofos (y no sólo los de la ciencia), durante casi todo el siglo XX, incluso antes, pensaban que era necesario distinguir y separar la dimensión de los hechos de la de los valores (recordemos la archiconocida “falacia naturalista” que Moore deriva de Hume). Según aquella visión la tarea de la ciencia era exclusivamente la de la investigación, descripción y explicación del mundo y, por tanto, las cuestiones valorativas, sobre todo la referida a la moralidad de los fines, entorpecerían dicha tarea, por lo que deberían ser descartadas. Recientemente, esta forma de ver las cosas ha cambiado considerablemente; casi todos los pensadores que se dedican a los temas de la ciencia y la tecnología coinciden ahora en que éstas plantean una gran variedad de problemas que no pueden ser reducidos sólo a los problemas internos de las mismas (metodológicos, lógicos-semánticos, epistemológicos, etc.), sino que son también, en último término, tarde o temprano, morales. Hay una conciencia compartida de que para comprender en realidad la ciencia hay que comprender al mismo tiempo los valores en los que se funda y le son en alguna medida constitutivos. La opinión casi general es la de que resulta obligatorio reconocer y atribuir o imputar las responsabilidades sobre muchos problemas de la investigación científica y tecnológica tanto en las aplicaciones como en sus consecuencias.

Según León Olivé (2000), para enfrentar las preguntas referidas a los posibles problemas éticos de la ciencia y la tecnología hay, al menos, tres tipos de emplazamientos posibles: el de la *imagen científica* de la ciencia y la tecnología, el de la *imagen filosófica* de la ciencia y la tecnología y el de la *imagen pública* de ellas.

La imagen científica de la ciencia y la tecnología vendría a ser “La imagen que los científicos tienen de sus tareas, de sus actividades y prácticas, de sus instituciones y de los fines que persiguen, de los medios que utilizan para obtenerlos y de sus resultados” (Olivé, 2000: 42). Según esto, la imagen científica es, como podemos comprender, la imagen que tienen de sí mismos los miembros de dentro de las mismas comunidades científicas.

Por otra parte, la imagen filosófica de la ciencia es una imagen concebida, por decirlo de algún modo, desde fuera de la ciencia, es una imagen que está más allá de la ciencia, que necesariamente origina interrogantes que la ciencia misma, por sí sola, no puede responder, sino que deben ser abordadas desde la perspectiva de otras disciplinas como la filosofía, la sociología y la historia, entre otras. Preguntas como la que hacíamos antes, es decir, si la ciencia es neutral respecto del bien y al mal o si hay problemas éticos dentro de la investigación científica, incluso, yendo más allá, de si el conocimiento científico es verdadero conocimiento, son preguntas, justamente, originadas desde la visión filosófica de la ciencia.

El tercer emplazamiento, es decir, la imagen pública de la ciencia, depende de las dos anteriores y se origina mayormente por la labor de los medios de comunicación social y de divulgación, sobre todo por el llamado periodismo científico. Si nos entendemos bien, esta imagen de la ciencia y la tecnología depende de qué es lo que se informa sobre su desarrollo y de la forma cómo se informa. No hace falta ahondar mucho sobre esto para reconocer que muchas veces la opinión generalizada sobre las bondades o perjuicios de cierto tipo de investigaciones o desarrollos científico-técnicos están sesgados o han pasado ya por el filtro de los intereses de algún medio de comunicación (de los que cabe a veces dudar razonablemente de su imparcialidad) o de alguna comunidad o institución científica específica que funge como vocero.

Respecto de la ciencia y la tecnología yo, como ciudadano promedio, sólo me formaría un criterio conociendo las más de las veces la información que me viene dada por los medios de comunicación. Lo

deseable en cualquier caso sería conocer los problemas abordando todos los emplazamientos que antes hemos mencionado, sin embargo parece que esto es algo que interesa sólo a pocas personas, quizá a los que se dedican como especialistas a estas cuestiones.

Esta última observación, que trata efectivamente de esos “velos” con los que parcialmente se oculta la complejidad de los variados problemas de la ciencia y la tecnología (así como también que de aquí depende mucha de la “bioética” que por allí “salta” de vez en cuando) nos indica que las comunidades científicas tienen, al par de los comunicadores, la tarea de promover una imagen más genuina de la ciencia, la tecnología y su investigación. Aquí también debería confluír el trabajo de historiadores, sociólogos, psicólogos y filósofos de la ciencia. La responsabilidad que es dable imputar a todos éstos sobre los criterios con los que son evaluados los adelantos científicos y tecnológicos es innegable. Las instituciones de enseñanza también juegan un papel, y muy importante, en lo que se refiere a la posible solución de los problemas que se derivan de los juicios morales formados sólo por una información parcial o sesgada sobre los progresos científicos y tecnológicos. El remedio quizá se encuentre en una balanceada comunicación entre la ciencia, la tecnología y las humanidades (incluso la religión). Cualquiera de éstas, mirando sólo con su óptica parcial y especialista, asegura una también parcial mirada sobre el conjunto general de los problemas que suscitan la investigación científica y tecnológica; por ello es que hablamos de una necesaria comunicación balanceada entre las esferas científicas, tecnológicas y humanísticas⁷. Esta extensa cita de Olivé que sigue nos ayudará mucho a entender lo que venimos diciendo:

Muchos colegas científicos simplemente asentirán sonrientes y complacientes ante esta trivial afirmación [sobre la mutua desinformación y el mutuo desprecio que científicos y humanistas exhiben entre sí]. Los más sensibles compartirán una preocupación al respecto, pero me temo que muchos pensarán que ese estado de cosas es atribuible lamentablemente a la pereza o a la mala formación académica de los humanistas (cosas ciertas, las dos, en alguna medida).

Pero el que haya una falla generalizada de conocimiento científico en personas cultas no puede explicarse sólo en términos de pereza y desinterés. Esto es un problema de orden social y educativo, y como tendencia general el problema es de comunicación de la ciencia, entendida en sentido amplio, el cual incluye la enseñanza de la ciencia fuera de las escuelas que forman científicos. Es cierto que el problema también en parte atañe a los planes de estudios de formación de humanistas, pero igualmente es responsabilidad de las instituciones encargadas de la comunicación y de la enseñanza de la ciencia.

Por su parte habrá humanistas que replicarán que nadie puede hoy en día tener un conocimiento mediano de todas las disciplinas del saber humano, y que bastante trabajo cuesta mantenerse al día en su especialidad como para que se le exija a cualquier humanista serio que además tenga un conocimiento científico. Es cierto que hoy en día ningún individuo podría asimilar todo el conocimiento acumulado por la humanidad hasta la fecha. La pretensión de ninguna manera es que actualmente alguien pueda tener amplios y profundos conocimientos de muchas ramas científicas y humanísticas al mismo tiempo. A lo que me refiero, y es lo que he repetido, es que hay un nivel de conocimiento científico que debe formar parte de la cultura de cualquier persona bien educada al comenzar del nuevo siglo, al igual que un bagaje filosófico, humanista y un buen conocimiento de las artes debería ser normal en cualquier persona culta. En otras palabras, es tan importante valorar el papel de la buena comunicación de la ciencia como el de la filosofía, así como de la relación entre ciencia y filosofía. En materia de comunicación, en ambos terrenos, hay mucho que hacer.

Lamentablemente no son muchos los medios de difusión que comparten este punto de vista. Basta con ver los suplementos “culturales” de muchos diarios, en donde parece que en la literatura se agota la cultura, y no es que la literatura no sea de primera importancia, pero sufren de una grave miopía los gestores profesionales de la cultura que ignoran el lugar y el papel de la ciencia y de la filosofía en ella, y las dejan fuera de los canales de comunicación pública. (Olivé, 2000: 78 y 79)

Lo claro de esta última cita no me deja nada que decir, salvo algo a favor de los humanistas (entre los que obviamente quiero ubicarme): creo que un humanista con pocos conocimientos en ciencia natural es mucho más inofensivo que un científico con poco conocimiento humanista o con un poco de aprecio por las humanidades o, al menos, por lo humano.

Acción, dominio y transformación

De la ciencia y la tecnología podemos decir que son las tres cosas anteriores. De la tecnología como acción hemos venido hablando y para resumirlo podemos indicar que en tanto la ciencia y la tecnología son sistemas intencionales de acción y toda acción es enjuiciable moralmente, entonces ambas son susceptibles de evaluación ética. Sobre eso no nos detendremos más por ahora; basta reconocer que, sobre la base de esa elemental caracterización, ya la ciencia y la tecnología, como sistemas intencionales de acción, donde entran a formar un conjunto intereses, agentes, métodos, medios, valores, deseos, etc., son objetos de la ética. Hablemos ahora sobre la ciencia y la tecnología como control y dominio.

Hemos hablado antes de lo poco recomendable que resulta evaluar moralmente de forma general o abstracta, aislada, descontextualizada a la ciencia y a la tecnología. Una de las características fundamentales del complejo científico-técnico actual es que son creados para dominar, transformar y hasta controlar la naturaleza y el mismo mundo artificial. Mas debemos tener un poco de cuidado ya que dominar, controlar y transformar no sólo deben ser entendidos aquí en su forma negativa; deben quizá ser entendidos, mejor, con más justeza indicando también su forma positiva.

Transformar artificialmente la naturaleza es lo que nos caracteriza como seres humanos. Si no lo hiciéramos, el mundo natural nos sería tan adverso que no sobreviviríamos mucho tiempo. Nos “hacemos mundo” (como sostendría A. Gehlen) y lo hacemos usando nuestra herramienta más importante que es nuestra mente (o nuestro cuerpo activado por la mente siguiendo a L. Mumford). Si sólo hacemos sinónimos transformación y “deterioro”, por ejemplo, entonces nos limitaríamos a ver una sola faceta de la cuestión. De esa forma de establecer los sinónimos se ha, evidente y claramente, abusado. No obstante, en sentido positivo, la transformación de la naturaleza resulta benéfica cuando, sin dejar de soslayo las consecuencias posiblemente negativas, podemos todos los seres humanos aprovecharnos de ella. Debemos tener aquí cuidado con lo que decimos e insistir nuevamente en que no sólo es recomendable elaborar juicios sobre la tecnología y la ciencia contempladas abstractamente o en su generalidad, descontextualizadamente, sino que deben ser atendidos siempre los casos concretos. Respecto de la transformación de la naturaleza y sus posibles consecuencias negativas hay también que considerar, con todos los problemas que ello acarrea, que a largo plazo es sumamente difícil predecir con propiedad los efectos de alguna tecnología específica (eso no quiere decir que sea absolutamente imposible). No obstante, la predicción sólo es posible mediante la investigación y para ello hace falta también poner en marcha a la ciencia y la tecnología.

De la dominación y el control podemos decir más o menos lo mismo que de la transformación de la naturaleza. Aquel imperativo de Bacon de dominar la naturaleza para ponerla a nuestro servicio (mandato también, paradójicamente, de orden bíblico) es hoy más efectivo que nunca. Al igual que la transformación, el dominio puede ser entendido desde perspectiva negativas o positivas ¿Se puede decir que dominar una epidemia sea malo? Creemos que no. Es más, afirmamos que no. Ahora, otras maneras de sojuzgar si lo son. Intuitivamente sabemos de lo que estamos hablando aquí. Citando de nuevo a L. Olivé señalemos lo siguiente:

Matar intencionalmente a seres humanos, a animales y destruir bienes y sistemas ecológicos son acciones condenables, y peor cuando se hacen como medios para dominar, sojuzgar y explotar a otros seres humanos, como en la mayoría de las guerras. Pero también hay casos de la operación de sistemas técnicos que culminan con la muerte de una persona, donde por lo menos merece la pena discutir si el fin es moralmente aceptable o condenable, como en los casos de *eutanasia*, entendida como la ayuda a que mueran con dignidad los enfermos incurables en un estado terminal, que experimentan grandes sufrimientos, y cuyas condiciones de vida son ya indignas. En estos casos, lo menos que podemos decir es que *no es obvio que sea moralmente condenable la aplicación de la eutanasia* (Olivé, 2000: 91)⁸.

Sobre todos estos aspectos es entonces posible afirmar que la transformación, dominio y control sobre algo o alguien concreto es susceptible de evaluación ética pues siempre ello se realiza sirviéndose de teorías y sistemas técnicos concretos, particulares, con propósitos claros, definidos y cuyas consecuencias son al menos observables.

Volviendo de nuevo sobre el problema de la difícil predicción plena de los efectos de algunos desarrollos del complejo científico técnico, debemos hacer algunas observaciones. Hemos indicado que no es posible desdeñar algunas consecuencias no deseadas cuando se hace uso de la ciencia y la tecnología en casos concretos. Por ejemplo, el desarrollo de la física nuclear, que puede proporcionarnos energía para nuestras empresas conlleva, al menos, el problema de los desechos nucleares que son tan peligrosos (sin tomar en cuenta los efectos negativos de las radiaciones sobre los operarios de las plantas nucleares). Sería difícil suponer que el desarrollo de la física nuclear y su tecnología se hizo con el fin consciente y explícito de producir desechos nucleares que deterioraran el medio ambiente (o de enfermar a los trabajadores nucleares). En todo esto aparece el asunto de las elecciones que se dan en la ciencia y la tecnología, así como las formas internas y externas de evaluación de la ciencia y la tecnología.

A los científicos y tecnólogos se les puede responsabilizar moralmente

Los científicos adquieren responsabilidades morales desde el mismo momento que eligen un tema para investigar. Igualmente la adquieren cuando escogen los medios para obtener sus fines y cuando se producen las consecuencias de sus experimentos. El carácter de expertos de los científicos los responsabiliza aún más cuando la opinión de la sociedad queda sujeta muchas veces a sus opiniones autorizadas. Los tecnólogos también adquieren responsabilidad cuando evalúan los sistemas tecnológicos que diseñan, no sólo en la evaluación interna referida a la eficiencia de los sistemas, sino, hasta donde se pueda, en relación con la evaluación externa que puede hacer sobre las consecuencias en los ecosistemas y las sociedades donde actuarán dichos sistemas tecnológicos.

Tal como hemos indicado, es imposible conocer todas y absolutamente todas las consecuencias de la puesta en acción de un determinado sistema tecnológico. Sin embargo, ante este inconveniente, tanto a científicos como a tecnólogos lo que se les solicita es honestidad y responsabilidad ante la sociedad que demanda información sobre los mismos. Todo eso debe hacerse al par que se considera la evaluación tanto de los fines que se plantean como de los medios que van a utilizarse para alcanzar dichos fines.

En todo esto también se encuentra el componente antropológico del desarrollo de la ciencia y la tecnología. Los fines de la ciencia y la tecnología corresponden a cierta concepción sobre el hombre, o, como dice León Olivé, a ciertos “estilos de vida específicos” y tanto científicos como tecnólogos deben entonces justificar por qué un estilo de vida determinado debe ser impuesto en lugar de otro.

Por otra parte, y remontándonos a las consideraciones que sobre las imágenes de la ciencia hemos establecido más atrás, debemos indicar que las distintas instituciones que se encargan tanto de la investigación, como de la educación y la aplicación de la ciencia y la tecnología deben ofrecer una imagen más genuina de la ciencia y la tecnología, también de los resultados concretos de los casos en los que ambas son utilizadas. Ello redundará en una mejor comprensión de los problemas asociados a la ciencia y la tecnología así como en una mayor comprensión de los mitos a ellas asociados y de sus límites.

Bibliografía consultada

- GEHLEN, A. (1993): *Antropología filosófica*, Paidós, España.
- JONAS, H. (1997): *Técnica, medicina y ética*, Paidós, España.
- MOSTERÍN, J. (2001): *Ciencia viva*, Espasa, España.
- MUMFORD, L. (1983): *Technics and the nature of man*. En Mitcham, C. y Mackey, R. (1983). *Philosophy and Technology: Readings in the philosophical problems of technology*, The Free Press, EUA.
- OLIVÉ, L. (2000): *El bien, el mal y la razón*, Paidós, México.

- * Profesor e Investigador del Centro de Estudios Religiosos de la Universidad Católica Andrés Bello y del Instituto de Estudios Avanzados (IDEA).
- 1 De lo que consideramos muy generalmente “bien” o “mal”, o, más concretamente, “bueno” o “malo”, creemos que es prudente indicar aquí que nos ubicamos dentro de lo que se da en llamar “pluralismo” en ética, en contraste con el “absolutismo” o el “relativismo”.
 - 2 Cf. Hans Jonas: *El principio de responsabilidad*. España: Herder y Ch. Mitcham: *Qué es la filosofía de la tecnología*. España: Anthropos.
 - 3 En muchas ocasiones se ha preferido usar el término tecnología, como término más comprensivo, en lugar de técnica, puesto que el primero supondría al segundo dentro de su constitución.
 - 4 Esta definición de sistemas de acciones intencionales la desarrollo a partir de León Olivé (2000) y éste a su vez la relaciona con conceptos de M. Quintanilla: *Tecnología: un enfoque tecnológico*. Madrid: Fundesco.
 - 5 En efecto, la ciencia y la tecnología son prácticamente indistinguibles la una de la otra hoy en día.
 - 6 Por sistema técnico debe entenderse el entramado que consta de agentes intencionales, de fines, de útiles o herramientas y, finalmente, de objetos concretos que son transformados. También los sistemas técnicos involucran creencias y valores. Cf. Olivé : p. 87 y ss.
 - 7 Merece la pena incluir aquí una cita de Jesús Mosterín (2001) que consideramos significativa pues nos dice bastante sobre lo pernicioso de una visión sesgada de la naturaleza del saber científico: “El humanismo estrecho degenera fácilmente en hostilidad contra la ciencia. (...) los humanistas del Renacimiento despreciaban no solo la filosofía escolástica, sino también la nueva ciencia matemática y experimental. En el siglo XX algunos practicantes de las disciplinas literarias se sintieron superados y amenazados por los rápidos progresos de la ciencia y la tecnología. En vez de asimilarlos e integrarlos al nuevo humanismo global a la altura de nuestro tiempo, adoptaron un anticientifismo oscurantista y confuso, empeñado en desacreditar cualquier pretensión de claridad, objetividad y rigor” (p. 27).

7 Lo resaltado en itálicas es nuestro.

Algunas reflexiones sobre las condiciones de posibilidad de la democracia en América Latina

*Prof. Hernán López Garay**

Resumen

El artículo pretende investigar, ante un devenir de la modernidad que pareciera abrir espacio a distintas e incluso inconmensurables concepciones de democracia, qué ha hecho posible que América Latina se formule un proyecto determinado de democracia como deseable. Más concretamente, se busca aportar elementos para responder la siguiente cuestión: ¿cuál es el trasfondo en el que se manifiesta como problemática vital el deseo de construir una democracia más justa y participativa en América Latina? Para ello, el artículo pasa sucinta revista a una relación posible entre el debate sobre la democracia en las sociedades industrializadas de Occidente y el proyecto auténticamente democrático que, según el autor, pareciera estarse gestando en las raíces mismas del pueblo latinoamericano; todo a partir de una perspectiva fundamentada en una concepción dinámica, histórica, de los fenómenos sociales.

Palabras clave: Concepciones de democracia, sociedades industrializadas, América Latina

Reflections on the conditions of the possibility of democracy in Latin America

Prof. Hernán López Garay

Abstract

This article attempts to look at what is it that has made possible and desirable the formulation of a determinate project of democracy for Latin America, given a modernity that seems to open space for difference and even incommensurable conceptions of democracy. Specifically, the author attempts to supply the elements to answer the following question: What is the background on which the desire to construct a more fair and participative democracy in Latin America is manifested as problematic? For this purpose the article briefly reviews a possible relation between the debate over democracy in Western industrialized societies and the authentically democratic project that, according to the author, appears to be in the making at the roots of the Latin American People. All this from the perspective grounded on a dynamic and historical conception of social phenomena.

Keywords: Conceptions of democracy, industrialized societies, Latin America.

1. Introducción

Los pueblos de América Latina están viviendo un proceso social cuyas dimensiones y sentido no son aún claras pero que de alguna manera parecieran reflejar el deseo de instaurar *auténticas democracias*, es decir, democracias participativas orientadas a corregir las grandes injusticias sociales que vive la región. El presente artículo se plantea una reflexión acerca del sentido de este proceso y de las condiciones que podrían ayudar a su *apropiación* (es decir, que en estas sociedades comience a ser tema de reflexión y debate en distintas capas sociales —y no únicamente en élites intelectuales o políticas— la democracia y la necesidad de un orden más justo). Se añade a este panorama un evento histórico de grandes consecuencias para este despertar de una conciencia democrática en los pueblos latinoamericanos: En las sociedades occidentales —las mismas que en el siglo dieciocho crearon el proyecto del progreso y la idea de sociedades modernas republicanas y democráticas— se están agotando los valores ilustrados fundamentales de libertad y justicia que animaban dicho proyecto.

Para ser más concretos, destacados intelectuales han comenzado a sugerir la necesidad imperiosa de construir una narrativa distinta a la del progreso, una en la que el proyecto de la Ilustración luce como fracasado bajo una perspectiva *regresiva*, y en la que la democracia y sus valores no sólo se presentan como pertenecientes a una constelación conceptual que se está apagando, sino que los propios contornos de estas nociones ya no se muestran monolíticos y claros. En todo caso el devenir de la modernidad pareciera haber «dado lugar» (abrir espacio) a distintas e incluso inconmensurables concepciones de democracia y valores democráticos.

Por ello cabe preguntarse ¿qué relación habrá entre el debate sobre la democracia en las sociedades industrializadas de Occidente y el proyecto auténticamente democrático que pareciera estarse gestando en las raíces mismas del pueblo Latinoamericano? A primera vista estos parecieran ser dos procesos a contramarcha.

Tal vez estos cuestionamientos podamos resumirlos en las siguientes dos preguntas altamente relacionadas:

P1. *¿Cuáles son las condiciones que hacen posible que el discurso sobre la democracia en las culturas occidentales de hoy comience a percibirse como problemático, con fracturas y contradicciones?*

P2. *¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de la Democracia en América Latina?*

Ciertamente estas dos preguntas de corte kantiano no buscan indagar sobre las condiciones políticas, económicas o sociales, nacionales o internacionales, que podrían permitir que el diseño de una democracia auténticamente popular para América Latina tuviese una buena oportunidad de florecer. Más bien se orientan a investigar qué ha hecho posible que nos formulemos (repetimos, nos formulemos no solamente entre élites intelectuales sino también entre el llamado «pueblo») un tal proyecto como deseable. *¿Cómo hemos llegado a experimentar nuestra realidad de tal modo que sentimos que una transformación radical es perentoria - aunque el sentido de lo que llamamos una «auténtica democracia» (una democracia más justa y participativa) no esté ni remotamente claro para nosotros como pueblo en general?*

Siendo conscientes de la dificultad de estas preguntas, en este escrito tan sólo aspiramos a tratarlas desde la perspectiva restringida del autor, la cual podemos caracterizar como fundamentada en una concepción de la realidad que ve los fenómenos sociales como eventos que se hacen presentes siempre en un *trasfondo* dinámico. Dicho trasfondo no solamente los hace posibles sino que se constituye con ellos en una unidad. En este terreno la segunda pregunta (P2) se transforma así:

¿Cuál es el *trasfondo* en el que se manifiesta como problemática vital el deseo de construir una democracia más justa y participativa en América Latina?

Sin dar mayores explicaciones por el momento, diremos que desplegar este trasfondo no es otra cosa que *desplegar el devenir histórico del contexto cultural actual, gracias al cual experimentamos la realidad y deseamos*

transformarla del modo en que lo hacemos en el presente (presente en el que surge entonces como significativo el deseo de construir una «auténtica» democracia).

Pasa entonces a un primer plano de nuestra reflexión explicar qué entendemos por desplegar el devenir histórico de un contexto cultural. Por supuesto, un tal despliegue depende de nuestras suposiciones ontológicas y epistemológicas, pero no vamos a explayarnos en este sentido. Tan sólo clarificaremos brevemente la noción de historia que involucra ese despliegue, haciendo uso de algunas ideas de Alain Renaut presentadas en su libro titulado: *La era del individuo: Contribución a una historia de la subjetividad*. En este libro Renaut defiende una noción de historia que aunque está dirigida al campo de la historia de la filosofía, creemos es posible extenderla a los estudios históricos en general. Primeramente, para Renaut historia no debe confundirse con “historizar” o historiografía, cuyo objetivo es reconstruir tan fielmente como sea posible los sistemas filosóficos del pasado - o en los términos más generales que deseamos aquí expresar, reconstruir la cultura de una época.

Uno de los problemas que Renaut le ve a esta concepción de hacer historia es que tiende a desconectar radicalmente el pasado del presente, rompiendo la injerencia que el pasado tiene en la constitución dinámica y vibrante de nuestro presente. En el campo de la historia de la filosofía, los problemas filosóficos del presente, que comandan nuestra atención y preocupación, quedan entonces desconectados de las tradiciones filosóficas del pasado, restándole así la importancia vital que esas tradiciones tienen en nuestro pensamiento y acciones presentes!. Pero aceptada esta aclaratoria, aún no está definido lo que implica un estudio histórico no historiográfico. Por ejemplo, ¿cómo escapan estos estudios del llamado *presentismo*, es decir, cómo evita el historiador que al llevar al pasado nuestras preocupaciones presentes, no «distorsione» la esencia de ese pasado (bien sea de tradiciones filosóficas o de culturas en general), al ponerlo al servicio de nuestros intereses actuales? ¿Dónde queda la «objetividad» del historiador?

Pues bien, la ilusión objetivista ha sido ampliamente discutida y no es necesario en este corto escrito repetir estas discusiones. Simplemente la traemos a colación con el objeto de perfilar mejor la noción de historia que nos concierne. Ciertamente, el pasado no puede aproximarse sin ninguna presuposición. Y en general, ninguna cosa que distingamos como objeto de reflexión se nos presenta sin presupuestos, mejor dicho sin sedimentaciones históricas o *trasfondo*. Renaut expresa esta idea en los siguientes términos: «...el historiador, debido a que el mismo es un ser histórico, no puede escaparse de tener que ver el pasado desde el punto de vista de su propio presente históricamente determinado. Este acto de poner el pasado en perspectiva, lejos de ser criticado y rechazado como un acto de distorsión, constituye la condición fundamental de un estudio histórico.» (pag.xxiv).

Esta cita encierra dos puntos que son esenciales para nuestra reflexión. El primero es que, creemos que no es aventurado concluir que toda historia, finalmente, no puede ser sino una *historia del presente*, es decir una forma narrativa de ordenamiento y búsqueda de sentido a las problemáticas que nos preocupan, en las que el pasado es un *sedimento* (amorfo) que constituye nuestro presente y a la vez es estructurado por el presente mismo. Dicho de otro modo, estas problemáticas las articulamos haciendo uso del único material con el que contamos para ello, a saber, nuestro pasado, el cual no es otra cosa que experiencia vivida, sedimento amorfo pero siempre vivo y listo a ser actualizado. En este proceso hacemos el pasado presente en cada situación pero de una particular manera. Y esa particular manera revela no simplemente qué nos preocupa en una situación dada sino cómo concebimos y experimentamos la realidad en general.

El segundo punto esencial es un tanto el simétrico del primero. No es sólo que el pasado está determinado por el presente en términos de las problemáticas actuales que lo definen como tal. El presente está también determinado por el pasado porque, como lo dijimos, no podemos deshacernos de lo vivido, de la experiencia sedimentada (mas de ningún modo articulada) que nos catapulta y proyecta al porvenir. A esa experiencia vivida, que es a la vez nuestra sombra y sustancia existencial, tenemos que acudir continuamente para darle sentido al presente. Es por ello que somos *seres históricos*.

Ahora bien, aun cuando no seamos conscientes de nuestra constitución histórica, la misma hace su patética aparición cada vez que tenemos que dar cuenta de lo que *estamos siendo*. Y entonces sale a flote nuestra naturaleza innata de *historiadores*, pues ese dar cuenta no tiene otra forma que la de des-andar lo andado, des-devenir el devenir. Pero aquí hay que hacer una aclaratoria. El tener que dar cuenta en forma narrativa de una situación presente en la que estamos involucrados no es simplemente un truco discursivo para hacer inteligible nuestras acciones, dándoles un orden narrativo que ellas por si mismas no necesariamente poseen. De ser este el caso, no podríamos hablar de que somos seres históricamente constituidos. De lo que se trata es de que las acciones mismas que nos van identificando como lo que somos, tienen un carácter histórico en el siguiente sentido. Parafraseando a MacIntyre (1985) al respecto, diremos que las narrativas son vividas antes de ser contadas (p.212). Esta frase resume una argumentación previa del autor en la que intenta mostrarnos que la *conversación* en el sentido más amplio del término, encierra la forma de las transacciones humanas en general. En efecto, por una parte las conversaciones (en sentido restringido) tienen la forma de una obra dramática, con aperturas y cierres, con una trama, que puede encerrar subtramas, etc. (pag.211). Así mismo, la trama de una conversación la van tejiendo los actores de la misma. En ella se va contando –es decir, dando cuenta de– nuestras acciones, narrando la «obra» en la que hemos actuado y al mismo tiempo conjuntamente escrito con otros «actores-autores», a medida que se desenvolvía la misma. En suma, en nuestra conversación damos cuenta de nuestra experiencia narrando cómo fuimos siendo constituidos por dicha «obra» en la clase de «personajes» que somos, a través de diversas situaciones.

Sin embargo esta forma de interacción humana (restringida) que llamamos «conversación», se repite, como dice MacIntyre, en partidos de ajedrez, seminarios de filosofía, transacciones de negocios, etc. Es pues la forma de toda transacción humana.

Ampliando este planteamiento al caso de las culturas, diremos que estas no sólo dan cuenta de su devenir en forma narrativa sino que *se constituyen narrativamente*. Los grandes mitos y narrativas de la humanidad así lo atestiguan. Por consiguiente, la *conciencia histórica* de una cultura (es decir, el concebirnos como «actores-autores» pertenecientes a la gran obra «teatral» colectiva que nos ha constituido en lo que actualmente somos como pueblo) es esencial a la misma. El contexto histórico-cultural resulta el gran contexto que le da sentido a nuestra existencia. A este respecto, Taussig (1997) en referencia a un libro de educación básica titulado *Mi historia de mi país*, condensa una idea similar en los términos siguientes:

La Historia es como un espejo mágico en el que vemos reflejada la cara de nuestro pueblo en el pasado, el presente y el futuro....En nuestra juventud necesitamos adquirir conciencia de esta cara colectiva, de tal modo que este siempre con nosotros, dándonos así la oportunidad de crear y recrear nuestra existencia en el futuro. Fortalecer este sentido de pertenencia a nuestra historia y nuestro país, edifica hombres unidos por sus cordones umbilicales al proceso histórico que nos ha formado en todos los tiempos. (pag. 115).

A la luz de lo que acabamos de decir, las preguntas P1 y P2 formuladas al comienzo de esta reflexión, pueden interpretarse como una invitación a dar cuenta de nuestra constitución histórica, a nuestro modo de concebirnos y concebir el mundo. Para dar cuenta tenemos pues que des-andar y por tanto narrar la obra que hemos escrito y que *nos ha escrito*. Y este desandar tiene que partir por fuerza del presente y la “problematización” que, en el caso de estas reflexiones, hemos planteado en las dos mencionadas preguntas.

El des-andar que plasmaremos a continuación en una breve narrativa tomará como la característica básica de nuestro tiempo, la *pérdida* de la necesidad de mirarnos en el «espejo mágico» de la historia. Esta narrativa se inspira en el trabajo de varios filósofos contemporáneos (v.gr. filósofos tales como Charles Taylor, Alisdair MacIntyre, Jean Francois Lyotard, Martin Heidegger, Michele Foucault, entre otros) que han intentado caracterizar la condición actual de Occidente como fruto de una narrativa regresiva que tiene por raíces cercanas el llamado fracaso de la Ilustración.

Dentro de esta narrativa *regresiva* intentaremos mostrar cómo la forma de organización político social que celebra y encarna esa pérdida de conciencia histórica es ni mas ni menos que la misma *democracia*

liberal. Es pues la historia en cuestión, una narrativa de cómo hemos llegado a constituirnos en Occidente en *ciudadanos democráticos abhistóricos*. Finalmente, es una narrativa de cómo América Latina se ha integrado negativamente (*marginalmente*) en ese devenir. Según esta historia, el deseo de crear una auténtica democracia podría estar impulsándonos a reforzar, precisamente nuestra pérdida de sentido histórico y del afán de mirarnos en el «espejo histórico»

2. Problematicando el presente: la confusión del discurso democrático actual en Occidente

Retomemos las preguntas guías de nuestra reflexión. La primera pregunta problematiza la idea occidental contemporánea de democracia y los valores asociados a ella. Ciertamente hay muchas formas de expresar esta problematización. Una forma es la que se refleja en el debate académico y político que en los últimos años ha resurgido en Occidente en torno a temas tales como: individuo *versus* comunidad, democracia representativa *versus* democracia participativa, ética del derecho *versus* ética del bien, sociedad contractual (o procedimental) *versus* sociedad de pacto o convenio (en el sentido que Hume le asigna a «*convention*»²), etc. Hay dos concepciones sociales típicas ideales aparentemente opuestas –la *concepción liberal* y la *concepción comunitaria* de sociedad– que reúnen todas estas temáticas. Estos dos modelos sirven bien nuestros propósitos porque de ellos se desprenden dos formas distintas y hasta inconmensurables de entender la democracia. Veámoslas seguidamente.

2.1. LA CONCEPCIÓN LIBERAL DE DEMOCRACIA

Una sociedad *liberal democrática* es una asociación de individuos que se caracteriza porque el conjunto de principios, preceptos y reglas que rige las relaciones humanas en dicha asociación, se funda en que no existe ninguna concepción única de Bien universal, en que cada individuo nace libre e igual? y por tanto con ciertos derechos básicos fundamentales? y en que la asociación vale la pena instrumentalmente, pues logra poner al alcance del individuo recursos y posibilidades que por sí sólo no podría obtener para el logro de su proyecto personal de vida. El objetivo de esta asociación es fundamentalmente el de facilitar al máximo que cada forma de vida individual pueda realizarse libre y plenamente, sin permitir la imposición de ninguna concepción de vida a todo el colectivo. Para lograr este objetivo, ciertos principios? tales como el principio de igualdad de oportunidades, igualdad de acceso a los recursos básicos, igualdad de acceso a los cuerpos colectivos que toman decisiones? deben ser colectivamente aceptados y respetados. Esta forma de asociación social se llama democrática, no solo porque considera y trata a cada ciudadano como igual a cualquier otro (en los términos antes mencionados), sino además porque le permite que sea el ciudadano mismo el que se gobierne, bien a través de cuerpos representativos de la voluntad popular, elegidos mediante voto directo y libre, bien porque le facilita que participe directamente en la toma de decisiones de todo lo que le concierna y afecte en sus planes de vida.

Una noción central en esta forma de democracia, es la noción de *derecho*. Como bien lo dice Taylor (1995), la ética de una sociedad liberal es una ética del *derecho* más que del *bien*. Es por ello que en estas sociedades es el sistema de reglas y los procedimientos legales de toma de decisiones, el que predomina para resolver las situaciones conflictivas. De aquí que MacIntyre (1994, pag. 327) afirme que los abogados y no los filósofos son el clero del liberalismo: «La función de ese sistema es poner en vigor un orden en el que *la resolución de conflictos se realiza sin invocar una teoría global del bien humano*. Para alcanzar este fin, cualquier postura adoptada en los debates filosóficos de la jurisprudencia liberal puede ser, según la ocasión, invocada. Y la marca distintiva de un orden liberal es la referencia de conflictos para su resolución, no a esos debates, sino a los veredictos de su sistema legal. Los abogados.....». Pero a decir verdad, este modelo jurídico procedimental se puede tornar como el modelo de la sociedad en general (la sociedad estadounidense es un ejemplo de ello).

La ontología social básica de esta forma de democracia es lo que Carol Gould (1988) llama *individualismo abstracto* y que nosotros preferimos denominar ontología del *sujeto descomprometido*. El individuo es la entidad básica que constituye el mundo social. Se hace abstracción de las condiciones particulares, creencias morales, los aspectos culturales e históricos que constituyen la individualidad de cada ser humano y se le caracteriza más bien por medio de las propiedades universales que todo ser

humano posee y que son entonces las que definen su humanidad. Estas son: su libertad de escogencia y su racionalidad. Estos individuos son pues egos aislados, que existen independientemente unos de otros y sólo se relacionan entre si externamente. Debido a que el ámbito moral queda entonces restringido a la esfera de la vida privada de cada individuo, las relaciones entre individuos pasan a ser definidas en una esfera pública «neutral», donde los valores no juegan ningún papel. En este plano lo que busca protegerse es el derecho que cada individuo tiene de escoger libremente su curso de acción –con la única limitación de no impedir el derecho de otros a realizar también sus escogencias. Por tanto, la sociedad liberal individualista no puede imponer ninguna concepción particular de bien a sus miembros, pues estaría restringiendo precisamente el derecho fundamental del individuo a la libre escogencia de su modo de vida.

2.2. LA CONCEPCIÓN COMUNITARIA DE DEMOCRACIA

Introduzcamos ahora el segundo actor del debate, el llamado modelo de *democracia comunitaria*. Dibujaremos este modelo por contraste con el de la democracia liberal y en particular comparando los significados distintos que tiene en uno y otro pensamiento la noción de *autogobierno*. Esto no quiere decir que no haya elementos comunes. En ambos modelos, por ejemplo, son los ciudadanos los que se gobiernan libremente a si mismos y no un régimen que sin su consentimiento y control se erija y arrogue las funciones de gobierno de la sociedad.

Sin embargo, esta idea de *autogobierno* se interpreta de manera distinta en cada modelo, dependiendo de las suposiciones que se manejen con relación a la naturaleza de la realidad social. Para la democracia liberal, ya lo dijimos, el individuo es el átomo esencial y primario que antecede la formación de cualquier sociedad. Para la democracia comunitarista, el *contexto cultural* es lo primario y los individuos son constituidos por dicho contexto y en el se encuentran profundamente enraizados. No hay en esta ontología social tal cosa como un sujeto descomprometido, desenraizado cultural e históricamente. Autogobierno para la democracia comunitaria no significa entonces que cada individuo decida sus fines y concepción de vida, libre de cualquier restricción cultural, histórica o de cualquier otro tipo (concepto de *libertad negativa*). Tampoco significa, tomar en cuenta estas restricciones para luego aspirar a trascenderlas hacia horizontes exclusivamente personales. Significa mas bien reconocer la crucial participación de lo histórico-cultural en nuestra constitución y en nuestra determinación de forma de vida. Implica, por tanto identificarse con una comunidad histórica, sus valores y tradiciones para que, inspirados en ellos, los ciudadanos definan y regulen la vida en común, mediante planes que elaboren conjuntamente, con plena libertad de participación de todos en la definición de los fines trascendentes.

Pero hay algo más. Toda esta actividad participativa política debe ser por si misma altamente valorada por los ciudadanos y contribuir a ese sentido de pertenencia, a ese «algo» que va mas allá de mi individualidad y mi presente. Claro está, hay en este planteamiento ecos sospechosos de una especie de voluntad general que terminaría absorbiendo al individuo. Ciertamente, no se trata de anular la autonomía del individuo disolviéndolo en la comunidad, sino de que su autonomía se realice en ella.

En una sociedad democrática comunitaria, los individuos se sienten ligados en espíritu y de hecho a proyectos de la sociedad como un todo (y no simplemente a sus proyectos personales o grupales). Dicho en otros términos, la sociedad deja de ser vista como un mero instrumento para el logro de mis fines particulares o incluso grupales. Participar activamente en el gobierno de la comunidad pasa a ser considerado algo valioso en sí mismo. Pero al mismo tiempo el individuo realiza su autonomía con dicha participación.

Ahondemos en esta idea de autogobierno y la diferenciación que la misma sufre en los dos tipos de democracia que aquí estamos formulando. La noción Tayloriana de *bien inmediato* permite hacer la distinción. Aclaremos. Taylor (1995) llama bien común *convergente* a un bien cuya valoración como bien de ningún modo depende de que sea generado, sostenido o disfrutado colectivamente. Así, la seguridad colectiva que proporciona un estado a sus ciudadanos contra diversos peligros tales como asalto personal, o invasión de la propiedad privada, es un bien que, en cuanto tal, su valor (no económico) no depende de si lo suministra la comunidad a la que pertenezco o si yo mismo me lo suministro (por

ejemplo contratando los servicios de un guardaespaldas o de una compañía de vigilancia privada, según el caso). De igual modo en nada cambia mi disfrute de este bien si lo disfruto sólo o en compañía de la comunidad.

Por el contrario, un bien común *mediato* es un bien cuya valoración sí depende de si se genera, sostiene y disfruta colectivamente dicho bien. Asistir a una buena representación de Shakespeare en compañía de un ser querido, con el cual nos atan entre otros lazos el de compartir una pasión común por las obras del dramaturgo inglés, no es lo mismo que asistir sólo a esa misma representación. El disfrute estético que obtenemos conjuntamente (no cada uno por aparte) es lo que valoramos. Este disfrute compartido es el bien mediato, un bien mediado en este caso por la representación teatral.

Finalmente, un bien común *inmediato* es un bien *no mediado* generado, sostenido y disfrutado conjuntamente. Por ejemplo, tomemos el bien de la amistad. La amistad es un bien generado, sostenido y disfrutado directa (sin mediación) y conjuntamente por los dos individuos que conforman la relación de amistad.

En el modelo de democracia comunitaria que estamos definiendo en esta sección, lo esencial es que esta sea sentida como un *bien inmediato* que comparten todos sus miembros. Este bien es *el sentir que estamos ligados a los otros mediante una historia y un destino común que compartimos, donde el compartir en sí mismo es valioso*. Llamemos *patriotismo* a la identificación que cada uno de los miembros de esta sociedad siente en relación con los otros de estar embarcados en una empresa común, empresa que tiene una historia y un destino que compartimos, empresa que es la expresión común de nuestra dignidad respectiva, y donde el compartir esta experiencia es altamente valioso en sí mismo. En la medida en que esta empresa busca realizar el ideal de *autogobierno*³, podemos hablar de un *patriotismo democrático*. Dicho de otro modo, el *patriotismo democrático* es un sentimiento de que compartimos una lealtad y un amor colectivo a un conjunto histórico de instituciones que son, no solamente la realización de nuestra libertad y nuestra dignidad de autogobernantes sino también la defensa de las mismas.

Hay otra forma de expresar el *espíritu* de una democracia comunitaria que no hace uso de la idea de patriotismo sino de *religión civil*. Al respecto, Cortina (1995) dice, citando a S. Giner: «La religión del ciudadano puede entenderse como...un proceso de *sacralización* de rasgos de la vida comunitaria, que se plasma en rituales públicos, liturgias cívicas o políticas, para conferir poder a una colectividad y reforzar su identidad, atribuyéndole trascendencia al *dotar de carga numinosa a sus símbolos y de carga épica a su historia*.» (pag.141, énfasis añadido).

Esto querría decir que el alto valor que representa un bien colectivo *inmediato*, valor que tiene fuerza para mover masas, no se da aisladamente sino en el contexto de significado o narrativa que el pueblo mismo va constituyendo en el proceso de sacralización y de atribuirle carga numinosa y épica a su devenir histórico.

Es precisamente este proceso el que no puede florecer en una democracia liberal. Esta dificultad se refleja, por ejemplo, en su noción de autogobierno como *bien colectivo convergente*. Ante todo, y como ya dijimos, se trata de que cada individuo tenga la libertad de gobernar su vida según su parecer. El Estado es simplemente un sirviente de estos intereses, un administrador de los bienes convergentes colectivos, y un protector de los derechos individuales y de la igualdad. En este sentido, el autogobierno puede darse de dos modos no excluyentes. Uno es a través de elegir cuerpos representativos de los ciudadanos, cuerpos cuya misión es servir los intereses de sus electores. Los ciudadanos controlan estos cuerpos a través del voto revocatorio mediante el cual pueden disolverlos y llamar a la formación de nuevos cuerpos de representantes. Igualmente, el ciudadano mismo puede hacer uso de las instituciones, particularmente las de justicia, para hacer valer sus derechos.

El otro modo es a través de la participación directa en la toma de decisiones. Nuevamente, esta posibilidad esta cargada de un tinte instrumental que impide el florecimiento de un *patriotismo* o una *religión civil*. Se participa para poder afectar favorablemente las decisiones colectivas a mis intereses personales. No es la participación para construir una comunidad democrática lo que se busca ni lo que se valora en sí misma.

2.3. DEMOCRACIA LIBERAL Y DEMOCRACIA COMUNITARIA: ¿DOS CONCEPCIONES INCONMENSURABLES?⁴

De los dos modelos de democracia que acabamos de dibujar, resulta claro que no hay tal cosa como *los* valores democráticos o *la* ciudadanía democrática. Lo que hay es distintas concepciones de democracia las cuales a su vez están fundamentadas en distintas suposiciones ontológicas acerca de la realidad social y del individuo, y hacen uso de nociones similares pero con distintos significados (v.gr. autonomía). Esto ha hecho que el debate académico y político que se ha dado entre estas dos concepciones en los autodenominados países desarrollados, desemboque en posturas que aparentemente son inconmensurables. Ejemplifiquemos. Comencemos con la acusación fundamental que le lanzan los democrático comunitaristas a la democracia liberal de ser lógicamente inconsistente. He aquí los argumentos.

El principio de *neutralidad eudemónica*, a saber, que la sociedad no debe aceptar colectivamente ninguna concepción suprema de Bien o de la vida buena que la rijan como un todo, sino que debe permanecer neutra en esta materia, conduce a una situación paradójica. En efecto. Toda sociedad para que pueda funcionar requiere un cierto grado de identificación colectiva de sus miembros con dicha sociedad. Se requiere, como diría Rousseau de una religión del ciudadano para que la *politeia* pueda funcionar (Cortina, 1995, pag.140). En el caso de la sociedad liberal democrática, una religión del ciudadano difícilmente puede florecer coherentemente por la contradicción en la que tienen que vivir sus ciudadanos. Por un lado, como es obvio, todos sus miembros aspiran a que la sociedad liberal «funcione», es decir que sus instituciones promuevan y protejan esa particular forma de vida buena que es la vida liberal. Esto obviamente contradice el principio de neutralidad eudemónica y por tanto el de igualdad (pues la sociedad liberal le está dando preferencia a un modo de vida sobre los demás, los cuales, sin embargo, tienen igual derecho). La paradoja que surge es entonces la de un colectivo que quiere realizar un modo de vida tal que sus principios le imponen un comportamiento que debe ir exactamente en contra de promover ese (o cualquier otro) modo de vida colectivo. En otras palabras, no debe haber una identificación de los ciudadanos con la concepción liberal de vida buena, no debe haber religión ciudadana liberal! Pero si no hay identificación profunda con la comunidad, difícilmente puede tenerse en alta estima el trabajo por el colectivo. De estos planteamientos se derivan toda una serie de consecuencias vivenciales. Así, cada ciudadano termina siendo empujado hacia la persecución única y exclusiva de sus propios fines. Igualmente, entre menos ligado se siente el ciudadano con los demás en una empresa común, más dificultad tiene para asociarse en trabajos que vayan en pro de la sociedad como un todo. De este modo se van atrofiando, por así decirlo, sus capacidades de relacionarse con otros en términos que no sean los meramente instrumentales. Se va debilitando poco a poco entonces esta empresa colectiva que busca realizar el ideal liberal. En resumen, para que pueda funcionar este modelo de democracia liberal sería necesario eliminar el principio de neutralidad eudemónica y aceptar la necesidad de reconocer la definición y orientación colectiva de una concepción de la vida buena. Sin embargo, aceptar estos cambios es problemático debido a la concepción atomista y descomprometida del ser humano que sustenta el modelo. Habría que cambiar tal concepción por una en la que el ser humano sea concebido como sujeto comprometido, en la que tengan cabida los bienes colectivos inmediatos y no únicamente los convergentes. Pero por supuesto, un defensor del modelo liberal podría responder a este ataque diciendo: «la individualidad es el valor supremo y yo no estoy dispuesto a aceptar la imposición de un supuesto bien colectivo que este por encima de mi libertad individual. Después de todo una sociedad liberal madura no exige mucho de sus miembros para poder funcionar. Lo importante es que suministre los bienes comunes requeridos y vele porque la variedad de modos de vida que albergue en su seno pueda florecer sin mayores trabas».

Un defensor de la democracia liberal también podría responder afirmando que hay democracias liberales como la de los Estados Unidos que muestran que si es posible tener niveles de solidaridad aun en sociedades con un exacerbado individualismo, y donde el ciudadano ve al aparato del estado como un adversario al que por vía del derecho y los procedimientos legales hay que manipular y forzar a servir a los intereses particulares de cada quien. Sin embargo, el bien común que los ciudadanos norteamericanos están dispuestos solidariamente a defender es el gobierno de la ley y el derecho. A este respecto Taylor (1995) afirma que el caso de Watergate es un ejemplo de esta manifestación solidaria

del pueblo en defensa de sus instituciones. Esta respuesta del pueblo no puede explicarse únicamente en términos individualistas e instrumentales.

El debate puede continuar tratando de mostrar que esta solidaridad no es realmente una manifestación de un bien colectivo inmediato, sino una forma de consenso. Lo que sucede, diría un demócrata comunitarista, es que hay una confusión con la noción de bien. En sentido amplio es cualquier cosa valiosa que busquemos obtener. En un sentido más restringido es una forma de vida (buena) que se valora altamente.

Por razones de espacio no podemos seguir desplegando este debate. Baste con mencionar que en el se detectan diversos problemas no solo de inconmensurabilidad ontológica entre estos dos modelos de democracia sino de confusión de conceptos y de niveles en la discusión. Por ejemplo, el debate mezcla el nivel del modelo ideal y sus supuestos ontológicos con el nivel empírico de las formas concretas en que se ha dado la democracia liberal, o con la posición política que uno quisiera defender⁵.

Lo que en síntesis nos interesa afirmar con esta muestra del debate, es que el discurso sobre la democracia moderna en las sociedades que la inventaron revela confusiones, inconmensurabilidades, pluralidad de interpretaciones y problematizaciones, todo lo cual nos indica que es necesario aclarar lo que se entiende por ciudadanía democrática y valores democráticos. Más aún, lo que la pregunta P1 que guía nuestra reflexión demanda, es investigar no sólo qué condiciona esta confusión en el discurso democrático sino, cuáles son las condiciones que hacen posible que el discurso y la praxis democráticas se perciban hoy día como problemáticas. Dichas condiciones suministran un piso interpretativo en el que adquiere pleno sentido, entre otras cosas, la percibida inconmensurabilidad entre los dos modelos de democracia arriba bosquejados.

3. El ocaso de la narrativa del progreso y el amanecer de las narrativas regresivas

¿Cómo ha llegado a ser este estado de cosas? A continuación dibujamos dos interpretaciones del significado del pensamiento democrático moderno. En la primera de ellas el pensamiento democrático comunitario representado por nuestro modelo homónimo se insinúa como portador de las semillas de un actitud proclive a recuperar el afán por verse en el *espejo mágico* de la historia. En esta interpretación, la discusión sobre la democracia resulta ser uno de los varios escenarios (otros son: la discusión sobre la justicia, la discusión sobre la moral, la discusión sobre el sentido de la filosofía moderna, la discusión sobre la tecnología, la discusión sobre la educación, etc.) en el que este esfuerzo de recuperación de la memoria histórica, o equivalentemente, el posible anuncio de un nuevo amanecer epocal, se manifiesta. Paralelamente, el pensamiento democrático liberal dibujado en nuestro modelo, representaría una de las manifestaciones de consolidación y posible agotamiento del orden epocal que estaría feneciendo y el cual estaría siendo presidido por anuncios de un nuevo orden (anuncios como los que tal vez el pensamiento democrático comunitario representa). En la segunda interpretación, tanto el pensamiento democrático liberal como el comunitario no serían otra cosa que formas de gobierno a tono con el orden instrumental dominante del presente. Básicamente lo que se muestra es que al fracaso del proyecto de la Ilustración le ha seguido la constitución de un orden postmoderno dominado por una visión *desfundamentada* del mundo (a ser explicada más adelante). Sin embargo, el eco de varios de los conceptos que conformaron la constelación de la Modernidad por ejemplo libertad, autonomía, justicia, democracia aún permanecen vibrando en la actualidad, aunque *desfundamentados*, y contribuyen a generar la confusión en el debate que hemos resumido en la sección anterior (confusión que parece manifestarse en forma de inconmensurabilidades en todos los ordenes de la vida actual).

3.1. EL PROYECTO DE LA ILUSTRACIÓN

En el siglo dieciocho, comienza a escucharse en Europa el grito de liberación del dominio de la iglesia, se siente la fuerza de la voluntad de autonomía, y se oye por doquier la afirmación de que la dignidad de la naturaleza humana radica en ser libre para gobernarse por sí mismo de acuerdo a los designios de la razón universal⁶. Estas y otras nociones iban conformando una constelación que anunciaba una revolución epocal. El corazón de esta revolución era una nueva actitud ante el mundo que se sintetizaba en una noción de libertad con dos caras. Una cara era la de la liberación *de* las

restricciones de la tradición y en general del orden deísta cristiano de la época anterior. La otra cara correspondía a la liberación creativa, liberación *hacia* el invento de un nuevo orden social.

Sin embargo, esta revolución no tenía como fondo o sedimento histórico únicamente el orden de la época anterior (el cual podía percibirse guardando una relación dialéctica con este). También épocas anteriores ejercían su influencia en la problemática del siglo dieciocho. Por ejemplo, se escuchaban los ecos de la Grecia antigua y en particular el eco de la concepción aristotélica de *polis*, aunque por supuesto adaptados y reinterpretados de acuerdo a la problemática liberadora dieciochesca. Recordemos que para Aristóteles (ver Taylor, 1995), el fundamento de la polis era la cuestión *práctica*, a saber, la construcción del espacio para que los ciudadanos pudiesen desarrollar una vida dirigida por la *fronésis*⁷. El ejercicio más perfecto de la *fronésis* era la aplicación de esta virtud deliberativa al *bien común*. A su vez, esto requería del ciudadano participación en el gobierno de su comunidad. Esta participación en el co-gobierno de la polis podía entenderse como un medio para desarrollar la virtud de la *fronésis* y un fin en sí mismo. Una comunidad con estas características es lo que se denomina *polis*.

Observemos seguidamente la influencia de estos ecos en el pensamiento ilustrado. Para éste el ejercicio de la autonomía ¿o equivalentemente el de la libertad? es un ejercicio de la razón práctica (concepto que lleva ecos de *fronésis*). Y esta, en el sentido kantiano, no se ejerce aisladamente sino en relación con el otro, como claramente lo expresa el imperativo categórico. Idealmente, entonces, una comunidad de seres racionales autónomos, sería una comunidad democrática participativa en la medida que cada ciudadano se autolegisla como legislador universal (la norma que guía su acción debe tener validez universal (para todos los seres racionales). Esta forma de «democracia», observemos, no requiere necesariamente de cuerpos legislativos o de co-gobierno. El ciudadano estaría participando individualmente en el gobierno de la comunidad, animado por un sentimiento colectivo fundado en la razón universal (pero para lo cual es necesario ser educado en dicha práctica).

3.2. EL FRACASO DEL PROYECTO DE LA ILUSTRACIÓN, EL FIN DE LA MODERNIDAD, Y EL NACIMIENTO DE LA POSTMODERNIDAD⁸

¿En qué consistió el fracaso del proyecto de la ilustración? Hay dos niveles, por lo menos, en los que se puede examinar esta problemática. Un nivel es el proyecto político. Occidente terminó construyendo sociedades egocéntricas, donde autonomía significa dejar que cada individuo pueda definir su vida y sus acciones según sus propios intereses y preferencias. ¿Cómo pudo ser esto posible? Más adelante lo veremos. Por ahora hay un nivel más profundo del fracaso que deseamos registrar. El nuevo orden epocal implicaba a la vez un cambio y una continuidad en relación con ordenes epocales anteriores. Era un cambio porque el orden anterior era un orden deísta mientras que el que animaba la modernidad iba a estar fundado en la Razón universal. Por otra parte, el proyecto de la ilustración era una continuación de otros ordenes en el sentido de que la concepción del mundo que promovía seguía siendo *metafísica*: lo sensible es entendido y desplegado en términos de lo suprasensible.

El fracaso consistió en que este nuevo orden metafísico no sólo no arraigó —y con él la gran empresa metafísica iniciada con Platón— sino que terminó de abrirle paso a lo que Heidegger ha llamado una *inversión de la metafísica* (Heidegger, 1952). La metafísica piensa a los seres como unidades con relación a un trasfondo misterioso, suprasensible. El afán metafísico consiste en tratar de exponer y articular permanentemente el trasfondo que le brinda unidad a las cosas. En cada época de la historia de occidente desde Platón hasta la modernidad, el afán metafísico de articular permanentemente el trasfondo había llevado a sucesivos intentos que tarde o temprano fracasaban (v.gr., Logos Ontico, Dios, la Razón etc.). Sin embargo, el afán metafísico siempre subsistió a estos fracasos y era el motor del siguiente intento. Pero el fracaso de la modernidad tuvo un giro particular. Consistió este giro en que le fue abriendo paso a un nuevo afán y a un nuevo orden. Este orden Heidegger lo ha denominado el *encuadre* y el afán que le acompaña podemos llamarlo *afán tecnológico*. Es un afán por revelar toda cosa como *desfundamentada*, es decir, como sustentándose por sí misma. Ahora el *fundamento*, lo suprasensible, pasa a ser explicado como un producto emergente de lo sensible (es decir, se invierte la metafísica). Por ejemplo, la vida es simplemente el producto emergente de una cierta organización de la materia. El trasfondo entonces desaparece, se oculta. Y caemos en el olvido del mismo y de su devenir histórico,

pues el presente se explica en términos de sí mismo. En suma, hay una pérdida de la memoria histórica. Aclaremos.

Cuando todo es objeto de explicación en sus propios términos, entonces las cosas pierden la fuerza del trasfondo en el que ellas se dieron y en las que tienen sentido pleno. Pretendemos entonces traducirlas a una especie de lenguaje neutro, descontextualizado, abstracto. Por ejemplo, instituciones y palabras claves como democracia, autonomía, libertad que tenían un significado en la modernidad, y que eran capaces de comandar la voluntad colectiva, ahora nos llegan sin fuerza (ya no comandan nuestra voluntad) y sin sentido al presente, al estar desprovistas de la constelación a la que pertenecieron alguna vez. Al ser liberadas de su contexto primario pueden ser usadas y dispuestas de diferentes modos. Entre más descontextualizadas y abstraídas de su contexto sean, más se vuelven formulas vacías de contenido que pueden ser llenadas de acuerdo a conveniencia. El hombre mismo es concebido como ser constituido sin trasfondo, es decir sin tradición, sin historia, una especie de ente abstracto encerrado independientemente en sí mismo (una especie de *monada*. Ver Renaut 1997, Parte II), un yo que no es más que una «percha» sobre la cual se cuelgan «roles» que se quitan y ponen a discreción (MacIntyre, 1985, pag. 32). Siguiendo a Taylor (1989), esta concepción de sujeto la hemos denominado *sujeto descomprometido*.

3.3. DEMOCRACIA EN LA ÉPOCA DEL ENCUADRE

¿Qué forma política podría «celebrar» el *encuadre* y la concepción descomprometida que le acompaña? Con la inversión de la metafísica el hombre ya no se concibe como perteneciente a un orden trascendente, misterioso, el cual ordena su existencia. La pregunta moral, la pregunta por ¿qué debo hacer? no se formula más en términos del trasfondo y con el ánimo de armonizar mi acción con el. En un mundo así, no hay una «corte superior» a la cual acudir para indagar sobre los principios de justicia y ordenamiento social en general. Debe entonces el hombre mismo construirlos, y las concepciones de vida buena debe cada individuo escogerlas por sí mismo. Como dice Sandel (1995), «donde ni la naturaleza ni el cosmos suplen ya un orden significativo que debe ser comprendido, recae entonces sobre los hombres construir un orden significativo.» (pag.175). Pero un universo vacío de significado no implica necesariamente un mundo sin principios reguladores. Simplemente lo que quiere decir es que estos principios ya no tienen que estar atados a ningún orden que no sea construcción del hombre mismo. El proyecto de la ilustración trató de hacer este trabajo pero fundamentándolo en la Razón universal. Sin embargo, con el fracaso del proyecto, y el surgimiento de la época de la *desfundamentación*, la pregunta entonces es: ¿sobre qué basamos estos principios? La respuesta histórica ha sido: en un proceso constituyente democrático en el que todos los ciudadanos tengan igual derecho a participar y a opinar en la constitución del conjunto de principios preceptos y reglas que regirán las relaciones humanas, *en una sociedad que busca proteger la libertad de cada individuo de definir sus fines y valores, y de facilitar por igual, hasta donde sea posible, su realización*. Una respuesta filosófica ha sido: sobre el proceso de comunicación misma. Dicho de otro modo: sobre una ética comunicativa (Habermas, 1990) o de la argumentación, la cual debe proporcionar los procedimientos que garanticen que todos los afectados serán tomados en cuenta y podrán participar en igualdad de condiciones en los debates donde se acuerden los principios que rigen la sociedad. En la respuesta filosófica surge entonces un modo de democracia participativa habermasiana, guiada por los principios fundamentales de la comunicación, la cual parece reconciliar de algún modo el valor del individualismo con el de comunidad. Pero este tema queda fuera de nuestro alcance en este escrito.

En la respuesta histórica, el *derecho* se ha constituido en una especie de faro orientador negativo de la acción del hombre. Ante la pregunta ¿qué debo hacer? la respuesta es: lo que quiera, lo que me parezca, siempre y cuando no viole el *derecho* de otro a hacer lo mismo. ¿Cómo se establece el derecho? A través de procesos de debate parlamentario (que se acercan un poco a los procesos que describe la ética de la argumentación Habermasiana). ¿Cómo se defienden los derechos? A través de procedimientos jurídicos. Llegamos así a una *sociedad procedimental o legalista*. Las relaciones humanas entonces se reducen a una cuestión jurídico-estratégica. En cuanto el otro es un sujeto igual a mí, que tiene iguales derechos que yo, la relación con el otro va a ser básicamente determinada por consideraciones de si el otro puede

facilitar o bloquear mi acción. En este último caso, el sistema legal adquiere importancia estratégica fundamental. El tipo de democracia que parece entonces encajar con el «encuadre» es la *procedimental* (Taylor 1995), o en términos de nuestros modelos, la democracia liberal.

Hasta aquí esta narrativa de fin de la modernidad y el surgimiento de la época del *encuadre* y de las formas democráticas más acordes con este orden. Ahora tenemos que atender la pregunta P2, relacionada con las condiciones de posibilidad de la democracia en América Latina. ¿Qué nos dice la narrativa regresiva que acabamos de contar en relación con la pregunta P2?

4. América Latina en el contexto de la narrativa regresiva: ¿qué sentido tiene un proyecto de “auténtica” democracia en la región?

Ante todo, intentemos situar a América Latina en el contexto de esta narrativa para entender su presente y así entender el sentido del proyecto de constituir una democracia participativa. Lo que diremos es que la situación histórica de América Latina en el presente es la de una sociedad cuya *esencia* (aquello que la hace América Latina y no África, aunque ese algo no tenga que ser fijo o estático) es ser *paradoja*. Expliquemos⁹. El grito de autonomía que inicia la configuración del proyecto ilustrador es escuchado en América Latina tan solo por un breve periodo, que se inicia con la liberación del orden deista monárquico, para proceder luego a entregarse a la esclavitud de los «productos» y dictámenes que el nuevo orden europeo comenzaba a generar. Modernidad no fue ni es entendida en nuestras tierras como el llamado a *inventar* un nuevo orden social fundado en la razón universal. Mucho menos fue captado el *espíritu de modernidad* que animaba este llamado y el cual, en resumen, es esencialmente *una actitud de liberación de cualquier forma de ser no autónoma*. Lo que entendimos fue que hay que transplantar y copiar los «productos» que las culturas europeas orientadas por dicho orden van generando. Ciertamente, nada puede ser más contrario al espíritu moderno. Es ni más ni menos que pretender ser *moderno siendo antimoderno*. Pero esta no resulta ser la única paradoja que nos constituye. Hay una segunda que en cierta forma se deriva de la primera. Nos referimos a que comenzamos a vivir una especie de *postmodernidad adelantada* antes de haber sido siquiera modernos. La razón de esto es la siguiente. Para que estos «productos» (v.gr. discursos, ideologías, instituciones, valores, etc.) de las culturas europeas modernas pudiesen tener sentido pleno y «funcionaran» en nuestro ambiente, era necesario tener también el *humus*, el contexto cultural que los nutria y animaba. Este *humus*, por razones obvias no podía ser importado porque es el sedimento cultural de Europa, lo que la constituye históricamente. Por otra parte las colonias hispanas en América, siguiendo el ejemplo de Europa fueron desechando el viejo orden europeo, pero como ya dijimos, no lograron inventar un nuevo orden social, es decir no lograron *modernizarse*. Al no poder contar tampoco con el contexto cultural de las grandes civilizaciones americanas que destruyeron los conquistadores, las colonias quedaron sumergidas en un limbo epocal, una especie de condición histórica *desfundamentada*. Procedimos, inicialmente a interpretar los «productos» de la modernidad en las ruinas y vestigios de los contextos europeo de la premodernidad y de las culturas americanas aborígenes y las africanas (que de todos modos nunca pudieron expresarse y por ende no constituyeron un verdadero contexto cultural). Pero luego, gradualmente «los productos» fueron más y más interpretados como cosas en sí mismas, como instrumentos flexibles que servían variados propósitos del grupo dominante de turno. En suma, experimentamos antes que los europeos, y quizás de manera extrema lo que significa vivir un mundo desfundamentado.

Nuestra historia paradójica no termina aún con esto. Ahora que se hace cada vez más evidente que la modernidad está terminando en Occidente, entonces la fuente de copia y trasplantes se está desvaneciendo. Nos estamos quedando sin punto de referencia. La época postmoderna está promoviendo el multiculturalismo, el cual, a primera vista parece estar diciendo: «dejad que las culturas del mundo se expresen libremente.» Una sociedad cuya capacidad generadora de cultura ha estado en desuso por tanto tiempo no puede responder fácilmente a este llamado, entre otras cosas porque tendríamos que tener claridad con respecto a preguntas tales como: ¿Quiénes somos? ¿Qué queremos? ¿Qué nos identifica como pueblo?

Entonces ¿qué hacer? Una posibilidad es acudir a lo poco que parezca sonarnos como propio y que tenga una cierta fuerza para impulsarnos hacia adelante como pueblo. Tal vez el pensamiento

Bolivariano, el de José Martí y otros «ilustrados» de América Latina tenga esa fuerza y por ello se explique el que tiene visos de renacer en nuestro medio.

En relación con nuestra pregunta P2 lo anterior querría decir que el fin de la modernidad está creando condiciones de posibilidad para que recuperemos nuestra capacidad de generar nuestra propia cultura, y hacer tema de la reconstitución política de nuestra sociedad. ¿Será entonces que el fin de la modernidad nos abre la posibilidad de volver a mirarnos en el espejo de la historia, entender nuestra condición de ser *paradoja*, y de este modo emprender con conciencia la tarea frustrada (desde hace siglos) de constituirnos en un “nosotros”? ¿Logrará el pensamiento bolivariano, por ejemplo en Venezuela, catalizar este proceso?

Creemos que no. Recordemos que, claramente este pensamiento estaba animado por el espíritu ilustrado creador de la modernidad. Lo primero que tendríamos que hacer es entonces entender esto y además entender la necesidad de *apropiarnos históricamente* ese pensamiento, es decir *buscarle su sentido en el presente*. De lo contrario, seríamos presa de la quimera de querer resucitar una Venezuela históricamente ya pasada.

Claro está, se nos abre otra opción: la de continuar copiando a las culturas europeas, ahora bajo el emblema del neo-liberalismo y la globalización. Pero, nuevamente, aquí está encerrado un modo paradójico de existencia. Pues las sociedades que impulsan el neo-liberalismo y la globalización tienen por trasfondo histórico el haber vivido la modernidad y el estar en el tránsito hacia su desvanecimiento. Bajo estas condiciones, querer copiarles, sin haber vivido la modernidad (o sin estar claros cómo la hemos vivido), es vivir un sin sentido, es pretender hacer parte de un algo que no comprendemos históricamente.

Luego las opciones que nuestras reflexiones nos abren en definitiva son: continuar viviendo este modo de existencia inauténtica, paradójica, o enfrentar esta condición histórica, esta especie de círculo vicioso o trampa en la que nos encontramos atrapados y entonces abocarnos a tratar de entender a fondo cómo hemos llegado a constituirnos de tal modo. Esto no es otra cosa que entender cuál es la naturaleza de la trampa en que estamos. El gran horizonte que entonces guiaría nuestro futuro sería el de intentar liberarnos de la trampa, que equivale a recuperar el afán por vernos en el espejo de la historia. El tipo de sociedad que emerja de este esfuerzo es obviamente desconocido, porque la misma se va a ir revelando en el espejo al ir mirándonos. Mas no es esta una empresa desorientada. Por el contrario, estará firmemente guiada por esta necesidad de volver a vernos en el espejo histórico. No se trata tampoco de paralizarnos hasta que los filósofos y pensadores en general determinen la naturaleza de la trampa. Irremediablemente tenemos que seguir viviendo. De lo que se trata es de comenzar a vivir con una nueva actitud, la actitud de que estamos en una trampa (o paradoja) históricamente constituida y que por tanto nuestras acciones, nuestros golpes contra las paredes de la trampa, nuestras frustraciones, deben ser vistas como eventos que desplieguen información vital para entender nuestro presente.

Quizás entonces el deseo de los pueblos latinoamericanos de construir sociedades más justas y participativas deba entenderse no como el deseo de revivir el proyecto modernizador de los libertadores de América, ni tampoco el de continuar copiando a Occidente (ahora hipnotizados con el «cuento» del multiculturalismo y la globalización), *sino como el de la necesidad urgente de reconstituirmos históricamente*¹⁰.

Referencias

Cortina, A. (1995). *Ética sin moral*. Tecnos, Madrid.

Fuenmayor A. y Fuenmayor, R. (1999). Researching-Acting-Reflecting On

Public Health Services in Venezuela.II. Community Action and Critique. *SPAR*, Vol.12, No.1.

Fuenmayor, R. (1997). The Historical Meaning of Present Systems Thinking.

Syst. Res. Behav. Sci. Vol. 14, No. 4. pp. 235-248.

Gould, C. (1988). *Rethinking Democracy*. Cambridge University Press, Cambridge.

Habermas (1990), *Moral Consciouness and Communicative Action*.

Cambridge, MA, MIT Press.

Heidegger, M. (1952). The word of Nietzsche: "God is dead." In *The Question Concerning Technology and Other Essays* (1997), Harper & Row, N.Y.

Husserl, E. (1970). *The crisis of European sciences and trascendental pbenomenology*. North Western University Press.

MacIntyre, A. (1985). *After Virtue*. Duckworth, London.

MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice? Which rationality?* Duckworth, London.

Renaut, A. (1997). *The Era of the Individual*, Princeton University Press, N.J.

Sandel, M. J. (1995). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press.

Taussig, M. (1997). *The Magic of the State*. Routledge , N.Y.

Taylor, C. C. W. (1995). Politics, in *The Cambridge Companion to Aristotle*, edited by Jonathan Barnes, Cambridge University Press.

Taylor, C. (1995). *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge.

Taylor, C. (1989). *Sources of the Self*. Harvard University Press, Cambridge.

* Profesor Titular del Centro de Investigaciones en Sistemología Interpretativa (CSI), Facultad de Ingeniería, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.

1 En efecto, esta concepción historiográfica de la historia de la filosofía podría ser uno de los mayores contribuyentes al difundido prejuicio de que la filosofía es un mero ejercicio intelectual, o un trabajo de curador de museo de las ideas que no tiene mayor relevancia practica en el presente.

2 : ...if by *convention* be meant a sense of common interest, which sense each man feels in his own breast, which he observes in his fellows, and which carries him, in concurrence with others, *into a general plan or system of actions which tend to public utility*, it must be owned that, in this sense, justice arises from human conventions...Thus two men pull the oars of a boat, by common convention, for common interest, without any promise or contract... (An Inquiry Concerning the principles of Morals...*Essays and Treatises on Several Subjects*, p.474; cursivas añadidas).

3 Por supuesto, el ideal podría ser otro, lo cual implica que la idea de patriotismo no está ni fáctica ni lógicamente necesariamente ligada con la idea de autogobierno (por ejemplo, puede haber patriotismo en sociedades con gobiernos fascistas o despóticos).

4 El debate que ejemplificaremos a continuación se ha inspirado en los trabajos de MacIntyre (1988), Taylor (1995), y Cortina (1995) entre otros.

5 Para un examen a fondo de esta confusión de niveles en el debate entre liberales y comunitaristas ver Taylor (1995).

6 A decir verdad el grito revolucionario por la libertad y la autonomía no fue lanzado únicamente por el racionalismo ilustrado. El *romanticismo* también jugo un papel vital en esta «revolución» pues pedía absoluta libertad para crear un nuevo hombre, una nueva humanidad, mientras que el racionalismo de los ilustrados (v.gr. Kant) encausaba de antemano la gesta liberadora por los caminos de la razón universal.. La tensión entre estos dos movimientos liberadores de la tradición fue determinante en el moldeamiento de la modernidad. Ninguno de los dos logró arraigarse, pero su tensión le abrió el espacio al dominio de la razón instrumental, el individualismo y finalmente la fragmentación del siglo XX. En relación con el importante papel del romanticismo en la modernidad, ver Taylor (1989).

7 *Inteligencia práctica*, donde inteligencia significa buena deliberación acerca de la vida buena y las acciones que correctamente conduzcan a ella.

8 Esta sección se ha beneficiado de la lectura de Fuenmayor (1997).

9 Para el desarrollo de esta sección nos hemos inspirado fundamentalmente en Fuenmayor y Fuenmayor (1999).

10 a forma de abordar esta y la anterior tarea nos parece similar al método de investigación histórica que propone Husserl (1970) en «Reflection on the method of our historical manner of investigation» un extracto que gentilmente me ha hecho

llegar mi colega el profesor Jorge Dávila. En dicho escrito, Husserl está preocupado con la crisis de las ciencias europeas y en particular con el problema de discernir el sentido de la filosofía en el presente. Dicho de otro modo, Husserl está preocupado por discernir la tarea histórica que la filosofía (de su tiempo) pueda reconocer como *auténticamente propia*. Y esto, según él, sólo puede lograrse mediante un entendimiento crítico de la unidad total de nuestra historia, la historia que nos ha constituido en el presente. Sólo sobre esta base histórica, podemos identificar cuál es la auténtica tarea de la filosofía en el presente.

La búsqueda compulsiva del significado y el riesgo de proyección: paranoia y psicoanálisis

Prof. Daniel Ramos Queiroz †

Resumen:

El siguiente artículo es un análisis de las categorías de proyección y transferencia en Freud, a partir de su análisis del libro *Memoirs of my nervous illness* de Daniel P. Schreber. Se investiga si en el caso de Freud, su análisis del libro de Schreber es una manera de analizar su propia paranoia, producto de una homosexualidad latente. En consecuencia, el objetivo de este artículo es dilucidar si la “dimensión transferencial” del análisis de Freud sobre Schreber tiene el carácter de una proyección o no.

Palabras claves: Transferencia, proyección, paranoia, homosexualidad latente.

***"The Compulsive Quest for Meaning despite the Risk of
Projection: Paranoia and Psychoanalysis"***

Prof. Daniel Ramos Queiroz †

Abstract:

The goal of this article is to analyze the categories of projection and transference in Freud, using his analysis of the book 'Memoires of my nervous illness' by Daniel P. Schreber. The author's question is if, in the case of Freud, his analysis of Schreber's book is a way to analyze his own paranoia, as a product of a latent homosexuality. Therefore, the objective of this article is to clear if the "transferential dimension" of Freud's analysis of Schreber's book has the character of a projection or not.

Key words: Transference, projection, paranoia, latent homosexuality.

Proemio in memoriam: Y se fue en la noche iluminada

Prof. Carlos Padrón

Una de las muchas cosas que nos revela la muerte, es el límite del humano sentido. Los griegos antiguos decían que un joven en la plenitud de su vida moría porque era un elegido o favorito de los dioses. Sólo un sentido divino podía hacerles comprender un suceso tan absurdo como ése, puesto que, como decía un profesor que ya partió, a diferencia de los viejos que natural o humanamente deben morir, los jóvenes pueden hacerlo. Y esa posibilidad nos parece tan remota como el hecho de que, como pensaba el paranoico Dr. Schroeber, ‘pequeños hombres’ casi imperceptibles estén realizando, todos los días, pequeños milagros a nuestro alrededor.

Desde Sócrates varios han dicho que la filosofía no es nada más que una preparación para la muerte. Se me antoja que esta afirmación puede ser leída como recordándonos que la filosofía en el fondo nos prepara, o debería preparar, para lidiar con los límites de nuestra humana comprensión. A veces me pregunto si la filosofía logró prepararme para la partida definitiva de Daniel.

Entre los amigos entrañables, fui yo uno de los primeros en conocer de su muerte, y por tanto me tocó también a mí, en buena medida, comunicar su desaparición a los amigos cercanos. Y cada llamada era como una repetición del golpe de la primera noticia, pero una repetición que me sirvió para convencerme de que un amigo (un hermano) tan joven y entrañable nos había abandonado para siempre. José Lezama todavía espera una llamada imposible de Daniel donde le diga que está muerto; pero José tiene un gusto especial por las paradojas de la literatura fantástica. Estos días lo vengo recordando con tenacidad; como si sintiera su influjo, como si me mandara señales veladas que debo interpretar para hacer algo que me indica hacer; quizá algo que dejó inconcluso. Seguimos viviendo la vida de los muertos, y estos inevitablemente nos hablan más allá o más acá de la muerte.

En este artículo que se presenta como un homenaje al amigo, es como si Daniel me siguiera hablando; como si continuara conmigo una conversación interrumpida por el llamado de los dioses a uno de sus favoritos. Y reconozco allí, tanto en el texto visible como en el invisible que sólo logramos leer quienes tuvimos la suerte y la gracia de compartir fragmentos de la vida de Daniel, tantas inquietudes mutuas, tantos temas de innumerables, entrañables y acaloradas conversaciones en cualquier lugar donde esas preguntas esenciales de las que hablaba Cioran nos royese el espíritu; a esas preguntas Daniel, a diferencia de muchos profesores de filosofía que conozco, siempre les dio la bienvenida con todo el dolor y el placer que suponían, porque ellas constituían su vida y no formaban parte simplemente de un inventario de “temas filosóficos interesantes” de los que inteligentemente los filósofos deben hablar. Porque para Daniel la filosofía era una forma de vida, por eso nunca lo escuché hablar de un tema filosófico que no naciera de un profundo y real malestar, de una auténtica inquietud o de una punzante necesidad. Decía Diego Rivero que los problemas

sobre arte se arreglan a tiros; con Daniel descubrí que los problemas filosóficos, cuando nacen del alma y del corazón, a veces se arreglan a puñetazos.

Quizá por esta indisoluble conexión entre vida y filosofía que vivía Daniel, fue que le preocupó la relación entre la filosofía y el psicoanálisis. Jonathan Lear dice que el psicoanálisis es una de las formas en que la filosofía se vuelve concreta o se manifiesta en la existencia concreta. Creo que Daniel hubiera estado de acuerdo (¡espero!) con esta afirmación. De allí que estudiara con fruición la obra de Freud, intentándola ponerla en conexión con las filosofías de pensadores como Wittgenstein o Marx. Pero las inquietudes de Daniel iban mucho más allá: desde el cine de Tarkovsky, pasando por la literatura de Dostoievsky, hasta, en su último tiempo de vida, el pensamiento latinoamericano. Su curiosidad era persistente. Sin embargo, creo que lo que unía a estos apetitos diversos era la perspectiva desde la cual los estudiaba y vivía: aquello que se me antoja llamar la perspectiva del límite. Recuerdo que una noche de bares Daniel, José y yo pasamos toda la noche hablando, irónicamente, sobre lo inefable; a Daniel le preocupaba el problema del límite de lo que puede ser dicho o expresado. E igualmente le inquietaban otros límites con las correspondientes patologías que se derivan de intentar traspasarlos: los límites del lenguaje para expresar el mundo, los límites del conocimiento humano, los límites de la teoría para aprehender lo real, los límites de la ética, los límites de las explicaciones psiquiátricas, los límites de la interpretación psicoanalítica, los límites de la normalidad psíquica, los límites de la filosofía, los límites de la vida.

Sospecho que mi amigo quizá vivió su vida en la tensa calma de los límites, con la tentación constante de querer ir más allá, pero con la conciencia trágica de lo que significa ese más allá. Pero justamente las almas que como las de Daniel están impulsadas ineludiblemente a vivir el vértigo de los límites, son las almas que eligen los dioses por ser las más bellas y nobles. La belleza es aquella parte de lo terrible que todavía podemos soportar, decía Rilke; hay seres que viven el terrible abismo de los límites para que otros puedan atisbar un tipo de rara belleza. Pero la muerte es la gran interruptora de nuestras conversaciones. Ya yo no podré conversar más con mi amigo, preguntarle tantas cosas que presiento en este artículo que es una breve prolongación de su vida. La muerte nos hace preguntarnos si conocimos realmente a una persona, si las historias que nos contó fueron suficientes, si su vida no tuvo tramas sibilinas o furtivas que jamás nadie conoció. Por eso quisiera revertir el tiempo, como si en el instante justo antes de morir mi amigo hubiese podido hacerme entender todo o casi todo sobre su vida y su muerte. Pero escucho la voz de Daniel en mí alertándome: “La conciencia de la finitud nos muestra una comprensión de lo que es lo real, en tanto que es lo que no puede ser completamente aprehendido...”. Quizá haya sido su última y más importante enseñanza a nosotros sus amigos.

Y entonces lo veo partir susurrando para sí el poema de Kavafis que tanto disfrutaba recitar de memoria -quizá como una premonición:

Me fui

Nada me ató

Me liberé de todo y me fui

A placeres que, medio soñados, medio reales rondaban en mi alma

Me fui en la noche iluminada

Y de los más fuertes vinos bebí

Como de los que beben los héroes del placer

La búsqueda compulsiva del significado y el riesgo de proyección: paranoia y psicoanálisis*

Prof. Daniel Ramos Queiroz †

Preámbulo

Sigmund Freud publicó por vez primera sus “Notas psicoanalíticas sobre el reporte autobiográfico de un caso de paranoia (Dementia Paranoides)” en 1911, cuando el autor de dicho recuento, Daniel P. Schreber, muere a la edad de 69 años. El libro, de casi 500 páginas, *Memoirs of my nervous illness*¹, que viera la luz por primera vez en 1903, ofrece una detallada narración de sus experiencias: visión de espíritus, percepción de voces, luchas en las que se debate con Dios y sus rayos, y otros sucesos milagrosos experimentados durante nueve años en instituciones mentales (1893-1902).

El resultado del análisis que Freud hace del libro de Schreber conduce a una tesis general sobre la etiología de la paranoia: ésta se halla inseparablemente ligada a la homosexualidad. Así, en un punto crucial de su “intento de interpretación” escribe lo siguiente:

Por tanto, no habrá objeciones ulteriores a la hipótesis de que la causa excitante de la enfermedad fue la aparición en él de una fantasía de deseo femenina (es decir, homosexual pasiva), la cual tomó como objeto la figura de su médico.²

Esta fantasía es intolerable para el paciente, de modo que el mecanismo de la paranoia funciona reprimiéndola en el inconsciente. Allí, este amor homosexual patogénico se transforma en odio a través de la conversión del amado en perseguidor. Finalmente, es proyectada al “mundo exterior”.³

Laplanche y Pontalis nos informan de que en sus primeros escritos sobre la paranoia, Freud consideraba este mecanismo a la luz de la distinción entre éste y el de la neurosis obsesiva. Este último consiste en una represión de la totalidad del recuerdo patogénico en el inconsciente, con lo cual se da una sustitución de dicho recuerdo por un “síntoma defensivo primario”, concretamente, desconfianza hacia sí mismo. Para Freud, el mecanismo de la paranoia era estructuralmente similar, salvo que el recuerdo patogénico no era reprimido en el inconsciente sino en el mundo exterior. El síntoma no era entonces auto-desconfianza, sino desconfianza en los demás. Las ilusiones eran para Freud, en este punto de su trabajo,

* Traducción del inglés del Prof. Wilfredo Mañá.

¹ Versión castellana: *Memorias de un enfermo nervioso*, Lohlé, Buenos Aires 1979 (N.del T.).

² S. Freud: *Three Case Histories* (P.Rieff,ed.): Touchstone, New York 1996; p. 123.

³ En esta breve descripción del mecanismo de la paranoia, seguimos el extraordinariamente claro artículo de J. Laplanche y J.B.Pontalis sobre proyección *The Language of Psychoanalysis*, New York and London: W.W.Norton and Company, 1973; pp. 349-355.

una deficiencia de la defensa primaria y un “retorno de lo reprimido” desde fuera. La función de la proyección cambia considerablemente en el caso de Schreber. Allí, trata la proyección como una “formación de síntoma”,⁴ y no como una vía de represión externa. Teniendo en cuenta el rol esencial de la proyección en el modo en que Freud articula el mecanismo de la paranoia, es especialmente interesante enterarnos a través de Eric Santner de los conflictos psíquicos por los que pasaba aquél en los tiempos en que escribía su libro sobre Schreber.

Santner comienza su libro, titulado *My Own Private Germany*, haciendo referencia a “la dimensión transferencial de la producción literaria”, conocida por los psicoanalistas desde hace ya tiempo. Santner describe esta dimensión como “modos en que los textos sirven a sus autores para representar o trabajar algunos de los temas que animan el asunto principal”.⁵ Es un punto de vista que, como nos dice Santner, se aplica a cualquier texto: psicoanalítico, literario, psiquiátrico, filosófico, etc.

Prosigue revelando que existen registros de esta “dinámica transferencial” presente en lo que Freud escribe sobre Schreber. Veamos esos registros en toda su extensión:

Entre las cosas que hicieron el caso de Schreber interesante para Freud (...) aparecen sus propios conflictos defensivos con lo que terminaría considerando el asunto básico de Schreber: la homosexualidad. Según cartas escritas en tiempos en que componía su ensayo sobre éste, Freud se hallaba ocupado en el cierre emocional de su relación, supuestamente homosexual, con Wilhelm Fliess, quien, según parece, tendía a encontrar nuevas y turbulentas encarnaciones en otros miembros del círculo íntimo de Freud. En octubre de 1910, por ejemplo, Freud escribió a Ferenczi, quien lo había acompañado a Italia el verano anterior mientras trabajaba en el material de Schreber, que este trabajo lo había ayudado a sobreponerse en gran medida a sus propias inclinaciones homosexuales: ‘desde el caso de Fliess, en cuya superación me ha visto usted ocupado recientemente, esa necesidad se ha extinguido en mí. Una parte de la carga homosexual ha sido retirada y utilizada para el crecimiento de mi propio ego. Tuve éxito allí donde el paranoico fracasó.’ Varios meses después, en otra carta a Ferenczi, Freud amplía el círculo paranoico en el que se debatía: ‘A Fliess –tiene usted tanta curiosidad sobre ese asunto- lo he dejado atrás... Adler es un poco Fliess redivivo, también en lo paranoico. Stekel, como un apéndice de él, lleva al menos el nombre de Wilhelm.’⁶

⁴ En este sentido, los mecanismos de la paranoia y la neurosis obsesiva son más similares que antes.

⁵ E.L.Santner: *My Own Private Germany: Daniel Paul Schreber's Secret History of Modernity*, Princeton University Press, Princeton; p. 19.

⁶ *Ibid.* P.19-20. En la medida en que sigue abierta la cuestión acerca de hasta que punto es proyectivo el tratamiento que Freud hace del texto de Schreber, no es del todo superfluo especular en torno a la posible relación entre el cambio que sufre su concepción del lugar de la proyección en el mecanismo de la paranoia y el desarrollo de la suya propia. Por una parte, si uno considera la primera opinión

Según Laplanche y Pontalis, esta extensión del círculo de personas que Freud identificaba con Fliess es una forma de transferencia. Estos autores insisten en preservar la distinción entre ‘transferencia’ y ‘proyección’. Dicen, en este sentido, que “los psicoanalistas no equiparan totalmente la transferencia a la proyección”⁷, a pesar de aceptar que la proyección juega un rol en la transferencia. Así, por ejemplo, la “proyección” de la imagen de mi hermano en un amigo –donde la primera persona se identifica con la segunda-, es lo que, en rigor, se llama “transferencia”. Dejando de lado el hecho de que la noción de “proyección” cubre un área extensa, Freud es consistente cuando la emplea para describir lo que uno hace al atribuir a alguien o a algo un deseo, cualidad, sentimiento, etc. que repudia o rechaza. Por tanto, este momento de rechazo o repudio es esencial a la dinámica de la proyección.

La “dimensión transferencial” del trabajo de Freud se hace particularmente evidente desde el momento en que sabemos que el análisis del libro de Schreber tiene la peculiaridad de estar basado en un texto tan accesible a Freud como a su lector. Esta accesibilidad común sugiere que Freud, con el caso de Schreber, está exponiendo al lector su propia vida psíquica de un modo que asombra por la especial sintonía que muestra con el texto del paciente. Esto es así en la medida en que el lector puede comparar sus propias empatías relativas al texto de Freud y al de Schreber sobre la base de un conocimiento común de las manifestaciones del paciente.

Esta relación con el paciente que el lector es invitado a establecer por el propio Freud⁸, está vedada en el caso de otras historias clínicas, donde el trato exclusivo con el paciente, en el contexto íntimo del consultorio, está reservado a Freud. De esta manera, la cuestión esencial de nuestro ensayo es simplemente la de si la “dimensión transferencial” del análisis de Freud sobre Schreber tiene el carácter de una proyección.⁹ Esta cuestión surgirá de la exposición que sigue.

de Freud sobre la proyección como forma de represión externa de su propia homosexualidad, entonces el texto puede ser tomado como el soporte de la represión de Freud. La homosexualidad de Schreber no sería otra cosa que el modo en que Freud enajena la suya. El cambio en la descripción del mecanismo puede entenderse como una manera de ocultar a su conciencia su homosexualidad reprimida. Si, por otra parte, vemos su nueva concepción como estando “honestamente” (¿conscientemente?) de acuerdo con el proceso psíquico a través del cual trata su propia paranoia, entonces el caso de Freud debe leerse como una formación de síntoma.

⁷ El extraordinariamente claro artículo de J. Laplanche y J.B.Pontalis sobre proyección *The Language of Psicoanálisis*, p. 355. (Versión castellana: Laplanche Jean; Pontalis, Jean Bertrand, *Diccionario de psicoanálisis*, Paidós, Barcelona, 1996)

⁸ Al final de su introducción al ensayo sobre el libro de Schreber, Freud escribe: “A pesar de que todos los pasajes notables sobre los que se basan mis interpretaciones serán citados textualmente en las siguientes páginas, me gustaría pedir a mis lectores que se familiarizaran con el libro haciendo de él al menos una primera lectura. (S. Freud: *Three Case Histories*, p. 85).

⁹ En este sentido, en su ensayo *On Paranoia*, James Hillman sugiere, acerca de la “homosexualidad latente”, que podría ser necesario un dispositivo teórico proveniente de la teoría de la paranoia para explicar dicho desorden. Escribe lo siguiente: “Lo que la exposición psicoanalítica requiere, o ha inventado, es un homoerotismo latente, inconsciente, no-fenómico –tomado literalmente, una idea metafísica. En otras palabras, la idea de la homosexualidad latente ha sido necesaria para la teoría de la paranoia. Puede ser incluso una idea de la paranoia.” (J. Hillman: *On Paranoia*, Spring Publications, Dallas 1986; p. 29). Esto es particularmente convincente, si pensamos que es bastante dudoso que Freud opinara que la paranoia está determinada mayormente por la represión civilizada del amor homosexual, en el sentido de que pudiera ser ‘curada’ por la aceptación, reconocimiento o actualización de la ‘homosexualidad latente’. En otras palabras, la ‘homosexualidad latente’ debe referirse a algo completamente diferente de la homosexualidad

Primero, intentaré trabajar sobre la relación ambivalente de Freud, de modo de disipar en el lector cualquier supuesto fantástico acerca de lo que ocurría en el consultorio del “padre del psicoanálisis”. Luego, y como resultado de este intento de comprometernos con dicha ambivalencia, trataré de analizar la distinción que hace Freud entre el “psiquiatra práctico” y el psicoanalista. La discusión de estos polos científicos deberá facilitarnos alguna comprensión del modo en que podemos ubicar la proyección dentro del método de la interpretación psicoanalítica.

Dejar entrar al lector en la habitación del padre

Como ya dijimos, las “Notas psicoanalíticas sobre el reporte autobiográfico de un caso de paranoia (Dementia Paranoides)” se basan en un trato con el paciente que el mismo lector de Freud puede tener. El padre del psicoanálisis explica cómo es posible la excepcional peculiaridad del caso de Schreber en términos de la naturaleza de la paranoia.

Toda vez que los paranoicos no pueden ser forzados a superar sus resistencias internas y, puesto que en cualquier caso sólo dirán lo que escojan decir, se sigue de ello que se trata de un desorden en el cual un reporte escrito o una historia clínica impresa pueden ser sustitutos de un encuentro personal con el paciente.¹⁰

El argumento en este pasaje sugiere que lo que un paranoico diga al psicoanalista en su consultorio no será más revelador, o menos engañoso, que lo que pueda escribir en un texto. De allí que la presencia del paranoico pueda ser suplida en el análisis por sus escritos.

Sin embargo, en un breve artículo de 1915 titulado “Un caso de paranoia opuesto a la teoría psicoanalítica de la enfermedad”, Freud parece volver a afirmar su posición exclusiva y privilegiada con respecto al paciente, en contraste con la de un lector, con objeto de defender esta tesis acerca de la etiología de la paranoia.

En la literatura psiquiátrica no faltan, por cierto, casos en los que el paciente se imagina perseguido por una persona del sexo opuesto. Sin embargo, una cosa es leer sobre estos casos y otra completamente diferente entrar en contacto personal con uno de ellos.¹¹

En este pasaje la intención parece ser la de desaprobare la “literatura psiquiátrica” por no tener ésta la suficiente autoridad para contradecir su tesis principal sobre las causas de los desórdenes paranoicos.

reprimida, potencial o “de closet”. El mecanismo de la paranoia funciona en una dirección muy diferente, como muestra la descripción que Freud hace del proceso de cura de Schreber.

¹⁰ S. Freud: *Three Case Histories*, pp. 83-84. Itálicas mías.

¹¹ SE, XIV, p. 265. Itálicas mías.

De esta manera, en el ensayo de 1915 Freud persiste en su etiología original de la paranoia, a pesar de las apariencias. Digo “a pesar de las apariencias” porque en este trabajo narra un caso en el que la primera impresión sugiere crudamente que un paciente femenino está siendo inducido por su inconsciente a no satisfacer “normalmente” sus deseos sexuales transformando a su amante masculino en un perseguidor. No obstante lo inmediato de este mero parecido, el perseguidor “original” es en realidad una anciana, quien despierta en la paciente el recuerdo infantil de su madre. Freud escribe:

*El perseguidor original –el agente de cuya influencia la paciente ansía escapar- es aquí de nuevo no un hombre sino una mujer [...] La fijación de la paciente con su propio sexo se opone a sus intentos de adoptar a alguien del otro sexo como objeto de amor.*¹²

La retórica sobre cómo dejarse guiar por una primera impresión del perseguidor más obvio se queda corta, desde el punto de vista psicoanalítico. Parece más bien diseñada para generar la suspicacia del lector hacia cualquier caso de la literatura que contradiga los procedimientos de Freud para explicar las causas de la paranoia.

En este sentido, no aceptará la autoridad de los casos sobre los que ha leído en los contraejemplos a la universalidad de su teoría que ofrece la literatura. Esto puede hacernos pensar que con ello socava el valor epistémico que los casos en la “literatura” tienen para el psicoanálisis, en especial el de aquellos que pueden contradecir la conexión entre homosexualidad y paranoia. La razón para ello puede ser que estos casos corresponden únicamente a la esfera de la, digamos, *literatura* (entendida como considerablemente diferente del trato directo con el paciente.) En esta línea, Freud enfatiza sus *observaciones* y las de sus amigos: “Mis propias observaciones y análisis, así como las de mis amigos, han confirmado sobradamente la relación entre paranoia y homosexualidad sin ninguna dificultad.”¹³

Dado este contexto, se hace evidente una cierta tensión. Por una parte, leemos que Freud toma un “reporte impreso o historia clínica”, lo que aquí llamamos simplemente “literatura”, para desarrollar y ejemplificar su teoría de la paranoia. Por otra, vemos que desconfía de los ejemplos que ofrece esta misma literatura cuando tienden a invalidar la universalidad de esta misma teoría.

Ciertamente, una forma de evitar esta tensión sería decir que un texto como el de Schreber es lo bastante peculiar como para escapar a la categoría de “literatura”. Puede hacerse la distinción de que el “reporte” de Schreber está en primera persona, en contraste con la tercera persona adoptada normalmente por un doctor que describe las manifestaciones de otro.

¹² SE, XIV, p. 267.

¹³ *Ibidem*.

Pero, de nuevo, si uno sigue esta línea argumentativa, ¿qué habrá que hacer con la explícita referencia de Freud a la “historia clínica” entendida como fuente válida de conocimiento para la etiología de la paranoia? Creo que esta cuestión va de la mano con las manifestaciones de Freud acerca de su confianza en las observaciones de sus amigos. Esta expresión de confianza iría en perjuicio de tal argumento, toda vez que las observaciones de sus amigos sólo son accesibles a Freud a través del discurso de una tercera persona.

El psicoanálisis de los “psiquiatras prácticos”

Es fácil pensar entonces que los recelos de Freud hacia la literatura se dirigen al punto de vista psiquiátrico, entendido como opuesto al psicoanalítico. Su cautela con la literatura psiquiátrica es corroborada por la distinción que hace entre ‘psiquiatría práctica’ y psicoanálisis. Freud subraya esta oposición después de citar extensamente un pasaje de más de una página del Dr Weber, psiquiatra de Schreber en la época en que las ilusiones de éste adquirirían su “forma final”. Freud escribe al respecto:

El interés que siente el psiquiatra práctico en formaciones ilusorias como las de Schreber, desaparece, en general, cuando ha determinado el carácter de los productos de la ilusión y ha estimado el grado de su influencia en el resto de la conducta del paciente: en su caso, el asombro no anuncia el nacimiento de la comprensión. El psicoanalista, a la luz de su conocimiento de la psiconeurosis, se acerca al paciente con la sospecha de que incluso estructuras mentales tan extraordinarias y tan alejadas de nuestros modos usuales de pensamiento como estas derivan sin embargo del más general y comprensible de los impulsos humanos; y se alegrará de descubrir los motivos de tal transformación, así como de la manera en que ésta ha tenido lugar.¹⁴

En este párrafo, Freud parece acusar al psiquiatra de querer calmar su interés en el misterio que hay detrás de ilusiones como las de Schreber. Parece espiar en el psiquiatra cierta incapacidad para reprimir la proyección de una reacción.

Esta proyección hace que el psiquiatra se conforme estableciendo meramente cuál es “el carácter de los productos de la ilusión”. Interpretamos esta construcción, algo oscura, como la acción de nombrar o elegir cierto rótulo para la ilusión, como por ejemplo ‘psicótica’. Luego de esta calificación, el psiquiatra determinará precipitadamente cuáles son los efectos de esta prematura proyección de un “carácter” sobre la conducta del paciente. La imposición de tal caracterización, irreflexiva e inapropiada, convierten al psiquiatra en un extraño y lo desplazan de ese punto entre el paciente y él en el que la normalidad y la enfermedad se separan.

¹⁴ S. Freud: *Three Case Histories*; p. 93.

Por el contrario, y en apoyo de su doctrina, Freud dice reconocer que comparte con el paranoico sus propios impulsos humanos. En este punto, el psicoanalista no marca una diferencia entre el paciente y él, sino que comprende la estructura mental de aquél como una forma particular de sus propios impulsos. Persigue las causas de esta fascinante transformación de su propia humanidad, de esta mente extraordinaria, que siempre podría haber sido la suya.

Este método de investigación permite al psicoanalista profundizar la investigación de los detalles de la ilusión y de la historia de su desarrollo más allá de una caracterización distanciada. En este sentido, la búsqueda de conocimiento en el psicoanalista, en oposición a la del psiquiatra, nace en el asombro, la fuerza que Aristóteles, en la *Metafísica* señalaba como la fuente de la teoría.

Así, la resistencia de Freud a aceptar la autoridad de la literatura psiquiátrica puede deberse más al hecho de ser ‘psiquiátrica’ que al hecho de ser ‘literatura’. La fuente de la comprensión, en Freud y sus amigos, el asombro, tiene para él una autoridad o credibilidad que el modo psiquiátrico de conocimiento no tiene.

La autoridad que Freud reconoce en las observaciones de sus amigos y en sus propias producciones literarias deriva, al menos en parte, como ya he sugerido, del deseo de aceptar ciertos impulsos como propios de los seres humanos en general. Este deseo es confesado en la medida en que el método psicoanalítico, que aparece directa o indirectamente expuesto (es decir, teorizado) en sus textos, exige de ellos el reconocimiento de una empatía primaria con la pasividad femenina del paciente, comprensible en tanto rasgo común entre éste y el psicoanalista.¹⁵

Lo que un psicoanalista como Freud objetifica (quiero decir, estudia como un objeto distinto de sus transferencias e identificaciones¹⁶) en la paranoia es la forma que la pasividad, compartida con el tratante, ha adquirido en el paciente. Esta forma configura la “extraordinaria estructura mental” del paciente, la cual no es necesariamente compartida por el psicoanalista, en el sentido de que la estructura mental de éste no debe ser tan extraordinaria, con objeto de poder relacionarse con aquél hasta cierto punto. Sin embargo, debe ser lo bastante extraordinaria como para poder rechazar lo puramente práctico de la solución del psiquiatra, esto es, su modo de tratar con la pasividad del paciente.

De este modo, Freud reconoce activamente que su propia pasividad necesita explicación teórica para sus causas y orígenes tanto como la de Schreber. Freud crea una historia acerca de fantasías homosexuales “latentes”. Schreber supera su relación con Flechsig a través de batallas con espíritus sostenidas en un pasado remoto. Así, escribe:

¹⁵ Al respecto, es interesante considerar la siguiente tesis hermenéutica de Jung en relación con la naturaleza de la psicología: “Como bien se sabe, en psicología no se comprende nada que no haya experimentado uno mismo” (“Marriage as a Psychological Relationship” en *Aspects of the Feminine*, Princeton University Press, Princeton 1982; p. 52).

¹⁶ Laplanche y Pontalis, nuevamente, trazan la distinción entre proyección e identificación diciendo que la última es una proyección de aspectos de la propia personalidad en otras personas u objetos, sin la connotación peyorativa que tiene lo que normalmente llamamos “proyección”.

Quizás fuera originalmente una batalla provocada por celos entre almas que habían abandonado la vida. Los Flechsig y los Schrebers pertenecían, según se decía, a “la más alta nobleza del cielo”; los Schrebers tenían el título de “marqueses de Toscana y Tasmania”, de acuerdo con la costumbre de las almas de adornarse con títulos sonoros por una especie de vanidad personal.¹⁷

Es sólo el caer en cuenta de lo inútil que resulta el intento de captar totalmente la ‘realidad’ teorizando sobre ella lo que hace que el sistema de Freud sobre la paranoia se halle mejor conectado a lo ‘real’ que el de Schreber. El descendiente de la más alta nobleza del cielo insiste en afirmar su certeza sobre la “realidad objetiva” de lo que experimenta.¹⁸ en el capítulo de sus memorias titulado “Transferencia a Sonnenstein”, Schreber escribe:

Me doy cuenta de que una concepción como esta, de acuerdo con la cual hay que entender mi cuerpo sobre esta tierra como conectado a otras estrellas por medio de nervios alargados, es casi incomprensible para otra gente, considerando las enormes distancias implicadas; para mí, sin embargo, como resultado de mis experiencias a lo largo de los seis últimos años, no puede haber duda de la realidad objetiva de esta relación.¹⁹

Dos capítulos más adelante, hay otro ejemplo de esta compulsión por la cual atribuye realidad objetiva a sus propias reflexiones. Allí escribe Schreber acerca de su ‘integridad corporal dañada por los milagros’:

Durante mis primeros meses aquí, los milagros en mis ojos fueron realizados por “hombrecitos”, muy similares a los que mencioné al describir el milagro dirigido contra mi columna vertebral. Estos “hombrecitos” fueron uno de los más notables y misteriosos fenómenos; pero no tengo dudas en absoluto acerca de la realidad objetiva de estos sucesos, en los que los vi muchas veces con el ojo de mi mente y escuché sus voces.²⁰

¹⁷ D. P. Schreber: *Memoirs of my Nervous Illness*, New York Review Books, New York 2000; pp. 34-35.

¹⁸ Esta insistencia aparece en lo que Schreber escribe sobre todo después de su traslado a Sonnenstein

¹⁹ Cfr. D. P. Schreber: *Memoirs of my Nervous Illness*, p. 123. Itálicas mías.

²⁰ *Ibid.*, p. 149. Itálicas mías. Curioso, mientras aún se encontraba en el asilo de Flechsig, Schreber era capaz de separar su certeza subjetiva de la realidad objetiva, esto es, era capaz de dudar de la realidad de sus experiencias, de no tomar literalmente los símbolos con los que lidiaba en ese periodo. Así, en el séptimo capítulo de su libro, titulado “Continúan las experiencias personales; manifestaciones peculiares de la enfermedad. Visiones”, Schreber escribe, acerca de las visiones que tiene de Flechsig (su psiquiatra de entonces) deduciendo de ellas que el psiquiatra se ha suicidado. Tiene visiones de la procesión funeral de Flechsig, ve a Flechsig acompañado de un policía o conversando con su esposa, quien cree que está loco, porque se llama a sí mismo “Dios Flechsig”. Al respecto, escribe Schreber: “Ahora estoy, sin embargo, casi seguro de que estas visiones no corresponden a los sucesos reales en el modo en que creí que los había percibido. Pero creo que es lícito interpretarlas como revelaciones de una opinión divina acerca de lo que debió haberle sucedido al profesor Flechsig. No obstante, puede ser que sea un hecho actual *subjetivamente cierto* basado en

En relación con esto, James Hillman vincula la función psicológica de duda con la prevención del literalismo lunático. Dice: “Hay una función psicológica de duda, no meramente para poner a prueba la creencia, sino para prevenir la respuesta inherente al carácter lunático del literalismo.”²¹ El literalismo, si comprendo a Hillman, puede verse como el endurecimiento de los símbolos metafóricos, que se convierten en signos unívocos e irreversibles. En este sentido, el texto de Hillman muestra al lector lo borroso de la línea que separa la búsqueda del significado en el psicoanalista y en el paranoico. Sobre esto escribe: “Cada vez que abrimos un significado, hacemos una invitación a entrar en el potencial paranoico. La psicología camina por la frontera entre el significado y la paranoia.”²²

De este modo, se puede decir que Freud combate su potencial paranoico aceptando las limitaciones de su teoría en la captación de lo real. Esta resignada declaración del carácter inasible de la realidad manifiesta una sabiduría no literal que, en los términos utilizados en *Totem y Tabú*, puede expresarse diciendo que la memoria nunca desplaza (¿nunca debe desplazar?) absolutamente a la percepción.²³ Esta conciencia de la finitud exhibe la comprensión de lo real como lo que no puede ser captado por la teoría. No obstante, la concepción que Freud tiene del debate que comparte con Schreber –la común compulsión de plasmar teóricamente realidades sorprendentes- está presente por todo el texto.

Por el contrario, el psiquiatra práctico, de acuerdo con la caracterización de Freud, agota su interés en el paciente sin siquiera reconocer, a través de su método, que hubiera algo en común en la calidad de sus estructuras mentales –su origen, por ejemplo. He dicho que debería haber algo en común, porque si no fuera este el caso, el psiquiatra no sería capaz siquiera de estimar la influencia de cierta caracterización de un fenómeno conductual *sobre la conducta de los seres humanos*. Así, la observación de cualquier conducta humana presupone (aunque no se reconozca así) que el observador y el observado se encuentran sobre un terreno común. Nos resulta, entonces, inevitable la conclusión de que el punto clave de la distinción entre ‘psiquiatría práctica’ y psicoanálisis se halla en *reconocer esta comunidad* a través de un método científico.

Aquí, sin embargo, algunas cuestiones quedarán abiertas en torno a este asunto, dada la perplejidad que causa la posibilidad de que haya alguien que no se asombre ante ilusiones como las de Schreber. ¿Es que acaso un hombre como el Dr. Weber, quien encarna, a mi modo de ver, la idea del ‘psiquiatra práctico’, no se asombraba de las ilusiones de

lo nítido de mi recuerdo –tanto si se me cree como si no- que por entonces yo tuviera el alma del profesor Flechsig, probablemente toda su alma, temporalmente en mi cuerpo.” (p. 86).

²¹ J. Hillman: *On Paranoia*; p.42.

²² *Ibid.*, p. 34.

²³ “Cuando nosotros, como el hombre primitivo, proyectamos algo a la realidad exterior, lo que sucede es seguramente esto: estamos reconociendo la existencia de dos estados –uno en el que algo está dado directamente a los sentidos y a la conciencia (esto es, se hace *presente* a ellos), y paralelamente otro en el cual la misma cosa se encuentra *latente* pero capaz de hacerse presente. En suma, estamos reconociendo la coexistencia de percepción y memoria o, poniéndolo en términos más generales, la existencia de procesos inconscientes paralelos a los conscientes”. Dos páginas antes, el mismo Freud ha hecho la conexión directa entre esta suerte de proyección de la catexis emocional a la “realidad” y Schreber. (S. Freud: *Totem and Taboo*, New York and London, W.W.Norton and Company, 1989; p.117) .

Schreber? O se trata quizás de que dispone de su asombro (tal vez reprimiéndolo) en una esfera distante de su 'trabajo científico', su cargo como director de una institución mental, sin que le resulte necesario reconocerlo en sus reportes?

Conclusiones

Cualquiera sea nuestra comprensión o incomprensión de lo que Weber fuera, creo que el modo en que tiene lugar un auto-reconocimiento metódico en el psicoanálisis es mediante la apertura de un espacio para la reflexión como una fuente legítima de conocimiento de la estructura mental del paciente. Al partir teóricamente del asombro que le causa la naturaleza extraordinaria de la estructura mental de Schreber, Freud valida sus propias experiencias psicológicas como medio para alcanzar una comprensión científica del texto de aquél, esto es, de la estructura mental que éste exhibe.

La medida en que estas experiencias personales o autobiográficas son teóricamente válidas en el psicoanálisis se hace particularmente explícita a los lectores de Freud cuando éste comparte el objeto de su asombro (el texto de Schreber) con nosotros. Esto es así porque, aunque Freud siempre puede apelar a su experiencia psicoanalítica, compartida con algunos de sus amigos, para justificar autorizadamente el carácter no ilusorio de su sistema²⁴, el lector siempre puede comprobar esto accediendo directamente (al menos tan directamente como Freud) a los síntomas del paciente. En este sentido, el asombro que Freud causa en el lector a través de su método de auto-reconocimiento aplicado a un texto, justifica una cierta curiosidad sobre los particulares impulsos humanos que Freud, como psicoanalista, considera "los más generales y comprensibles".

De modo que, hablando en general, la validez teórica de la reflexión como medio de comprensión psicoanalítica sugiere una aproximación a la biografía en la que se enmarca dicha reflexión. Esta es probablemente una de las razones por las cuales es tan común encontrar escritos que intentan comprender el trabajo de Freud a través de los aspectos biográficos del autor. En particular, y en conexión con Schreber, esta clase de aproximación a Freud es más necesaria cuando la biografía en la que se inscribe el texto que está analizando puede compararse a la del lector de ese mismo texto.²⁵

Concluiré diciendo que, dado que Freud incluye en su teoría el auto-reconocimiento o afinidad²⁶ con el paciente, es inadecuado sospechar que Freud está proyectando su

²⁴ Me resisto aquí a decir 'objetivo' en lugar de 'no ilusorio', porque, como he desarrollado en mi argumento, parece que es precisamente la pretensión de 'objetividad' de Schreber lo más esencial de sus ilusiones. Creo que la afirmación de Freud acerca de la universalidad del 'mecanismo de la paranoia' puede distinguirse de una afirmación de objetividad. No obstante, no me siento capacitado ni obligado a elaborar aquí esa distinción. Puede ser interesante, de todas maneras, recordar que Freud apela al 'futuro' como juez de esta difícil cuestión sobre la 'verdad', digamos así, de sus análisis. *Cfr. S. Freud: Three Case Histories*, p. 154.

²⁵ El hecho de que el análisis de Schreber sea presentado como una historia clínica requiere una distinción entre la interpretación de su libro y la interpretación de una escultura o un cuento. La elaboración de esta distinción, que se vislumbra como una inmensa tarea, no nos concierne en este ensayo.

²⁶ Este tipo de afinidad hermenéutica exige una revisión de la crítica de la compasión.

‘homosexualidad latente’, cualquiera sea el significado de esto, en aquél. Inadecuado porque, como vimos al principio, la proyección es inseparable del rechazo y el repudio.

Epílogo: consideración última sobre la resistencia paranoica

Veamos de nuevo el siguiente texto de Freud sobre Schreber:

Toda vez que los paranoicos no pueden ser forzados a superar sus resistencias internas y, puesto que en cualquier caso sólo dirán lo que escojan decir, se sigue de ello que se trata de un desorden en el cual un reporte escrito o una historia clínica impresa pueden ser sustitutos de un encuentro personal con el paciente.²⁷

Es difícil concebir cómo la noción de resistencia puede ser afectada cuando Freud la aplica a una fuerza que él no puede mover.

Hablo en estos términos luego de haber entendido la resistencia como una metáfora tomada de la física, donde denota a una fuerza que se opone o retarda el movimiento. En este sentido, podemos hablar de una resistencia a la acción del psicoanalista, siendo esta última análoga al movimiento resistido.

Pero ‘resistencia’, en este pasaje, se refiere a algo que no puede ser superado por la acción del psicoanalista. Y esta acción es precisamente lo que permite definir la naturaleza de la fuerza psíquica del paciente como confrontadora. ¿Cómo puede la fuerza psíquica del paciente ser definida como resistencia cuando en realidad no interactúa con la del psicoanalista?

La respuesta, si nos mantenemos fieles a la metáfora original, podría ser que una resistencia del paranoico que fuera a prueba de toda acción del psicoanalista resultaría una fuerza tan intensa como la del “movimiento” al que se opone, al punto de neutralizarla en la inmovilidad. Siguiendo este argumento, la intensidad neutralizadora de la ‘resistencia interna’ del paranoico sugiere, más que nunca, que la tal resistencia no es más que un supuesto creado por la perspectiva teórica del psicoanalista.

Digo “más que nunca” porque contrariamente a lo que ocurre con otros desórdenes, parece que el punto donde el movimiento del paranoico y del psicoanalista coinciden sólo podría determinarse desde el movimiento mismo (en contraste con el dinamismo psíquico del paranoico o el del psicoanalista).

El ‘movimiento mismo’ determina la coincidencia fortuita entre la selección de palabras que hace el paranoico y las palabras del psicoanalista que podrían ser consideradas (¿por el propio psicoanalista? ¿sus lectores? ¿sus amigos?) como causantes de dicha selección. En

²⁷ S.Freud: *Three Case Histories*; pp. 83-84.

este sentido, incluso si se supone que el dinamismo psíquico del paranoico no es meramente indiferente sino que resiste la acción psicoanalítica (más allá de la neutralización), la misma naturaleza de este dinamismo propicia una interpretación solipsista. Si este solipsismo es paranoide, entonces allí tendríamos el aspecto “contagioso” del dinamismo psíquico paranoico. Si, en cambio, se trata de un camino azaroso hacia la certeza dependiente del efecto de la acción psicoanalítica, entonces será necesario tener “buen oído” para reconocer en la selección de palabras del paranoico una respuesta a las de su interlocutor.

Nashville, Septiembre de 2000.

Un marco discursivo (psicoanalítico) para comprender la realidad política venezolana contemporánea

*Prof. Carlos A. Rivas**

Resumen

Este trabajo ofrece un marco discursivo para comprender la realidad política venezolana contemporánea. Para tal fin, se recurre a la noción de ‘complejo discursivo’ (Parker, 1997) como dispositivo conceptual para estructurar una narración que permita comprender el escenario político nacional y su dinámica; una “estructura profunda”, que permita leer dicha realidad como si de un texto se tratara. La intuición que orienta esta lectura supone que la condición problemática de la política y lo político en Venezuela es el resultado del malentendido que surge entre los distintos actores políticos, a raíz de la presencia de dos maneras de estructurar el mundo circundante. Además, se extiende la hipótesis de Gergen (1992) respecto a la saturación del yo, para hablar de la “saturación de lo político”, de la imbricación de estos dos modos posibles de estructurar la realidad política, las cuales generan una tercera forma de la configuración: el “pastiche”. Según esto, el momento actual estaría signado por la confusión y la incongruencia en cuanto a la definición de los actores y al ajuste entre medios y fines. Se propone, entonces, la necesidad de crear un proyecto que reconozca las diferencias -la otredad- y que, a la vez, se ubique en un espacio en el que el respeto por la persona sirva de pivote para unificar los distintos intereses que se contraponen en el juego político.

Palabras clave: Política, complejo discursivo, Venezuela.

Discursive (psychoanalytical) frame for the understanding of contemporary Venezuelan political reality

Prof. Carlos A. Rivas

Abstract

This article offers a discursive frame for the understanding of contemporary Venezuelan political reality. For such purpose the author resorts to the notion of “discursive complex” (Parker, 1997) as a conceptual device in order to structure a narration that allows for the understanding of the national political scenario and its dynamic, a “profound structure” that will allow that reality to be read as a text. The intuition that orients such reading supposes the problematic condition of politics, and the political, in Venezuela as a result of a misunderstanding that emerges among the different political actors due to the two different ways in which they structure the surrounding world. Also, this article extends the hypothesis formulated by Gergen (1992) with respect to the saturation of the self in order to speak of the “saturation of the political”, of the imbrication of these two possible ways of structuring political reality that generate a third form of configuration: the “pastiche”. According to this, the actual moment is marked by confusion of actors and adjustment of means and ends. The author purposes the need of the creation of a project that recognizes the differences –the otherness- and that, at the same time, puts itself in a space in which the respect for the person will function as a pivot in order to unify different interests opposed in the political game.

Key words: Politics, discursive complex, Venezuela.

... y el Pakistán, el palimpsesto que se deshace y se fragmenta, cada vez más en guerra consigo mismo, puede describirse como el fracaso de una mente soñadora. Quizá los pigmentos utilizados eran equivocados, inestables, como los de Leonardo: o quizá, sencillamente, el lugar había sido insuficientemente imaginado, un cuadro lleno de elementos irreconciliables, saris de inmigrantes que dejan al descubierto el diafragma frente a modestas shalwar-kurtas sindhi autóctonas, urdus frente a punjabies, el hoy frente al ayer: un milagro que salió mal.

Salman Rushdie, Vergüenza

I. Hacia un marco discursivo para comprender la política venezolana contemporánea

El complejo discursivo como dispositivo conceptual

La noción de complejo es introducida por Carl Gustav Jung, psicoanalista suizo, como explicación a lo que ocurre durante el experimento de asociación de palabras, una prueba típica de los inicios de la Psicología como disciplina científica. Según el procedimiento estándar, este experimento consiste en presentar una serie de términos, uno a uno, a los que un individuo contesta con “lo primero que le pasa por la mente”. A medida que el sujeto emite las asociaciones, el investigador determina el tiempo de reacción, es decir, el intervalo temporal entre la presentación del estímulo y la aparición de la respuesta. Con estas cifras se elabora un promedio, el cual sirve de índice para valorar el tiempo de reacción que resulta de cada uno de los ítems de la lista.

El objetivo de esta aproximación se centra en determinar la variabilidad temporal entre los diferentes elementos del conjunto, identificando aquellas “palabras críticas” que permiten inferir características de personalidad¹. Dicho de otra manera, mediante la agrupación de palabras, se construye ‘un conjunto representativo en el que se expresa la disposición secreta del sujeto’ (Kaufmann, 1996: 100). Así, aparece lo que para Laplanche y Pontalis (1983) es el primero de tres modos de entender la noción de complejo: una disposición relativamente fija de cadenas asociativas; la inferencia que explica el modo en el cual se dan las asociaciones.

Sin embargo, lo más característico de la conceptualización jungiana tiene que ver con la “naturalización” del fenómeno mental. En este sentido, un complejo es concebido como un *cuervo psíquico*, un objeto natural con existencia independiente a la de los seres humanos. De allí que el objetivo del análisis sea la *individuación*, el reconocimiento de lo más propio, del *sí-mismo*; de aquello que aparece una vez que la conducta deja de ser manifestación de complejos psíquicos². Así, en una primera fase de la labor terapéutica, se ubican los complejos para, luego, explorar lo que podría emerger si ellos no estuvieran. Se presume, así, que no tener conciencia de los distintos complejos es exponerse a su dominio. Se supone, además, que no es posible eliminarlos, aunque se minimicen sus efectos al comprender el papel que juegan en los patrones de conducta y en las reacciones emocionales.

Quizás sea ésta una de las razones por las que Freud, en principio ganado a la idea de pensar en términos de complejos, abandonó esta manera de explicar los fenómenos psicológicos (Kaufmann, 1996). Al principio, el fundador del psicoanálisis compartía con Jung que la respuesta ante palabras-estímulo no podía ser fortuita; debía, necesariamente, estar determinada por un contenido de representación presente en la persona que reaccionaba (véase Freud, 1906). Sin embargo, rechazaba la creencia en una entidad psíquica ajena a los humanos. Específicamente, desde el psicoanálisis ortodoxo, un complejo sería un “conjunto organizado de representaciones y de recuerdos dotados de intenso valor afectivo, parcial o totalmente inconscientes” (Laplanche y Pontalis, 1983: 55). Bien se aprecia la diferencia con el analista suizo: “un complejo se forma a partir de las relaciones interpersonales de la

historia infantil; puede estructurar todos los niveles psicológicos: emociones, actitudes, conductas adaptadas” (Laplanche y Pontalis, 1983: 55).

A pesar de la divergencia, lo común a ambos pensadores –la presuposición fundamental de todo pensamiento psicoanalítico– es que el comportamiento procede de instancias que son *desconocidas* (léase *inconscientes*). De manera que puede hablarse de una “estructura profunda” a la base de toda manifestación humana³. Con esta idea, pero dándole un giro distinto, Ian Parker -psicólogo inglés dedicado al análisis del discurso-, ha propuesto retomar la noción de complejo para comprender el fenómeno cultural contemporáneo.

En otras palabras, la noción de complejo es extendida por Parker (1997) para crear un dispositivo metodológico que permite leer la sociedad desde una perspectiva psicoanalítica. Dos son las presuposiciones de este enfoque. Primero, que *el análisis del discurso tiene que ver con el posicionamiento de los sujetos*⁴. Segundo, que *el estudio de los procesos psicodinámicos comienza por pensar que ellos están constituidos en el lenguaje y estructurados como formas culturales colectivas*⁵.

Un complejo discursivo es un conjunto de enunciados acerca de un objeto psíquico que está organizado alrededor de preocupaciones psicoanalíticas, de modo tal que el objeto luce como un ítem dentro de uno de los vocabularios psicoanalíticos y el sujeto es definido como un sujeto psicodinámico. El discurso reproduce y transforma el mundo social en textos y un complejo discursivo, simultáneamente, reproduce y transforma el mundo psíquico de los sujetos como dirigido, organizado y transformado por textos en concordancia con los principios psicodinámicos. (Parker, 1997: 69).

De esta manera, el planteamiento de Parker combina, por un lado, la *estructura* y, por el otro, la *dinámica*, para obtener categorías que permiten leer, como textos, diferentes aspectos de la sociedad contemporánea.⁶ De esta manera, la noción de complejo discursivo “es todavía una noción más bien abstracta y, para llenarla, debe elaborarse una estructura analítica apropiada específica para el fenómeno en cuestión” (Parker, 1997: 69). En este sentido, el primer objetivo del presente trabajo se centra en *determinar cuántos complejos discursivos son necesarios para comprender la realidad política venezolana contemporánea*. En segundo término, se pretende *articular estos complejos dentro de un marco específico -a modo de estructura profunda- para, finalmente, ir desarrollando una historia de corte psicoanalítico que permita, a partir de una interpretación, pensar la política y lo político en Venezuela de otra manera*.

Pensar de *otra* manera se refiere, fundamentalmente, a trascender esa cosmovisión de las ciencias sociales (Lander, 2000), cuyo eje –la modernidad–, reúne cuatro dimensiones básicas que legitiman la *exclusión* y la *dominación*, a saber,

1) la visión universal de la historia asociada a la idea del progreso (a partir de la cual se construye la clasificación y jerarquización de todos los pueblos y continentes, y experiencias históricas); 2) la “naturalización” tanto de las relaciones sociales como de la “naturaleza humana” de la sociedad liberal-capitalista; 3) la naturalización u ontologización de las múltiples separaciones propias de esa sociedad; y 4) la necesaria superioridad de los saberes que produce esa sociedad (‘ciencia’) sobre todo otro saber’ (Lander, 2000: 29).

Así, la principal justificación para usar una aproximación como la aquí esbozada, a la hora de intentar comprender el fenómeno político venezolano contemporáneo, radica en que ‘cuando estudiamos el modo en el que los complejos discursivos estructuran el fenómeno cultural, estamos también posibilitando un mayor entendimiento acerca del modo en el que se atraen y movilizan sus sujetos’ (Parker, 1997: 8). Puestas en entredicho las dimensiones básicas de esa modernidad, lo que se propone es que se piense la situación *desde afuera*, desde un espacio lingüístico en el que la justicia esté por encima de los efectos de verdad con los que operan los lugares desde los cuales se configuran esos sujetos⁷.

En este sentido, la pregunta última que recorre este trabajo es *¿puede lograrse una sociedad más justa?* y, si es posible, *¿qué podría hacerse para implementarla?* Describir lo político en Venezuela a partir de la idea de complejos discursivos, permite determinar cómo se configuran los sujetos (y, en consecuencia, en qué consisten sus prácticas), así como las relaciones que se establecen entre ellos y aquellos que se

estructuran desde otros complejos discursivos. Es decir, el modelo propuesto apunta, directamente, a la construcción/deconstrucción de una realidad política específica, sugiriendo, a la vez, el cambio de la posición subjetiva, tanto como de la dinámica, dentro de esa realidad reseñada.

¿Cuántos complejos son necesarios?

Uno de los principales inconvenientes al momento de pensar en términos de complejos discursivos, tiene que ver con el uso que de ellos se hace para conseguir la comprensión de un fenómeno. Si por ejemplo, se postularan tantos de éstos, como situaciones distintas se presentaran, es poco probable que el resultado sea una visión amplia del fenómeno general a estudiar. Por citar un análogo, en la Edad Media, con la explicación basada en la idea de “facultades”, lo que se obtenía era una enunciación tautológica que dejaba de lado los elementos cruciales de una representación conceptual útil, en términos del manejo de la situación por parte los humanos (cuando se decía, por ejemplo, que el opio actuaba gracias a su facultad “dormitiva”).

En consecuencia, uno de los principios metodológicos que rige esta investigación se centra en *apelar al mínimo de complejos que sea posible*. Sin embargo, a este requerimiento se agrega la necesidad de no ejercer violencia sobre la realidad política venezolana, es decir, reconocer *todos* los modos de ser, de configurarse, relevantes dentro del ámbito político. En pocas palabras, la determinación del número de complejos discursivos se resuelve preguntándose *de cuántas maneras se estructura la visión que los actores políticos en cuestión tienen de su mundo circundante*.

Dicho esto, se colocarán en perspectiva unos cuantos relatos, para observar que no hacen falta sino dos complejos discursivos para explicar la dinámica de la realidad política venezolana contemporánea. Para empezar, Lander (2000) reseña que el devenir histórico de Europa ha consistido en una serie de separaciones que han condicionado la historia posterior del resto del mundo⁸.

En la autoconciencia europea de la modernidad, estas sucesivas separaciones se articulan con aquéllas que sirven de fundamento al contraste esencial que se establece a partir de la confirmación colonial del mundo entre occidental y europeo (concebido como lo moderno, lo avanzado) y los “Otros”, el restos de los pueblos y culturas del planeta (Lander, 2000: 18).

Surge, de esta manera, una distinción que se hará presente una y otra vez en la historia subsiguiente, toda vez que Europa, al expandirse, toma contacto con otras culturas; una separación que, dadas las características del polo moderno, supone la subyugación de las concepciones alternativas: ‘*aniquilación o civilización impuesta* definen así los únicos destinos posibles para los otros’ (Lander, 2000: 31). En este sentido, el encuentro con el nuevo mundo puede definirse como ‘la agresión occidental a América’ (Izard, 1988), con la cual se eliminó o se intentó eliminar, directa o indirectamente, cualquier proyecto civilizatorio distinto al de la modernidad.

De allí que el devenir de América pueda ser relatado como el conflicto entre visiones encontradas del mundo, como el choque de aquellos configurados a partir de lo moderno/occidental con quienes se encuentran estructurados a partir de complejos discursivos “vernáculos”; cada grupo, en estas pugnas, concibe el mundo circundante desde categorías diferentes: efectivamente, están “obligados” a vivir en mundos ajenos. ‘Dos civilizaciones significan dos proyectos civilizatorios, dos modelos ideales de la sociedad a la que se aspira, dos futuros posibles diferentes’ (Bonfil, 1990: 9).

En este sentido, Bonfil (1990) describe el caso mexicano a partir de la distinción entre lo que él denomina *el México imaginario*, la idea de nación construida a partir de los ideales modernos, y *el México profundo*, la persistencia de la civilización mesoamericana, tal y como ella se expresa en la actualidad.

La historia reciente de México, la de los últimos 500 años, es la historia del enfrentamiento permanente entre quienes pretenden encauzar al país en el proyecto de la civilización occidental y quienes resisten arraigados en formas de vida de estirpe mesoamericana. El primer proyecto llegó con los invasores europeos pero no se abandonó con la independencia: los nuevos grupos tomaron el poder, primero los criollos y luego los mestizos, nunca renunciaron al proyecto occidental. No han renunciado a él; sus diferencias y las luchas que los dividen expresan sólo divergencias sobre la mejor manera de llevar adelante el mismo proyecto. La adopción de ese modelo ha dado lugar a

que se cree, dentro del conjunto de la sociedad mexicana, un país minoritario que se organiza según normas, aspiraciones y propósitos de la civilización occidental que no son compartidos (o lo son desde otra perspectiva) por el resto de la población nacional; a ese sector que encarna e impulsa el proyecto dominante en nuestro país, lo llamo aquí el México imaginario (Bonfil, 1990: 10).

Este hecho no es aislado. Puede suponerse que, con lo matices de rigor, un proceso similar ha ocurrido en diferentes puntos del continente¹⁰. Venezuela, por supuesto, no ha sido una excepción:

A lo largo del período colonial, sobre esta tenue base aborígen [los Otomacos], se fueron sedimentando personas de todas las etnias que allí buscaban refugio huyendo del acoso de quienes en el norte intentaban organizar una sociedad excedentaria; resultando, desde el punto de vista étnico, un sincretismo total realizado en un período relativamente corto y, desde el punto de vista cultural, una sociedad cimarrona nueva (Izard, 1988: 36).

Así, puede pensarse que el problema de lo político en Venezuela es, en principio, una reedición de ese primer desencuentro; el choque entre, al menos, dos maneras de concebir los objetos y las prácticas políticos; *la puesta en escena de dos complejos discursivos*. Las personas concretas aprehenden la realidad – política en este caso– a partir de una constelación de categorías, de un léxico peculiar (que esta investigación ha dado en llamar complejo discursivo)¹¹. A partir de la distancia establecida entre cada uno de éstos -la inconmensurabilidad propia de lenguajes que son diferentes-, surge el enfrentamiento que vincula a los distintos actores políticos.

Antes de dar cuenta de esta dinámica, es necesario hacer explícito el contenido de cada conjunto de categorías. De acuerdo a los autores consultados¹², es posible suponer que éstas son algunas de las categorías relevantes (véase tabla 1)¹³.

Tabla 1. Principales oposiciones entre las ideas-fuerza del complejo discursivo moderno/occidental y el complejo discursivo vernáculo venezolano.

Complejo discursivo moderno/occidental	Complejo discursivo vernáculo/venezolano
Universalismo	Localismo
Sociedad excedentaria	Comunidad autosuficiente
Trabajo	Ocio
Opulencia	Autopreservación
Individuo	Red comunitaria
Instituciones	Personas
Ciencia	Sincretismo religioso
Racionalidad instrumental	Afectividad

II. Hacia la dinámica de lo político en Venezuela

Ahora bien, exponer la dinámica de lo político en Venezuela, implica mostrar cómo chocan las distintas visiones del mundo, sintetizadas en las ideas-fuerza de cada complejo, en cada situación concreta; cómo varía el modo de hacer política en función de la interpretación que se tiene de los “hechos”. Sin embargo, siendo esta una primera aproximación, no se pasará de sistematizar la forma de estos posibles encuentros¹⁴. Es decir, si bien se entiende la dinámica de lo político como un proceso, sólo se mostrarán tres puntos de lo que es un continuo, una narración histórica.

Específicamente, se distinguirán tres *momentos* que sirven para entender la estructura de la interacción política en Venezuela; el primero, centrado en la primacía de lo moderno sobre lo vernáculo; el segundo, cuando se rompe la supuesta primacía de una de las perspectivas sobre la otra. Finalmente, se explica el momento actual de la política en Venezuela como la yuxtaposición de categorías de ambos complejos discursivos, es decir, como un “pastiche” discursivo, el cual tiene consecuencias nefastas para cualquier proyecto que se formule.

Momento I: Los unos sobre los otros

Toda vez que la concepción moderno/occidental irrumpe en América, trayendo el supuesto del carácter universal de la experiencia europea, queda legitimada la dominación de aquellos configurados a partir de complejos discursivos vernáculos, por parte de quienes se estructuran desde las categorías de la modernidad. No es sólo que comienza a circular un modo de comprender la realidad que desestima toda visión alternativa; es que se difunde, en el nivel social, la valoración propia de occidente, incluso entre los sujetos de las distintas hablas vernáculos; se “internaliza” la jerarquía moderna y se aspira a alcanzar tal “estado de desarrollo”¹⁵.

Pasividad destructora de Occidente respecto al Otro. Occidente se da a los otros, a los “subdesarrollados” como producto para consumir, para simplemente absorber; y los otros lo han tragado, se han “drogado” con él; flash apabullante que los dejó, para siempre “en las nubes”. Adicción, costumbre. Así una cultura puede hacer que otra se derrumbe dándose a ella; es una manera de aprovecharse de ella, por inversión. De hecho, Occidente no niega al Otro, lo absorbe y disuelve en él, al grado que el Otro se remodela a partir de los soportes narcisistas que Occidente le da. (Un hindú sin transistor o un árabe de una ciudad perdida sin televisión a color pasan por pordioseros a los ojos de sus parientes, aunque sus puntos de referencia tradicionales sigan vigentes.) Resultado: pertenencia recíproca; el horizonte sadomasoquista no está lejos (basta ver al Tercer Mundo, el mundo de “tercero” en cierto sentido, gemir bajo el peso de la deuda, dar pruebas de buena conducta...) (Sibony, 1990: 286).

En este sentido, y dejando a un lado la conceptualización lacaniana a la base de la cita anterior, podría decirse que, desde lo moderno/occidental, se aspira a la *totalidad*. Al logro de una narración omnicompreensiva, para dar cuenta de lo humano, que se supone verdadera; la aspiración de lo moderno es relatar cómo la humanidad obedece a un proyecto único, concebido desde las categorías de quien narra¹⁶. En el fondo, este ideal no pasa de ser eso, una aspiración que regula las acciones de los hombres y mujeres concretos; un ideal imposible, antepuesto a la evidencia que desmiente toda noción de Humanidad como *un pleno*, como un fenómeno sin fisuras que se pliega sobre sí mismo.

En el ámbito político, esto se traduce en lo que bien podría llamarse *pensamiento procustiano*¹⁷: plantear proyectos y políticas que lleven a esa realidad encontrada hasta la condición que se presume ideal. Esa meta a alcanzar puede ser definida con los siguientes términos, entre otros: *industrialización, urbanización, sociedad de consumo, estado de bienestar*.

A propósito, aún a pesar de la violencia con la que impone el pensamiento moderno/occidental, no debería obviarse la responsabilidad de aquellos que reniegan de su configuración:

los oprimidos no derrocan la opresión, menos por miedo a los “golpes” que por miedo de hallarse ante el vacío de la Ley, ante la ausencia de vínculo que amenaza con recaer sobre ellos y hacer estallar su identidad. Manteniéndose sumisos, pueden creerse un poco autores de la Ley que los sujeta, y que su sumisión mantiene (Sibony, 1990: 285).

Asumir la jerarquía moderna, en detrimento de las propias convicciones, también denota la esperanza de que la humanidad sea un pleno; evita enfrentarse con la diferencia como una característica de la existencia. Quizás haya sido por este hecho, a saber, que lo humano es *apertura radical*, que los efectos modernizantes no fueron absolutos. Bien puede decirse, entonces, que a la par de la colonización se mantuvo el enfrentamiento entre los distintos modos de concebir el mundo y, en consecuencia, de asumir lo político. En resumen, la dialéctica entre *imposición y resistencia* desplazó el entendimiento humano hacia un segundo momento.

Momento II: Los unos y los otros

Alrededor de los años setenta, podría ubicarse el inicio de un período en el que el ordenamiento de la realidad con base en un ideal universal termina de resquebrajarse. Si bien desde unas décadas antes ya se luchaba por los derechos civiles de las mujeres, los negros, los homosexuales, entre otros, es a partir de este momento cuando puede hablarse de la aparición de ‘discursos de afirmación autorreferencial’ (Llamas, 1998: 208), de aquellas maneras de construir identidades que no apelan a categorías

preexistentes; ‘cada nuevo discurso autoreferencial se establece en función de criterios irrelevantes para sus predecesores’ (Llamas, 1998: 209).

Así, se pasa de la pretensión de transformar la realidad sobre la base de una meta definida de antemano, al reconocimiento y valoración de las condiciones de inicio; a “sacar fuera” ese prejuicio contra todo lo no-moderno, para apreciar las posibilidades y ofrecimientos de otros modos de concebir el mundo. Como una de las tantas consecuencias de este salto, se reestructuran las relaciones humanas: las autoridades tradicionales –padres, maestros, médicos, sacerdotes, políticos, por nombrar algunos roles– pierden su poder para transmitir y reproducir el ideal cultural moderno. Dicho de otro modo, el punto más importante de esta “revolución”, en términos de lo político, es la pérdida de la noción de un centro absoluto: Europa comienza a perder utilidad como referencia obligada, dando paso al reconocimiento de la otredad, de la posibilidad de configurarse, por ejemplo, desde los complejos vernáculos.

Sin embargo, hay que destacar los inconvenientes pragmáticos de este reconocimiento. El hecho de ser un Estado cuya infraestructura ha sido pensada desde la perspectiva del complejo discursivo moderno/occidental –dominante según lo explicado en el momento I–, supone que toda incorporación de lo vernáculo, o de cualquier construcción no-moderna, redunde en la *perversión*, en el cambio de los fines, de dicha infraestructura. ¿Cómo podría funcionar adecuadamente una institución si ha sido concebida desde unas categorías y es implementada, puesta en marcha, desde otras? Si bien es un acto de justicia este descentramiento, habría que detenerse a pensar si *trascender el complejo moderno/occidental no supone, precisamente, reconocer lo que cuesta salirse de él; aceptar que, para bien o para mal, el escenario político venezolano ha sido configurado a partir de las categorías modernas y es necesario, entonces, re-crearlo para lograr el ajuste y la congruencia entre lo que se persigue y el modo de lograr tal cosa.*

He aquí, entonces, la hipótesis fundamental de este trabajo, colocada bajo el signo de la interrogante: *hasta qué punto la realidad política venezolana, a estas alturas, no es más que una realidad moderna cuyo sentido ha sido trastocado, pervertido a consecuencia de la incorporación de lo vernáculo*¹⁸. Para ampliar esta suposición, y alejar cualquier posible imputación de modernidad dominante a este trabajo, es menester describir el último momento reseñado.

Momento III: Ni lo uno ni lo otro

Podría decirse que, desde el mismo instante en el que la cultura europea se expandió a lo largo y ancho del globo, comenzó un proceso por el cual toda imagen del mundo, toda visión posible de las cosas, terminaría por relativizarse; esto es, se entendería como el producto de las relaciones establecidas en el seno de la cultura que los origina¹⁹. En este sentido, según Gergen (1992), se asiste, en la actualidad, a la sedimentación de la *perspectiva relacional* en la vida cotidiana²⁰.

Gracias al desarrollo tecnológico (la aparición de teléfonos, faxes, televisión por cable, correo electrónico, internet, entre otros) comienzan a circular multiplicidad de discursos, estructurados desde distintos marcos de referencia. No obstante, lo que se transmite, básicamente, es el contenido, no el contexto en el que se inscribe tal contenido. En consecuencia, con el advenimiento de las telecomunicaciones, y del intercambio continuo que sus medios generan, cualquier convicción, por muy profunda que sea, termina siendo una opinión probable dentro de esa inmensa aglomeración de discursos conocida como ‘la red’. El resultado es que, a la larga, *toda producción humana, materializa la incommensurabilidad que existe de un discurso a otro.*

La importancia de este planteamiento, en términos de este trabajo, radica en el diagnóstico que hace del escenario político contemporáneo²¹: la aparición de las denominadas “tecnologías de saturación social”, al incidir sobre la concepción que los actores políticos tienen de sí mismos, llevan a que, efectivamente, los individuos se configuren, simultáneamente, desde todos los complejos discursivos circulantes. Ya que cada complejo discursivo compite con el otro, en el sentido de ofrecer una imagen contradictoria y excluyente respecto a la imagen formulada desde otro complejo²², puede decirse, en síntesis, que la cultura contemporánea, al ofrecer múltiples configuraciones, obliga a cuestionar la validez de cualquier configuración específica.

Como resultado de esta presión hacia la diversidad, las actuaciones políticas se tornan erráticas, en la medida en la cual terminan incorporando fines mediante medios que, tradicionalmente, no han sido diseñados en esa dirección. En este sentido, no sería raro observar que la totalidad de las políticas implementadas se tornan inconsistentes, incoherentes e inestables, impidiendo el logro de los fines que cada una de ellas, por separado, podría proponerse: ocurre la “saturación” de la política. Cada proyecto específico es construido sobre la base de categorías que proceden de ambos complejos, sin que haya congruencia en los valores rectores de las propuestas.

Podría darse así un nuevo sentido a la expresión de “vida paradójica”, de Pedrazzini y Sánchez (1992). Toda vez que el descentramiento ha llegado a la vida cotidiana, de modo tan radical, los actores políticos están inmersos en la incongruencia. Como generalidad, no estarían configurados desde un único complejo discursivo. Antes bien, habría *personalidades pastiche*, como las llama Gergen (1992) cuyo estilo de vida y pensamiento -incluida su acción política- reflejaría la yuxtaposición de aquellas categorías incompatibles que han estructurado su existencia. Sobra decir que las consecuencias para el ámbito político, en este sentido, no pasan desapercibidas, ni dejan de ser estridentes.

III. A modo de conclusión (un tanto abrupta)

Se ha argumentado, a lo largo de este trabajo, que la crisis política contemporánea de Venezuela, en su sentido más general, puede asumirse como un malentendido de proporciones discursivas. Habría al menos dos maneras de estructurar y entender la política; dos lenguajes, inconmensurables entre sí, que alejarían a los actores políticos del logro de un único proyecto que los unificara como nación. Más aún, a estas alturas del desarrollo cultural, lo político, al estar tejido con hilos de diferente madeja, llevaría, en sí, la marca del extravío y la confusión.

En este trabajo se opta por reconocer la diferencia, para construir a partir de ella una nueva realidad. Ardua tarea, si se tiene presente que, en definitiva, de lo que se trata es de poner a dialogar a dos grupos que se desconocen mutuamente, para generar un nuevo lenguaje que los incluya a ambos. Para mostrar la magnitud del desencuentro, téngase presente la siguiente afirmación de Moreno (2000: 239): “la vida de un barrio no es ni una estructura social ni una anarquía desorganizada, sino algo externo a toda posible comprensión en los términos de la modernidad dominante y que se integra y coincide con el modo de vivir la vida”.

Bien podría argumentarse que, así como para aquellos configurados a partir de lo moderno/occidental es imposible comprender este “puro ejercicio de vivir” propio de quienes se estructuran desde lo que este trabajo denomina complejo vernáculo, para éstos últimos resulta incomprensible una vida “pensada” en función del *progreso* de la *humanidad* a lo largo de una *historia*. Si todos los venezolanos partieran de la misma configuración, independientemente de cuál sea ésta, el problema político estaría resuelto en términos de cuáles son los objetos pertinentes y cuales las prácticas posibles. No obstante, el problema, según se plantea en esta investigación, parte de la existencia de varios modos de asumir la política en Venezuela.

Así, a estas alturas, trascender el problema implica ir más allá del reconocimiento de la otredad y de la diferencia. *No hay que pensar que la diferencia valga en sí misma*, puesto que el problema, desde el marco aquí propuesto, se traslada al valor que cada grupo le otorga a esa diferencia²³. En este sentido, la comprensión de la realidad política venezolana contemporánea debe apuntar a las relaciones que se establecen entre las diferentes maneras de vivir lo político, por parte de los actores involucrados.

Siguiendo a Bonfil (1990), lo que se propone, en definitiva, es sentar el escenario para *formular un nuevo proyecto de nación*; imaginar un lugar a partir de la diferencia, donde los distintos elementos que componen el ámbito político actual no aparezcan como objetos y relaciones irreconciliables. Siendo más específicos, ‘en vez de concebir una gobernabilidad sobre la premisa de una población unificada en un todo imposible de incluidos, ¿no es mejor y más factible, al mismo tiempo que más respetuoso de la vida de todos, una gobernabilidad concebida sobre la diversidad de mundos-de-vida no excluyentes sino convivientes?’ (Moreno, 2000: 244).

Apostar por ello, ciertamente, es mejor; factible, quizás no. De cualquier modo, en aras de lograr el funcionamiento “saludable” de una sociedad así escindida, se impone la necesidad de estudiar las relaciones establecidas entre los diferentes sujetos, las cuales derivan, según se ha dicho, de su posición dentro del marco discursivo aquí estructurado. Así, más que seguir insistiendo en la presencia de la diferencia, únicamente, este trabajo insta a dar un paso más allá; a trascender la inconmensurabilidad²⁴ que existe entre las distintas maneras de concebir lo político y la política en Venezuela.

En el plano metodológico, esto apunta al análisis del discurso; a desentrañar cómo están definidos los objetos y las prácticas de lo político para, en un paso posterior, redescribirlos desde un lugar que incluya aquello que el limitado espacio de cada complejo discursivo deja fuera,²⁵ en la esperanza de hacer circular una nueva forma de pensarnos a nosotros mismos. Encontrada la pieza faltante –ese otro negado–, resta ahora explorar la figura que resulta, para imaginar un *encuentro justo posible* entre ambos mundos y, los más importante aún, para intentar implementarlo.

Referencias bibliográficas

- Bonfil, G. (1990). *México profundo: una civilización negada*. México: Grijalbo.
- Ferrater, J. (1994). *Diccionario de Filosofía*. 1ª ed. Barcelona: Ariel.
- Foucault, M. (1999). *Literatura y conocimiento*. Mérida: Universidad de los Andes.
- Freud, S. (1900). La interpretación de los sueños. En: *Obras completas* (1981). 4ª Ed. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1901). Psicopatología de la vida cotidiana. En: *Obras completas* (1981). 4ª Ed. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1906). El psicoanálisis y el diagnóstico de los hechos en los procedimientos judiciales. En: *Obras completas* (1981). 4ª Ed. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Gergen, K. (1992). *El yo saturado: dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. 1ª ed. Barcelona: Paidós.
- Giddens, A. (1997). Vivir en una sociedad postradicional. En: Beck, U.; Giddens, A. y Lash, S. *Modernización reflexiva: política, tradición, estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza.
- Gómez, (1998). *Freud, crítico de la Ilustración*. Barcelona: Crítica.
- Izard, M. (1988). *Orejanos, cimarrones y arrochelados*. Barcelona: Sendai
- Kaufmann, P. (dir.). (1996). *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis: el aporte freudiano*. Buenos Aires: Paidós.
- Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En: Lander, E. (Ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Caracas: UNESCO-IESALC y FACES-UCV.
- Laplanche, J.; Pontalis, J. (1983). *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Labor.
- Llamas, R. (1998). *Teoría torcida: prejuicios y discursos en torno a “la homosexualidad”*. 1ª ed. Madrid: Siglo XXI.
- Maldavsky, D. (1997). *Sobre las ciencias de la subjetividad: exploraciones y conjeturas*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Moreno, A. (1995). *El aro y la trama: episteme, modernidad y pueblo*. Caracas: CIP.
- Moreno, A. (2000). Superar la exclusión, conquistar la equidad: reformas, políticas y capacidades en el ámbito social. En: Lander, E. (Ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Caracas: UNESCO-IESALC y FACES-UCV.

Nietzsche, F. (1988/1872). Acerca de la verdad y la mentira en sentido extramoral. *Revista Venezolana de Filosofía*, 24, 57-74.

Nietzsche, F. (1997). *La genealogía de la moral*. 22ª edición revisada. Madrid: Alianza.

Parker, I. (1997). *Psychoanalytic culture: psychoanalytic discourse in western society*. Londres: Sage.

Pedrazzini, Y. y Sánchez, M. (1994). *Malandros, bandas y niños de la calle: cultura de la urgencia en las metrópolis latinoamericanas*. 1ª reimpresión. Valencia: Vadell Hermanos.

Ricoeur, P. (1987). *Freud: una interpretación de la cultura*. 7ª ed. México: Siglo XXI.

Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Buenos Aires: Paidós.

Rorty, R. (1997). *¿Esperanza o conocimiento?: Una introducción al pragmatismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Sibony, D. (1990). *Perversiones: diálogos sobre locuras “actuales”*. México: Siglo Veintiuno.

Zizek, S. (1999). *El acoso de las fantasías*. México: Siglo XXI.

* Profesor e Investigador del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Católica Andrés Bello.

1 Por ejemplo, si el tiempo de reacción promedio es de un segundo, una respuesta dada a los tres segundos, se consideraría muy lenta: indicaría la represión hacia el contenido específico del término en cuestión. Supóngase que, para un individuo concreto, el tiempo de reacción es mayor en las palabras “sexo”, “cama”, “rubor” y “agitación”, por nombrar algunas. Desde esta perspectiva, estaríamos autorizados a suponer que a esta persona le angustia la expresión de su propia sexualidad.

2 Nótese como esta manera de pensar no tiene nada que ver con el uso corriente que se le da al término complejo (por ejemplo, cuando se dice, “lo que pasa es que él tiene un complejo de inferioridad”).

3 A esta estructura profunda se llega a partir del encuentro con las discontinuidades propias de la actividad humana. A nivel individual, la presencia de olvidos, errores, sueños, olvidos, entre otros, (véase Freud, 1900 y 1901) induce a pensar que debe existir “algo” más allá de la conciencia. Así, una de las pretensiones de Freud era encontrar aquello que daría sentido a este sin-sentido aparente (Gómez, 1998). Como se verá más adelante, este modo de pensar puede extenderse, de lo individual, a lo social, para hacer de Freud un ‘crítico de la cultura’ (Ricoeur, 1987). Siendo lo más importante, de este nuevo abordaje, que esa profundidad a la cual se alude no se encuentra “debajo”, sino en la “exterioridad”. Para decirlo con Zizek (1999: 11), ‘El inconsciente está expuesto, no oculto por una profundidad insondable [...] “La verdad está afuera”’.

4 Para entender esto, debe recordarse que un discurso es “un orden en virtud del cual se circunscribe el campo de la experiencia y el del saber posible” (Ferrater, 1994: 918). Es decir, un discurso es un marco de referencia que define, mediante enunciados que se articulan en un patrón o juego de lenguaje, los diferentes objetos acerca de los cuales puede hablarse.

En este sentido, uno de esos objetos tiene que ver con aquellos que emiten la palabra, los sujetos del habla; de manera que “el discurso constituye lugares para que los sujetos vengan a ser” (Parker, 1997: 7-8). Como resultado, a la existencia humana concreta le antecede, en el sentido lógico del término, “una forma de representación y práctica en la que se ubican temas y su uso y que refleja sobre éstos lo que les es posible decir” (Parker, 1997: 9). Dicho de otro modo, la apertura radical, característica de la condición humana, consigue unos límites claramente definidos, en la medida en la cual las personas se entienden desde ciertos espacios lingüísticos. “El discurso, así, *posiciona* al sujeto, quien es dirigido por o quien está empleando el discurso para entenderse a sí mismo o a sus relaciones problemáticas” (Parker, 1997: 8).

5 Se distingue, de esta manera, el plano *ontológico*, compuesto por los objetos en cuanto tales, del epistemológico, los objetos en tanto conocidos *-informados-* a través del lenguaje. Con esta distinción, ya no es posible pensar que se tiene acceso a la realidad tal y como ella se presenta; no es posible encontrar “El Lenguaje” con el que la realidad habla —la realidad definitiva—, pues ella no lo hace. Toda explicación o comprensión de la realidad es “contingente” (Rorty, 1991), en el sentido que se hace desde un léxico y no es posible alcanzar un meta-léxico que de cuenta de todos los léxicos posibles.

6 Según se ve, el entendimiento de Parker de “complejo” se obtiene al desplazarse, de una perspectiva moderna, a una *postmoderna*, entendida ésta, en lo fundamental, como la asunción del *giro lingüístico* y la *construcción social*. Desde esta peculiar forma de la postmodernidad, distinta del divulgado *vale todo*, la acción humana se entiende a) como situada en un mundo que, aunque ejerza un efecto de verdad, se encuentra socialmente construido y b) reconociendo que del lenguaje proviene la matriz para el entendimiento y la experiencia de los hombres y mujeres. Así, el uso postmoderno de “complejo”, deja de lado la alusión a *contenidos*, para reconocer el carácter puramente *formal* del concepto; se hace de él una estructura discursivo-tecnológica que da sentido a lo que ocurre.

7 Justicia, aquí, se entiende en su acepción derrideana de *respeto por la otredad*; la idea de justicia como el intento por minimizar la violencia que se ejerce hacia el otro dentro de una relación concreta.

- 8 La primera de ellas es de origen religioso, “entre Dios (lo sagrado), el hombre (lo humano) y la naturaleza” (Lander, 2000: 15). Las siguientes son las separaciones entre *cuerpo y mente*, entre *razón y mundo* y, por último, la separación entre *población general y especialistas o expertos*, constitutiva de la modernidad cultural.
- 9 “Este metarrelato de la modernidad es un dispositivo de conocimiento *colonial e imperial* en que se articula esa totalidad de los pueblos, tiempo y espacio como parte de la organización colonial/imperial del mundo” (Lander, 2000: 31).
- 10 Por ejemplo, en Puerto Rico, a las expectativas de la modernidad se oponen los *cimarrones*, mezcla de europeos con gentes de todas las etnias y fugitivos de las islas cercanas (Izard, 1988).
- 11 El “hacer cuerpo” uno u otro discurso deriva, fundamentalmente de la socialización, del hecho de estructurarse *en y a partir de* un modo de ver el mundo que precede al individuo.
- 12 Véase, especialmente, Bonfil (1990), Izard (1988) y Moreno (1995).
- 13 El contraste empírico de esta propuesta debería comenzar por validar la presencia de esta distinción. Para tal fin se propone un análisis mediante ‘modelos algorítmicos’ (Maldavsky, 1997: 87). “Los algoritmos pueden definirse como prescripciones de un orden determinado en la ejecución de un conjunto de instrucciones explícitas, con miras a solucionar cierto tipo de problema” (Maldavsky, 1997: 87). Es decir, existe una prescripción discursiva en cuanto a *cómo* debe un actor político *interpretar* un fenómeno y, en consecuencia, a *cómo actúa* dicho actor. Esta prescripción se supone contenida en las cadenas léxicas utilizadas por los sujetos del habla: el estudio de los complejos discursivos desde la perspectiva algorítmica ‘implica partir del supuesto de que existen términos interconectados: verbos, sustantivos, adjetivos, frases, figuras retóricas, por ejemplo’ (Maldavsky, 1997: 87). Así, la relevancia del análisis algorítmico, en este punto, radica en su utilidad para determinar cómo varias palabras, diferentes entre sí, se ensamban en una red, en una trama, que define los objetos pertinentes y las relaciones que se establecen entre ellos.
- 14 Se sugiere, para un trabajo posterior, estudiar el modo específico en el que estos posibles encuentros, de hecho, se dan.
- 15 Notése cómo el problema no ha sido tanto esa distinción entre los “unos” y los “otros”, sino la valoración que, tradicionalmente, se hace desde cada perspectiva y el poder que tiene cada grupo para imponer su visión de las cosas.
- 16 En corto, se quiere demostrar que los humanos están para enseñorearse de la naturaleza, para transformarla en bienes según una pauta continua e interminable, de acuerdo al proyecto esbozado por Descartes en *El discurso del método*.
- 17 Procusto era un personaje griego que gustaba de alojar invitados en su casa. Sin embargo, sobre su hospitalidad se imponía la creencia en la perfección de la medida de la cama que ofrecía. Así, cuando un invitado era más largo que ésta, Procusto le cortaba las piernas para que no sobresalieran del lecho; si era más corto, lo estiraba para que llenara el espacio dispuesto para él. De esta historia surge la expresión “el lecho de Procusto”, usada para referirse a los criterios ideales que resultan más importantes que la misma realidad; es decir, cuando se niega que las cosas “son” y se les obliga a ser como “deben” ser.
- 18 En modo alguno esto supone una desvalorización de lo vernáculo. Antes bien, y como se verá al final de este trabajo, es la conminación a imaginar, con toda seriedad, un nuevo proyecto de país, sentado sobre la base de lo que efectivamente se es.
- 19 Recuérdese el Debate de las Indias. Antes de la conquista, la imagen de lo humano era distinta a la que terminó por circular a consecuencia de la discusión en torno al estatuto espiritual de los nativos americanos.
- 20 Este proceso de relativización del conocimiento rescata una noción de verdad cónsona con el pensamiento de Nietzsche (1988/1872), en el que ésta es descrita como “un ejército móvil de metáforas”: “Un una suma de relaciones humanas que fueron poética y retóricamente intensificadas, traducidas y adornadas y que, luego de un largo uso, a un pueblo le parecen sólidas, canónicas y obligantes: las verdades son ilusiones de las que uno se ha olvidado que son tales, metáforas que se han desgastado y se han vuelto sensorialmente débiles [...]” (Nietzsche, 1988: 64).
En pocas palabras, se entiende, desde el enfoque relacional, que la verdad de las cosas reside en las relaciones que establecen los diferentes objetos construidos por un lenguaje; que una definición, desde esta perspectiva, no va más allá de las relaciones establecidas entre la cosa y su entorno (Rorty, 1997).
Para facilitar la comprensión del enfoque relacional, Rorty (1997: 58-59) utiliza la analogía de la definición de los números: no existe una sustancia detrás de cada uno de ellos (la diecisieteidad, por ejemplo) que explique lo que son; el rótulo ‘diecisiete’, no trasmite información acerca del objeto denominado, aunque así lo parezca luego de un uso continuado. Lo que cada número es, deriva de la relación que éste establece con otros números que, a su vez, no pueden ser definidos sin apelar a otras relaciones. Así, el 17 puede ser definido como la suma de diecisiete unos, como el número que se encuentra entre 16 y 18, entre otras muchas relaciones posibles. Buscar una definición consiste en determinar las relaciones establecidas por el objeto a ser definido con los otros objetos que el lenguaje define como su entorno.
- 21 Diagnóstico al que no escapa Venezuela, en tanto importante consumidor de tecnologías de saturación social, especialmente en lo que toca a computadoras personales y teléfonos celulares.
- 22 Véase Foucault (1987).
- 23 La búsqueda de alternativas a la conformación profundamente excluyente y desigual del mundo moderno exige un esfuerzo de deconstrucción del carácter universal y natural de la sociedad capitalista-liberal, plantea Lander, (2000: 13). Un intento de deconstrucción de este tipo fue llevado a cabo por Nietzsche, dando como resultado una asunción *cinica* de la modernidad; la modernidad entendida como una mera expresión de la voluntad de poderío, en un universo donde *sólo* hay voluntad de poderío. “Hace unos cien años, Nietzsche hizo recobrar “el sentido a la modernidad”, mostrando cómo la

propia Ilustración era mítica, y planteando por consiguiente cuestiones inquietantes respecto al conocimiento y el poder” (Giddens, 1997: 76). En términos de lo aquí discutido, valga la siguiente cita: “El bien de los más y el bien de los menos son puntos de vista contrapuestos en valor; considerar ya *en sí* que el primero [o el segundo] tiene un valor más elevado es algo que nosotros vamos a dejar a la ingenuidad de los biólogos ingleses...” (Nietzsche, 1997: 71). Es por esto que este trabajo intenta utilizar la deconstrucción como una fuerza real en pro de la justicia y la diferencia, esto es, desestabilizando y complicando las posiciones de poder que se establecen entre los grupos reseñados.

- 24 Inconmensurabilidad que resulta de los *mecanismos de exclusión* propuestos por Foucault (1987), los cuales serían propios a cada uno de los complejos discursivos aquí esbozados.

25 Lo cual podría ser descrito, de común acuerdo para todos, como *el valor de la persona*.

COMUNICACIONES

Diversidad sexual y Filosofía Política en Venezuela*

*Prof. Carlos A. Rivas**

Resumen

La presente es una reflexión en torno a la idea de la diversidad sexual; de su importancia para comprender la sociedad contemporánea y de sus implicaciones a la hora del ejercicio de la libertad individual. Específicamente, se contrasta la noción de diversidad sexual con las diferentes jerarquías sexuales que se extraen de los discursos, otrora hegemónicos, que dan forma a la sexualidad. Igualmente, se hacen explícitos los lineamientos políticos que se desprenden de las distintas posturas esbozadas. Se pretende, con esto, delinear posibilidades de diálogo que a) trasciendan las limitaciones que se observan cuando el marco de la discusión es predominantemente conservador y b) hagan justicia a los grupos sociales involucrados en la situación.

Palabras clave: Diversidad sexual, política sexual, convivencia.

Sexual diversity and political philosophy in Venezuela

Prof. Carlos A. Rivas

Abstract

This article is a reflection around the subject of sexual diversity, its importance in order to understand contemporary society and its implications for the exercise of individual freedom. Specifically, the notion of sexual freedom is contrasted with the different sexual hierarchization that emerge from discourses, once hegemonic, that give form to sexuality. The purpose is to delineate possibilities of dialogue that a) transcend the limitations observed by the discussion when its frame is predominantly conservative and b) respects the social groups involved in the situation.

Keywords: Sexual diversity, sexual politic, tolerance.

1. De la perversión a la diversidad

Nuestra reflexión comienza con este enunciado: *cada día se torna más evidente la diversidad sexual*. Con esto indicamos, al menos, dos cosas. La primera, que asistimos a la aparición de formas de la sexualidad alternativas a la heterosexual monogámica. Gays, lesbianas y sadomasoquistas, por nombrar grupos conocidos, serían algunas de las “identidades sexuales” que han exigido reconocimiento social en los últimos años. Sin embargo, más allá de esta especificidad, lo que hay que subrayar, cuando se habla de diversidad sexual, es que, día a día, es mayor el número de individuos que, frente a los discursos que configuran a la sexualidad, toman postura -trastocando, deconstruyendo y reconstruyendo tal espacio en su vida cotidiana- a partir de sus intereses y preferencias.

La segunda indicación, una implicación de la primera, es que esa gama de posibilidades empieza a percibirse desde una óptica más benigna y tolerante. En el plano teórico, esto se evidencia en la crítica hecha a las jerarquías sexuales implícitas en muchos de los planteamientos tradicionales. Por ejemplo, el psicoanálisis, al menos en su versión freudiana original, establece que el desarrollo de la función sexual es ‘un proceso evolutivo perfectamente reglado’ (Freud, 1940: 3384), que se despliega a través de las ya famosas cuatro etapas psicosexuales. En cada una de ellas se expresa un modo peculiar, y parcial, de satisfacer una única pulsión fundamental; ‘la organización completa sólo se alcanzará a través de la pubertad, en una cuarta fase, en la fase genital’ (Freud, 1940: 3386). Es decir, a lo largo del desarrollo aparecen conductas propias de cada fase; algunas de ellas se incorporan como preparación del acto sexual, otras se excluyen, se desplazan o se subliman. Desde el psicoanálisis freudiano ortodoxo, el desarrollo individual culmina *sólo* cuando se establece la denominada “sexualidad adulta”, la cual se define a partir de tres características, a saber, es heterosexual, monogámica y reproductiva.

De esto, hay que destacar que, a partir de la supuesta determinación biológica de la libido, lo que se obtiene es un ideal del desarrollo. Antes que describir las múltiples manifestaciones de la sexualidad humana, Freud postula un modelo normativo en el que aparecen ‘dos realidades de la norma: la norma como regla de conducta y como regularidad funcional’ (Foucault, 2000: 155). Por una parte, de esta teoría se desprenden unas pautas de comportamiento; los adultos deberían alcanzar un estado en el que sus relaciones sexuales estén orientadas a la reproducción de la especie dentro del matrimonio; las relaciones que no se ajustan a esta norma pueden ser calificadas, toda vez que el modelo postula una meta definida, como irregulares, desordenadas, extravagantes, excéntricas. En una palabra, *anormales*. En términos del planteamiento freudiano, la sexualidad que no cumple las características señaladas se califica como “infantil” (Neu, 1996). Por otra parte, al postular un recorrido preestablecido de la libido, universal para todos los humanos, Freud establece un principio del funcionamiento adaptado y ajustado; lo que se oponga a lo prescrito por este modelo se considerará patológico, mórbido, desorganizado y, en general, disfuncional (véase Foucault, 2000). Freud presupone que, como la meta de la libido es la ‘organización genital’, todo lo que se aparte de ella puede considerarse, además, patológico. En resumen, doblemente anormal; hay desviación del fin “natural” de la sexualidad, tanto como funcionamiento enfermo de los órganos que permitirían alcanzar este ideal.

Las inhibiciones en su desarrollo se manifiestan en forma de los múltiples trastornos que puede sufrir la vida sexual. Producense entonces fijaciones, fijaciones de la libido a las condiciones de fases anteriores, cuya tendencia, independiente del fin sexual normal, se califica de perversión (Freud, 1940: 3386).

Este asunto se ha debatido intensamente y, salvo algunas excepciones -Charles Socarides como prototipo (véase Mondimore, 1998: 263)-, se han modificado muchos de los prejuicios que hasta el momento se presentaban bajo el ropaje de la evidencia científica. Puede decirse que hoy las teorías se elaboran desde otras coordenadas. La noción de diversidad ha venido a desplazar a la de perversión; ‘mientras todos los términos que se relacionan con “perversidad” sugieren una jerarquía de valores sexuales en las que “las perversiones” están en lo más bajo de la escala, la “diversidad” insinúa un *continuum* de conductas en el que un elemento no tiene un valor más fundamental que cualquier otro’ (Weeks, 1998: 71).

Según esto, se puede estar de acuerdo con Weeks (1998) cuando afirma que la idea de la diversidad sexual ha tenido efectos culturales significativos. Por una parte, las teorías que dan cuenta de la

sexualidad van alejándose de ideales normativos -hoy se dispone, por ejemplo, de relecturas del psicoanálisis que no prescriben a la heterosexualidad como la norma (véase, por ejemplo, McDougall, 1998 y Drescher, 1998). Por la otra, la política se ha redimensionado de tal manera, que ahora incluye, bajo el término *política sexual*, aquellos temas que vinculan el ejercicio de la sexualidad con el de la ciudadanía.

Ahora bien, no podría terminar de comprenderse el fenómeno de la diversidad sexual, sin reseñar cómo se desplaza el lugar de enunciación de los saberes en torno al sexo. Hasta la década de los setenta, se asumía que eran las disciplinas académicas y científicas las únicas autorizadas a dar cuenta de la sexualidad. No obstante, y por razones varias -históricas, sociales, incluso epistemológicas-, las personas corrientes comenzaron a tomar la palabra al respecto. Es a partir de esta década cuando aparecen modos de comprender lo sexual que pasan por incorporar la subjetividad de quien habla, en un intento por socavar la hegemonía -y la tiranía- de los discursos precedentes (véase Llamas, 1998). Sirva como ejemplo de este nuevo entendimiento un fragmento de uno de esos manifiestos que abundaron durante la época de la “revolución sexual”.

A mi me gusta pensar en una buena relación sexual en términos de interpretación de un instrumento musical: ambos participantes en un mismo nivel viendo el cuerpo del otro como un objeto capaz de crear belleza cuando se lo toca con pericia; y sobre un segundo nivel, los ejecutores comunicándose a través de la mutua producción y apreciación de la belleza. Al igual que la buena música, uno se siente totalmente absorbido en ella [...]. Para llevar más adelante esta analogía, la variedad de la música es infinita y diversa, depende del talento de los interpretes, como sujetos y como objetos. Solos, duetos, cuartetos (aún sinfonías si a usted le gusta la música romántica), música clásica, folklórica, jazz, soul, tradicional campesina, rock, eléctrica o acústica -todas se llenan de vida si uno quiere y todo está permitido. Las variaciones en género, respuesta y cuerpos son como los diferentes instrumentos. Tal vez lo que hasta ahora hemos llamado orientación sexual, probablemente sólo signifique que aún no hemos aprendido a sintonizar toda la gama de expresiones musicales (Agel, 1971).

Desde entonces, muchos han sido los experimentos sexuales y muchas las circunstancias que han llevado a que la sexualidad sea un tema de intenso debate público; desatacando sobre las demás, la aparición del VIH/SIDA. En este sentido, en la actualidad se encuentran, al menos, cuatro grandes maneras de tomar postura frente en este debate (véase Sullivan, 1996). La prohibicionista, que condena cualquier “desviación” de la heterosexualidad monogámica y reproductiva; la liberacionista, versión en negativo de la anterior, que insiste en que cualquier definición de la sexualidad limita su expresión plena; la visión liberal, que defiende el derecho de cada ciudadano sobre su propio cuerpo y, finalmente, la postura conservadora, que será caracterizada en lo que sigue.

2. La diversidad en un contexto conservador

Ahora bien, ¿cómo se asume la diversidad sexual aquí y ahora, en la Venezuela de principios del siglo XXI? Para aproximarse a este fenómeno será conveniente situarse, de lleno, en el modo en el que los conservadores entienden la cuestión sexual. Un conservador, a decir de Sullivan (1996) es alguien que está de acuerdo con las premisas del Estado Liberal -la garantía de libertad, el pluralismo, la libertad de expresión y acción- ‘pero que continua creyendo que la política es una arena en la que es necesario afirmar ciertos valores morales, sociales y culturales sobre otros’ (Sullivan, 1996: 95).

Desde esta perspectiva, una de las tareas de la política es promover ciertas conductas; disponer incentivos para un cierto orden social que se supone mejor que otros. Aquí es importante destacar que, más que relacionado con las *principios morales*, el asunto se centra en el cumplimiento de *normas sociales*. Un conservador no se interesa, al menos no por regla general, en invadir la vida privada de las personas; su preocupación estriba en preservar cierto bienes comunes que todos pueden reconocer como deseados (la estabilidad social y el respeto a la ley por nombrar algunos).

Cuando esto se proyecta en la esfera sexual, lo que se encuentra es que un conservador estaría dispuesto a admitir la existencia de la diversidad sexual. “Ciertamente, unos pocos tienen gustos raros”, podría decir. No obstante, y precisamente por creer que son minoría, se negaría a aceptar su presencia

social. Eso “heriría su sensibilidad”, esa misma que a veces se encuentra incómoda hablando de tal diversidad. En este sentido, los conservadores combinan la *tolerancia* en el ámbito privado junto a la *desaprobación* en el ámbito público de toda sexualidad-otra. Usualmente, a un conservador no le importarán los usos que los demás hacen de su cuerpo, *siempre y cuando no sea evidente o visible para los demás*.

Como la estabilidad social depende, al menos así parece, de la existencia de la familia tradicional - ‘célula fundamental de la sociedad’ rezan los libros de primaria-, la mera presencia de otras opciones luce a los conservadores como un ataque directo a la convivencia y la sociabilidad. Así, la estigmatización de las diversas opciones sexuales deviene corolario necesario de la celebración de la familia tradicional. Al respecto, Sullivan (1996: 104) afirma que, por ejemplo, la distinción entre “familias”, por un lado, y “homosexuales”, por el otro ‘es, para comenzar, empíricamente falsa’. Los homosexuales, tanto como cualquier persona, proceden, en su mayoría, de familias como la de los demás. Más aún, este autor indica que ‘la estabilidad de las familias existentes está estrechamente relacionada con cómo los homosexuales son tratados dentro de ellas’ (Sullivan, 1996: 104). En síntesis, antes que dicotomía entre “familia” y “miembro de una minoría sexual”, lo que parece haber, como lo muestran las inquietudes observadas en los países latinoamericanos, donde se prefiere mantener una doble vida antes que romper los lazos familiares, es el de una dialéctica entre ambas esferas.

El punto a destacar en todo esto es que, dentro de un escenario en el que la diversidad sexual se torna evidente, la posición conservadora se vuelve, cada vez, más inestable. La vieja distinción público-privado sobre la que se basa esta postura política está desapareciendo, para dar lugar a una nueva distinción público-privado en la que nuevas formas del ejercicio de la sexualidad, a través de la construcción de identidades, aparecen para buscar reconocimiento social en el ámbito público, tanto como el derecho a mantener en privado las prácticas que sostienen los individuos identificados con tal o cual rótulo.

Somos sus militares y hemos peleado sus guerras y protegido sus hogares. Somos sus empresarios, quienes construimos y mantenemos esta economía para homosexuales y heterosexuales por igual. Somos sus profesores; hemos construido sus universidades y entrenado a sus estudiantes. Hemos creado su arte y diseñado y construido sus edificios. Somos sus líderes civiles, sus sacerdotes y rabinos, sus escritores e inventores, sus ídolos deportivos y sus promotores. No necesitamos nada de ustedes, pero tenemos mucho que devolverles. No nos protejan de nada; sólo trátennos como tratarían a cualquier heterosexual (Sullivan, 1996: 176-177).

Como lo muestra Sullivan para el caso de los homosexuales, ‘la política conservadora se encuentra inexorablemente parada sobre su cabeza; su engaño está siendo lenta pero decisivamente citado’ (1996: 130). Lo que estos nuevos estilos de vida, ampliamente divulgados por los medios de comunicación, vienen a mostrarnos es que el ideal conservador es, en la mayoría de las circunstancias, una entelequia. Las familias actuales no se parecen, bien lo sabemos por estas latitudes, a las de las series norteamericanas de los años cincuenta.

A partir de esto, y siguiendo al mismo autor, los conservadores actuales tendrían que conceder que su política, debido a la presencia de la diversidad sexual, ahora se enfrenta con dos caminos posibles. Por un lado, pueden incrementar el aislamiento y la hostilidad hacia las minorías sexuales, en cuyo caso, necesitarían un basamento que, a estas alturas, sólo proviene de los fundamentalismos religiosos y de ciertas teorías reaccionarias. Por el otro, pueden optar por una alianza con las tendencias conservadoras que se encuentran en algunos grupos de las minorías mencionadas, pues más allá de los estereotipos, no todos sus miembros comparten una misma visión política; no todos tienden, según se cree, al liberacionismo. Esta última opción, la de una alianza estratégica, los obligaría a ampliar la noción de responsabilidad ciudadana, para incluir aquellos tópicos propios de una política sexual. En resumen, mediante esta segunda vía, se requeriría de una activa enunciación respecto a los deberes y derechos de estos nuevos actores políticos.

A estas alturas, resulta evidente que estas reflexiones dan cuenta, fundamentalmente, de la situación de América del Norte y de Europa Occidental, cuyas tradiciones permiten que sea la pluralidad la que

marque el ejercicio de la ciudadanía. En Venezuela, y he aquí el porqué nuestra sociedad puede caracterizarse como conservadora, lo que ha venido ocurriendo ha tenido la forma de un *pacto tácito de cohabitación* entre la heterosexualidad, hegemónica, y las alternativas sexuales, subalternas, que han aparecido y se han consolidado de manera soterrada. Bajo una sociedad predominantemente heterosexual, aparece un segundo plano, compuesto de toda una variedad de sitios de encuentro, reales y virtuales, y de formas de relación, entre convencionales y heterodoxas, que asombrarían a más de uno de los que se pasean por la vida suponiendo que no hay nada más allá de lo que puede verse.

En resumen, en Venezuela la discusión sobre estos temas, hasta ahora, ha sido bien poca. A lo sumo, la sociedad venezolana ha logrado que los diferentes grupos contruidos a partir de identidades sexuales se encuentren en el espacio social uno al lado del otro, sin muchos conflictos, pero también sin ninguna posibilidad de diálogo, mucho menos capacidad de negociación. Así, pues, nos encontramos en un punto muerto; en otra de las dimensiones de la fragmentación que parece aquejarnos.

Dentro de este panorama, y ya para finalizar, habría recordar que no seremos nosotros - investigadores, académicos e intelectuales-, aún a pesar de todos los aportes que podamos hacer al respecto, quienes tengamos el papel decisivo a la hora de cambiar esta realidad social. Antes bien, serán sus actores, especialmente aquellos que se encuentren oprimidos por la situación, los que tendrán en sus manos el reto de cualquier transformación posible. Como lo indica Lubertino (2000), 'lo imprescindible es el reclamo ciudadano de los propios protagonistas discriminados/as, su articulación, autoconstrucción y posicionamiento público como sujeto político clave de este debate'. Esto, bien lo saben los amigos radicales, puede ser dicho con mucha precisión; *las libertades no se dan, se toman*.

Referencias Bibliográficas

- Agel, J (Ed.). (1971). *The Radical Therapist*. New York: Ballantine Books.
- Drescher, J. (1998). *Psychoanalytic therapy & the gay man*. New Jersey: The Analytic Press.
- Foucault, M. (2000). *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1940). Compendio de psicoanálisis. En: *Obras completas* (1981). 4ª Ed. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Llamas, R. (1998). *Teoría torcida*. Madrid: Siglo XXI.
- Lubertino, M. (2000). *El compromiso político de la diversidad sexual en la Argentina*. Recibida en Abril 25, 2002 de la World Wide Web: <http://www.ispm.org.ar/ddssrr/identidadsexual.htm>
- McDougall, J. (1998). *Las mil y una cara de Eros: la sexualidad humana en busca de soluciones*. Buenos Aires: Piados.
- Mondimore, F. (1998). *Una historia natural de la homosexualidad*. Buenos Aires: Piados.
- Neu, J. (1996). Freud y la perversión. En: Neu, J. (comp.) *Guía de Freud*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sullivan, A. (1996). *Virtually normal: an argument about homosexuality*. New York: Vintage Books.
- Weeks, J. (1998). *Sexualidad*. 1ª ed. México: Paidós.

RESEÑAS

RORTY, Richard: *Filosofía y futuro*, Gedisa, Barcelona, 2002. Título original: *Philosophie & die Zukunft*. Traducción de Javier Calvo y Ángela Ackermann.

*Prof. Oscar Reyes**

La mayor parte de la obra de Richard Rorty que conocemos traducida al castellano está en Paidós, aunque no faltan textos suyos en Fondo de Cultura Económica y en Technos. Aparte de la calidad que puedan tener las traducciones, es poco relevante el salto de una editorial a otra. Quizás lo más interesante del texto que reseñamos sea que proce de de una traducción directa del alemán, de conferencias que el filósofo norteamericano ha dictado en Alemania, y que por tanto tienen derechos de autor para Fischer Taschenbuch Verlag GmbH de Frankfurt. Uno se puede preguntar dos cosas: ¿escribió Rorty esos textos originalmente en alemán? ¿o fueron traducidos del inglés al alemán para publicarse en Frankfurt y luego al castellano? Son dos preguntas tontas, pero de las cuales se puede extraer una más merecedora de una reseña: ¿le interesa a los departamentos de filosofía alemanes el trabajo de este pragmata, holista e historicista impenitente, como él se denomina a sí mismo? Y si ello es cierto, ¿por qué?

En *Filosofía y futuro*, se recogen varios textos de Rorty que han sido duplicados por Paidós en los *Escritos filosóficos Vol. III*, pero también otros que no existen en el tercer volumen de sus *papers*, junto con una interesante entrevista que le realizaron Wolfgang Ullrich y Helmut Mayer en mayo de 1998. Los temas del libro son fieles a Rorty: su recomendación de sustituir la noción de verdad o el afán de conocimiento y certeza por el de esperanza social, algunas divertidas conferencias ligeramente autobiográficas en las que cuenta sus años de estudiante de post-grado con Quine, su excentricidad en Princeton por no ser un filósofo analítico puro o sus vivencias más emotivas al lado de pensadores liberales sociales y de la izquierda democrática norteamericana.

Derrida, Foucault, Heidegger, Hegel, Kant, Marx, Davidson, Frege, Russell, Habermas, son autores por los que Rorty se pasea con soltura, siempre con el afán de tratar de encontrar útiles y novedosas re descripciones de las conexiones posibles entre cosas, textos, ideas, no tanto para acercarse a una verdad eterna, que espera su develamiento gracias al copioso, disciplinado y cuasi científico trabajo de filósofos profesionales que se dedican a poner ladrillos y ladrillos sobre el edificio del conocimiento, sino con la finalidad de ofrecer mejores herramientas para desenvolverse ante los incesantes cambios sociales y políticos de cualquier sociedad. Como sugiere el título del libro, hay una pregunta clave sobre el rol que puedan jugar los filósofos en un futuro, y también en relación al futuro como categoría histórica. La convicción de Rorty es que el trabajo de los filósofos se va a parecer cada vez más al del ingeniero y el jurisconsulto. No van a realizar trabajos propios, investigaciones propias que los lleven a la verdad, sino que van a aceptar trabajos por encargo, proyectos sociales del tipo: ¿cómo re describir nuestras convicciones morales en el entorno de una nueva realidad democrática? ¿cómo podemos lograr ampliar nuestro horizonte ético para incluir dentro del nosotros cada vez a más personas diferentes, lejanas? ¿cómo lograr una cosmopolis donde la violación de los derechos humanos en cualquier región lejana del planeta sea tan inaceptable como podría serlo en cualquier capital europea o en Estados Unidos?

Se trataría en adelante de un trabajo modesto, siempre con la democracia como límite, pues Rorty es de los que creen que la democracia tiene preeminencia por encima de las cuestiones filosóficas y de los criterios de verdad.

Ampliar la esperanza es el desideratum, mediante herramientas de análisis filosófico que no eluden el llamado sentimental, como se lee en este fragmento de la página 10: “A medida que emergemos del mundo de nuestros padres y entramos en el mundo constituido por la música, los libros, las películas y las modas de nuestra generación, ampliamos nuestro juicio sobre nuestras posibilidades. Cuando nos

enamoram, nos volvemos seres humanos mayores y mejores: más libres, más abiertos y más capaces de disfrutar. Cuando derrocamos a un tirano sucede lo mismo: se abren posibilidades que antes estaban cerradas. Nuestra imaginación se libera.”

Logoi

Revista de Temas Filosóficos

Índice acumulado

Artículos:

- Beriain, Josetxo:** *Contingencia social y liberalismo político*, 2002, N° 5, p. 9.
- Blank, Carlos:** *Popper y el problema de la autonomía del pensamiento sociológico*. 2001, N° 4, p. 15.
- Carrera, Liduvina:** *Paradigma en el personaje de ficción*, 2002, N° 5, p. 45.
- Cavell, Stanley:** *La Visión del Lenguaje de Wittgenstein* (Tr. Víctor J. Krebs). 1999, N° 2, p. 9.
- Dastur, Françoise:** *¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?*, 2002, N° 5, p. 69.
- Dávila, Jorge:** *La paz de un guerrero del pensamiento*. 2000, N° 3, p. 10.
- Desiato, Massimo:** *Teoría y Poder (El papel del intelectual según Foucault)*. 1999, N° 2, p. 45.
- Fuenmayor, Ramsés:** *Educación y la reconstitución de un lenguaje madre*. 2001, N° 4, p. 39.
- González Fabre, Raúl:** *La Teoría del Precio Justo según Francisco de Vitoria*. 1999, N° 2, p. 81.
- Gros, Frédéric:** *Foucault y la función del intelectual: Un jansenismo político* (Tr. Carlos Padrón). 2000, N° 3, p. 25.
- Guevara, María Fernanda:** *El amor en las relaciones concretas con el prójimo (Ontología y ética en El Ser y la Nada)*. 1998, N° 1, p. 7.
- Guzmán, Rayda:** *Cinco órdenes en torno a un problema de ficción, ilusión y conocimiento*. 1999, N° 2, p. 133.
- Hernández, Jesús:** *El liberalismo implícito de la tradición moral Aristotélico-tomista*. 1998, N° 1, p. 27.
- Jara, José:** *De Nietzsche a Foucault, un peligroso tal vez*. 2000, N° 3, p. 39.
- Kohn, Carlos:** *Apuntes para una crítica a la teoría liberal de la democracia: una visión desde América Latina*. 2000, N°3, p. 57.
- Mujica Ricardo, Michel:** *Reconstrucción del campo intelectual de las teorías sociológicas del siglo XIX*. 2000, N° 3, p. 69.
- Pérez Hernáiz, Hugo:** *Espacio, cuerpo y conocimiento. Sociología del espacio de producción del conocimiento*. 2002, N° 5, p. 87.
- Reyes, Oscar:** *La esperanza social post-metafísica en Richard Rorty*. 2000, N° 3, p. 111.
- Rivas, Carlos:** *Lo dionisiaco y lo apolíneo como elementos configuradores de lo humano (Una lectura de "El nacimiento de la tragedia" de Nietzsche)*. 2000, N° 3, p. 131.
- Sarmiento, Gustavo:** *Fuerza activa y relaciones entre substancias en los Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte de Kant*. 1998, N° 1, p. 57.
- Seoane C., Javier B.:** *H. Marcuse: En búsqueda del sujeto perdido*. 1998, N° 1, p. 73.
- Seoane C., Javier B.:** *Mitología, razón moderna, polimitismo y teoría crítica mínima*. 2002, N° 5, p. 101.
- Straka, Tomás:** *De la libertad cristiana a la libertad ilustrada. Notas para una historia de la ética en Venezuela (1753-1839)*. 2002, N° 5, p. 133.
- Tepedino, Nelson:** *La ética dialógica de Jürgen Habermas (Paradoja de una idea de racionalidad)*. 1998, N° 1, p. 105.

Urriola, Pedro Pablo: *Algunas consideraciones sobre el materialismo eliminativo.* 1998, N° 1, p. 123.

Zerpa, Levis: *¿Son posibles las divergencias genuinas en lógica?* 2001, N° 4, p. 59.

Comunicaciones:

Astorga, Omar: *Repensando el nexo entre ética y política.* 2001, N° 4, p. 127.

Briceño Guerrero, José M.: *Conferencia inaugural del Primer Congreso Internacional sobre Pensamiento Europeo Latino Americano.* 2001, N° 4, p. 81.

Cuillerai, Marie: *¿Podemos confiar?: Confianza dada y confianza producida.* 2001, N° 4, p. 117.

Dávila, Jorge: *En el camino del pensamiento.* 2001, N° 4, p. 89.

Dávila, Luis Ricardo: *La escritura de la modernidad: Gramática (y) política en Andrés Bello.* 2001, N° 4, p. 191.

Desiato, M.: *Hermenéutica, postmodernidad, violencia.* 2000, N° 3, p. 159.

De los Reyes, David: *Deslinde y unión de dos orillas. Una aproximación filosófica.* 2001, N° 4, p. 105.

Fernandez-Bollo, Edouard: *Eugenio Espejo: Ilustración y visión del Indio.* 2001, N° 4, p. 151.

Florián, Víctor: *Las bases filosóficas del pensamiento político de Miguel Antonio Caro.* 2001, N° 4, p. 183.

García Castro, Antonia: *La memoria: Dilema político, apuesta para el pensamiento de lo político.* 2001, N° 4, p. 141.

Hayman, Ezra: *Ética y estética: una enemistad declarada y una amistad secreta.* 2001, N° 4, p. 97.

Mayz Vallenilla, Ernesto: *Hombre, comunidad y humanismo.* 1998, N° 1, p. 147.

Rivas, Carlos: *Un camino para filosofar en psicología: Contribuciones de la Antropología Filosófica a la Meta-Psicología.* 2000, N° 3, p. 177.

Reyes, Oscar: *Bolivarianismo, latinoamericanismo y tercermundismo.* 2002, N° 5, p. 187.

Seoane C., Javier B.: *Desintegración social y desafíos ético-políticos para la Venezuela del por-hacer.* 1999, N° 2, p. 151.

Sologuren, Jaime: *Nihilismo y transvaloración.* 2002, N° 5, p. 211.

Tepedino, Nelson: *¿Qué hacemos al leer filosofía?* 1999, N° 2, p. 173.

Zafrani, Haim: *Lugares de sabiduría judeo-musulmana.* 2001, N° 4, p. 231.

NOTAS:

Hannot, Thamara: *A propósito de Imposturas Intelectuales: de Sokal y Bricmont.* 2000, N° 3, p. 187.

Orellana Benado, Miguel: *Identidad, filosofía y tradiciones.* 2002, N° 5, p. 229.

Seoane Pinilla, Julio: *Cuatro consideraciones a tener en cuenta acerca del autismo.* 1999, N° 2, p. 183.

Logoi. Revista de Temas Filosóficos

Normas para la entrega y publicación de colaboraciones

Logoi es un anuario cuyo objeto consiste en publicar colaboraciones que constituyan un aporte para el debate filosófico. *Logoi* es arbitrada conforme a las exigencias establecidas por el CONICIT. Toda entrega de colaboraciones debe cumplir con las siguientes pautas:

- 1) Los autores enviarán sus trabajos al Consejo de Redacción de la Revista por triplicado. En dos de esas copias, destinadas a los jueces, no figurará ni el nombre ni la adscripción institucional del autor. En la última copia, en hoja aparte al texto, se indicará a modo de sinopsis curricular: nombre del autor, su dirección, teléfono, e-mail (si tiene), adscripción institucional (si tiene) y títulos obtenidos (con Universidad y fecha de cada uno). Este ejemplar deberá estar firmado en cada página por su autor.
- 2) Todo artículo deberá ser acompañado por un resumen en español y otro en inglés, no excediendo ambos de una cuartilla.
- 3) Una copia del trabajo se presentará en formato de diskette con indicación aparte del sistema operativo utilizado.
- 4) Cuando un autor envíe un artículo para su consideración, se entenderá, salvo la excepción de acuerdo expreso con el Consejo de Redacción, que ese trabajo es inédito. De la misma manera, el autor se compromete a autorizar exclusivamente su publicación a *Logoi. Revista de Temas Filosóficos*. En consecuencia, a efectos de una ulterior publicación o reproducción, el autor deberá solicitar permiso a la Revista haciendo mención expresa en la nueva publicación del lugar original de publicación.
- 5) Cada artículo será evaluado por dos jueces 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 acordes con el tema tratado. De existir veredictos discrepantes, se recabará una tercera evaluación por parte de un nuevo juez. 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. Asimismo, 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: nombre y apellido del autor seguido de dos puntos; título de la obra en itálicas seguido de coma; en caso de traducción nombre y apellido del traductor seguido de coma (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 haya aparecido en nota la publicación, para las siguientes notas referidas al mismo texto sólo se requerirá asentar el

apellido y nombre 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, puede 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, carrivas@ucab.edu.ve, agauna@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.

* Investigador del Centro de Estudios Filósofos y profesor en las escuelas de Economía y Ciencias Sociales de la UCAB.