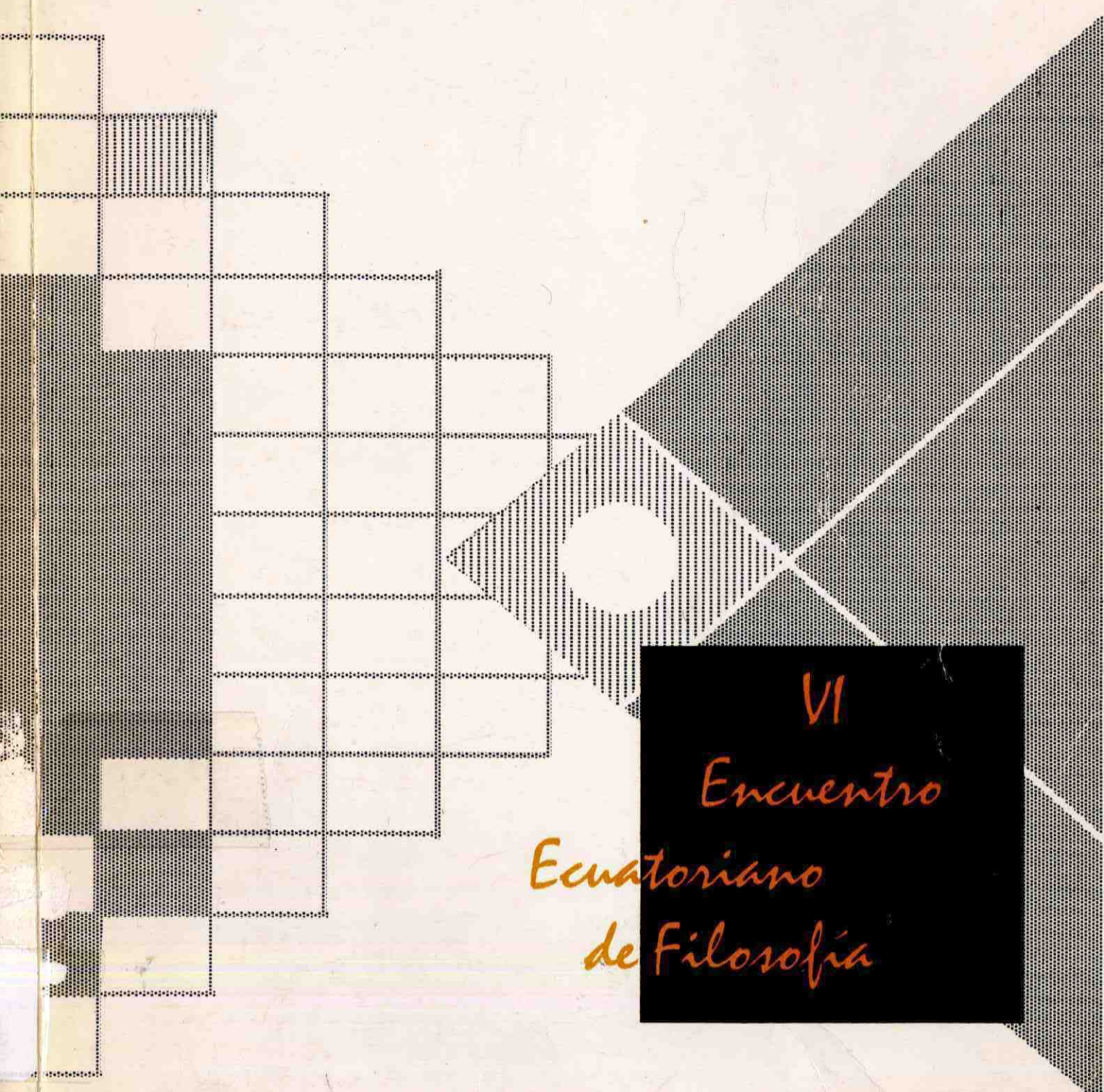


13 PUCARA

FACULTAD DE FILOSOFIA, LETRAS Y CIENCIAS DE LA EDUCACION
UNIVERSIDAD DE CUENCA



VI
Encuentro
Ecuatoriano
de Filosofía



PUCARA

**Revista de la Facultad
de Filosofía, Letras y
Ciencias de la Educación**

Número 13
Febrero-Mayo 93

Jaime Astudillo R.
DECANO

María Eugenia Moscoso C.
SUBDECANA

Coordinación General y Diseño Gráfico
María Augusta Vintimilla C.

Portada
Tendencia: arquitectura y diseño

Ilustraciones: Julio Mosquera

Impreso en los Talleres Gráficos
de la Universidad de Cuenca

Correspondencia y Canje
Departamento de Publicaciones
Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación.
Universidad de Cuenca
Casilla 15-43
Fax 817844
Cuenca - Ecuador

Precio del ejemplar en el exterior US \$ 10.

SE SOLICITA CANJE

Banco Continental

PUCARA

Revista de la Facultad
de Filosofía, Letras y
Ciencias de la Educación

Número 13
Enero-Mayo 88

Jaime Astudillo R.
DIRECTIVO

Marta E. María Mosquera
SECRETARIA

Coordinación General y Diseño Gráfico
Marta Angélica Vastarilla G.

Formación
Tecnología, Informática y Diseño

Ilustraciones: Julia Mosquera

Impreso en los Talleres Gráficos
de la Universidad de Guayaquil

Correspondencia y Cambio
Departamento de Publicaciones
Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación
Universidad de Guayaquil
Calle 12-42
Parque 12-42
Guayaquil - Ecuador

Trabaja en el exterior 12 5 10

SE SOLICITA CAMBIO

INDICE

- 7
Jaime Astudillo Romero/UN ENCUENTRO NECESARIO CON LA FILOSOFIA
- 11
Octavio Chacón Toral/DISCURSO INAUGURAL DEL VI ENCUENTRO ECUATORIANO DE FILOSOFIA
- 15
José Vega Delgado/¿FILOSOFIA DE LA MISERIA O MISERIA DE LA FILOSOFIA?
- 31
Francisco Olmedo Llorente/LA FILOSOFIA COMO HISTORIA CRITICO-NOMINALISTA
- 43
Italo Gastaldi/FILOSOFIA Y EDUCACION PARA EL ECUADOR DE HOY
- 55
Carlos Paladines/MUERE O SOBREVIVE LA FILOSOFIA EN EL ECUADOR
- 71
Gustavo Vega Delgado/UTOPIA MESTIZA O EMANCIPACION DE LA ACULTURACION
- 77
Catalina León Pesántez/RAZON Y EMPIRIA, UNA RELACION INACABADA
- 83
Julio Terán Dutari/LA FILOSOFIA CRISTIANA EN LA POSTMODERNIDAD
- 91
Nancy Ochoa Antich/MODERNIDAD Y POSTMODERNIDAD
- 97
José Sánchez Parga/DE LA CRISIS A LA LIBERACION DE PARADIGMAS
- 107
Carlos Rojas Reyes/POR LOS CAMINOS DE GORGIAS
- 117
Julio Echeverría/POSTMODERNIDAD Y POLITICA
- 123
Tarquino Orellana Serrano/TRAS LAS HUELLAS DE LA RAZON TOTALITARIA
- 133
Alexandra Astudillo Figueroa/ACCION COMUNICATIVA Y SEMIOLIS ILIMITADA
- 141
Marcelo Vásquez Carrasco/LA PARADOJA DEL SORITES
- 151
Octavio Chacón Toral/LA OBJETIVIDAD SOCIAL EN POPPER, KUHN Y BACHELARD

165

Antonio Santos Rumbea / PSICOANALISIS O LA EXPERIENCIA DE UN CALCULO IMPOSIBLE

169

POESIA, RELATO Y ENSAYO

171

Fausto Cabezas Córdova / POESIA ESPAÑOLA CONTEMPORANEA: "LOS DEVANEOS DE ERATO" DE ANA ROSSETTI

173

Ana Rossetti / LOS DEVANEOS DE ERATO

175

Sara Vanegas Coveña / POEMAS

178

Cristóbal Zapata / LOOKS

181

Rodrigo Aguilar Orejuela / LA INQUILINA

UN ENCUENTRO NECESARIO CON LA FILOSOFIA

(FRAGMENTO DEL DISCURSO EN LA SESION DE CLAUSURA)

Jaime Astudillo Romero

DECANO DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA

Hace un poco más de medio siglo, escribía Paul Valery: "Actuar a distancia; fabricar oro; transmutar los metales; vencer a la muerte; predecir el porvenir; desplazarse en los medios prohibidos a nuestra especie; hablar, ver, oír de un rincón del mundo a otro; ir a visitar los astros; realizar el movimiento perpetuo, qué sé yo -hemos hecho tantos sueños que su lista sería infinita. Pero el conjunto de estos sueños forma un extraño programa, cuya prosecución está como ligada a la historia misma de los humanos".¹

Desde la Segunda Guerra Mundial, muchos de los sueños enunciados por Valery, se han cumplido de una u otra manera en el breve lapso de una generación. Una generación cuya capacidad de asombro y de adaptación parece haberse agotado, con el despliegue inusitado de la imaginación y la sucesión acelerada, vertiginosa, de invenciones y descubrimientos, de ideas audaces y de conquistas sorprendentes. Los años finales del siglo han confirmado que su denominación como "el siglo de la ciencia" no fue infundada ni arbitraria y mucho menos ostentosa. En ninguna edad de la historia, el prestigio logrado por el saber tecno-científico, ha trascendido como ahora, tan profundamente en los actos individuales de los hombres y en su conducta colectiva, en sus obras materiales como

¹ Variété, París: Gallimard, 1924, p.18.

en sus ideas y creencias, en sus decisiones como en sus inhibiciones, en su capacidad creativa como también en sus instintos de destrucción.

La ciencia como creación de la modernidad, asume enfáticamente, la misión que otrora cumpliera con el mismo rigor apodíctico, la *scientia contemplativa* o metafísica y la religión, propias de un mundo cerrado y finito, de un espacio que prescinde de la geometría, de "un tiempo sin medida o indiferente a ella, que se proyecta hacia la eternidad". Lo científico es casi sinónimo de lo real. Salvando las fundamentales e insoslayables restricciones, los conceptos, leyes, modelos y el lenguaje de la ciencia invaden la vida cotidiana, incluso en esa dimensión de lo imprevisible o incierto, tradicionalmente inaccesibles a la rigidez formal de la explicación científica.

Sin embargo, en forma paralela a sus virtudes y como un signo de la época contemporánea, el escepticismo sobre la idea del progreso alimentada por el desarrollo científico ha crecido, sustentándose ante todo en la evidencia de sus limitaciones, de los terrores intrínsecos de un salto en el vacío que no excluye como posibilidad ni la destrucción de la naturaleza ni la destrucción del hombre mismo como especie viviente.

Este singular contexto, ha demostrado además, que no hemos desarrollado la misma capacidad e imaginación creativa, para reflexionar y decidir sobre el hombre, su presencia y su futuro, para el desarrollo de la cultura desde una visión humanista, para la filosofía desde una perspectiva emancipadora. Enfatiza también, la necesidad de la filosofía no sólo como alternativa a la crisis de los paradigmas tecnológicos de la modernidad sino como opción necesaria para vencer el síndrome de las ilusiones perdidas, para no renunciar al futuro, para "deconstruir o desfondar la ciencia" como propone Octavio Chacón en su discurso inaugural o para la construcción y reconstrucción de una imagen de la existencia en una época que reclama que la realidad empiece a ser transformada, creando contrarrealidades. Una filosofía como reflexión crítica sobre el presente y el futuro, como posibilidad de interpretar y entender el mundo vital, como expresión de unidad bajo el prisma de la diversidad, como dialéctica entre pensamiento y acción, que ante los repetidos fracasos de los intentos individualistas pueda restituir la solidaridad a su lugar entre los deseos contemporáneos.

El VI Encuentro Ecuatoriano de Filosofía aspiraba a convertirse en el espacio y el momento adecuados para el

especial intento de restituir también a la Filosofía en el ámbito diverso y conflictivo de los deseos y las tendencias académicas contemporáneas. Intento ambicioso que lo hemos enfrentado con modestia pero con decisión.

Cinco Encuentros de Filosofía similares al que hoy culminamos en Cuenca nos preceden. Sus objetivos se asemejan, sus temas principales tienen vinculaciones múltiples y algo de continuidad temática e incluso muchos de sus actores directos o indirectos son los mismos que antes. En 1976, 1977 y 1978 se realizaron los tres primeros Encuentros. El IV se realizó en Cuenca en justificado homenaje a Hernán Malo González. Luego del V Encuentro realizado en Guayaquil, se produce un largo e inexplicable silencio de más de cinco años, que amenazaba con frustrar una tradición que merecía ser conservada y desarrollada.

Este VI Encuentro en la Universidad de Cuenca, continúa esta tradición, pero tiene características especiales que merecen destacarse:

La primera, tiene que ver con la dificultad para encontrarlos, para conocernos, a pesar de las pequeñas distancias y la necesidad común de intercambiar y compartir los resultados de nuestro trabajo y los proyectos futuros y de crear espacios para afirmar nuestras afinidades y consensos y también para disentir o debatir e incluso, y por razones de conveniencia epistemológica y también política, para presentar un contorno unitario que permita superar la inveterada y por muchas razones negativa, dispersión que caracteriza a la actividad académica y particularmente filosófica en el Ecuador.

En esta perspectiva, este VI Encuentro fue concebido y realizado no sólo como una especial oportunidad para el reencuentro personal y amistoso de quienes desde diferentes ópticas comparten un ámbito especial como es el quehacer filosófico y el ejercicio de la difícil y cada vez más degradada obligación de pensar -que es a la vez un derecho- sino también y sobre todo, como un espacio para la confrontación académica de perspectivas y opiniones diferentes, con la intención declarada de aportar a nuestra unidad desde el prisma de la diversidad más amplia y pluralista.

La presencia regular de no-filósofos en este evento, lejos de acentuar la des-profesionalización del quehacer filosófico planteada por Foucault, afirma más bien la necesidad, compartida con el mismo autor, de *dar objetos*

históricos nuevos a la reflexión. Desde este planteamiento y su lógica subyacente que liga la filosofía con el conocimiento y la búsqueda de verdades múltiples, sí es posible concluir que: afortunadamente no son filósofos todos los que están en este encuentro, aunque desafortunadamente tampoco están todos los que son y, cuan cierto es lo que Unamuno planteara sobre la filosofía española, susceptible de aplicarse *mutatis mutandis* a Latinoamérica: *nuestra filosofía está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, sobre todo, y no en sistemas filosóficos.*

En su decurrir, el Encuentro ha puesto en evidencia la necesidad de rescatar cada vez más el sustantivo sobre las adjetivaciones de la filosofía como posibilidad real para entablar diálogos más amplios entre interlocutores diversos, de la misma manera que ha demostrado a través de un denodado y finalmente exitoso intento, que nuestra tradición filosófica no es exclusivamente europea sino también latinoamericana, que la teoría del reflejo está siendo superada, tanto con el esfuerzo por recuperar y hacer consciente la tradición pensante latinoamericana y ecuatoriana, que merece el intento de constituirse en un movimiento y una corriente fluida y permanente de pensamiento, como por la certeza de que hemos sido durante estos cinco días, "homos viator", "hombres en marcha" para mencionar la figura reiteradamente usada por Francisco Olmedo en su ponencia a este encuentro. Ahora deberíamos agregar "mujeres también en marcha" para romper el logocentrismo patriarcal que, entre otros, sucumbiera ante la demoledora y polémica crítica de la ponencia de Nancy Ochoa.

Hombres y mujeres en marcha hacia la búsqueda ya no de verdades absolutas o certidumbres últimas, falsas sospechas o reminiscencias del pasado que pueden terminar en simple retórica, falacias o especulación, sino en busca del "nosotros, hoy", identificando las tendencias o direcciones actuales de la filosofía en el Ecuador y el examen de nuestra realidad contemporánea como un problema prioritario para el pensar filosófico.

La configuración y diseño del programa del VI Encuentro coadyuvó a que esto ocurriera, al definir con amplitud el espectro de inquietudes, preguntas y respuestas posibles, sometidos a su análisis y debate. El tríptico Filosofía, Educación y Emancipación con sus aparentes contenidos autónomos confluyen en realidad en una sola unidad polémica, conflictiva, contemporánea que se caracteriza por su trascendencia, su actualidad y su diversidad.

El sentido y actualidad de la Filosofía, su relación con el desarrollo de las ciencias, perfilan entre otros matices, el viejo y a la vez renovado problema de la metafísica, y más aún el de la muerte o el fin de la filosofía, expresado polémica y lúcida en temas de nuestro encuentro como: *La filosofía como historia crítico-nominalista de la racionalidad* de Francisco Olmedo Llorente, notable ensayo sobre el tema, desde la perspectiva del pensamiento de Michel Foucault. *La objetividad social en Popper, Kuhn y Bachelard* de Octavio Chacón Toral, Coordinador del Encuentro; *¿Filosofía de la miseria o miseria de la filosofía?* de José Vega Delgado; *¿Muere o sobrevive la Filosofía en el Ecuador?* de Carlos Paladines y las comunicaciones de Marcelo Vásconez: *La paradoja del sorites* y de Santiago Galindo: *Sentido y actualidad de la filosofía.* Para concluir todos, con las obvias variantes, que la filosofía transita efectivamente por el vértice de un momento de descomposición de fórmulas y concreciones antiguas y presentes que sin lugar a dudas darán paso a nuevas opciones futuras.

El tema de la Educación siempre presente como una constante y tal vez como parte del viejo mito de Sísifo que acompaña a la filosofía, como un constante nacer y renacer en su condición de actividad intelectual y trascendente que a veces frustra y desalienta, se decodifica minuciosamente y críticamente en sus interacciones objetivas y subjetivas, en las ponencias de Italo Gastaldi *Filosofía y Educación para el Ecuador de Hoy* y las comunicaciones de Teodoro Pozo; de Edwin Altamirano *Filosofía de la Educación en el Ecuador hoy*, de Eugenia Fernández *La filosofía en la Universidad* y de Sara Vanegas *Los estudios humanísticos y nuestra Universidad.*

La Emancipación, elemento omnipresente que subyace en toda la temática del Encuentro, tratado en ponencias como *Utopía mestiza o emancipación de la aculturación* de Gustavo Vega Delgado; de José Sánchez Parga *De la crisis a la liberación de paradigmas*; y, el debate entre modernidad y postmodernidad -como ámbitos que delimitan la posibilidad de perspectivas emancipadoras y de desarrollo del pensamiento- proyectado de manera sistemática e incluso, y en buena hora, provocativa, en las ponencias: *El ejercicio de la sospecha y la postmodernidad* de Nancy Ochoa; *Postmodernidad y Política* de Julio Echeverría; *Por los caminos de Gorgias* de Carlos Rojas; *Filosofía cristiana en la postmodernidad* de Julio Terán Dutari y, las comunicaciones de jóvenes profesores e investigadores como: Catalina León, *Razón y empiria, una relación inacabada*; Tarquino Orellana *Tras las*

huellas de la razón totalitaria y Alexandra Astudillo *Acción comunicativa y semiosis ilimitada*.

La ponencia de Antonio Santos Rumbela *Psicoanálisis o la experiencia de un cálculo imposible* y las comunicaciones de Antonio Aguirre y de Antonio Tutiven, actualizaron la siempre interesante y polémica relación entre psicoanálisis y pensamiento filosófico en su tentativa de búsqueda del sujeto.

La segunda característica se refiere al hecho que la Universidad ecuatoriana, al igual que todo en el Ecuador, atraviesa por una nueva y profunda crisis, que actualmente, no tiene que ver con nuestras conocidas debilidades y falencias internas y los significativos esfuerzos, tal vez hasta ahora insuficientes, por superarlas, sino con una nueva amenaza desde el Estado y el poder que pretende someter al libre juego del mercado, lo que ha sido construido con el esfuerzo centenario de lo más lúcido de nuestro país, como un espacio para la libertad, la creación, el pensamiento, la crítica e incluso la sublevación contra la sin razón y la injusticia. La Facultad de Filosofía decidió, organizar este evento, como una reafirmación de la necesidad, que a todos nos atañe, de defender la presencia universitaria con la altivez suficiente para enfrentar la adversidad y las restricciones que en el ámbito económico y cultural nos afectan, no sólo con nuestra tradicional rebeldía, sino también con una presencia académica, rigurosa, creativa y sobre todo vital.

Por último, la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación de la Universidad de Cuenca cumple en el presente año 1992, cuarenta años de vida institucional desde su refundación en 1952. En todo este tiempo, la Facultad ha vivido importantes procesos que la han afirmado como una de las instituciones que más transformaciones ha tenido en la Universidad, siempre en búsqueda de sus mejores opciones de desarrollo. Sus constantes reformas académicas y organizativas así lo atestiguan.

La facultad tiene ahora una presencia importante que se explicita en su proyección académica y cultural en el ámbito de la Universidad y fuera de ella, pero sobre todo tiene ante sí, nuevos retos que comprometen nuestro esfuerzo personal y colectivo en el futuro inmediato.

Por ahora, son tareas inmediatas: organizar el VII Encuentro de Filosofía, para lo cual se ha sugerido como sedes, sujetas a confirmación oficial, la Universidad de Guayaquil, la Universidad Católica de Guayaquil y la Universidad de Cuenca, en su orden y, realizar la publicación y difusión de las ponencias presentadas a este Encuentro, compleja pero importante tarea encomendada a su Comisión Académica.

Quiero expresar a nombre de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación de la Universidad de Cuenca, nuestro agradecimiento, al Consejo Nacional de Universidades y Escuelas Politécnicas del Ecuador, CONUEP, en la persona de su merítimo presidente Dr. Teodoro Coello Vázquez por haber compartido con nosotros la organización de este evento, a María Eugenia Moscoso Subdecano de la Facultad, a la Comisión Organizadora y especialmente a Octavio Chacón, Coordinador del VI Encuentro, al Centro Docente de la Especialidad de Filosofía, a María Leonor Aguilar, Directora de la Escuela de Filosofía y Ciencias Sociales, a Teresa León, Yadira Brito y el personal de secretaría de la facultad y a todos quienes hicieron posible la realización de este VI Encuentro de Filosofía que desde su inicio fue compartido como un anhelo institucional y por tanto colectivo. Los esfuerzos colectivos, los *insomnios productivos* a los que se refería el señor Vicerrector de la Universidad en el acto inaugural, tienen la cualidad de convertirse en sí mismos en recompensa grata y suficiente cuando concluyen exitosamente, como un momento más de ese peregrinaje -para insistir en la idea del "viator"- sin interrupción y sobre todo, sin ninguna estación final.

DISCURSO INAUGURAL DEL VI ENCUENTRO ECUATORIANO DE FILOSOFÍA

Filosofía, educación y emancipación en el Ecuador de hoy

Octavio Chacón Toral

Educación y emancipación son realidades inseparables.

La meta final de toda educación es la realización del hombre como hombre. Nos realizamos como hombres en la medida que realizamos valores. Somos la verdad que hemos logrado esclarecer, la justicia que hemos implantado, la belleza que hemos plasmado, la libertad que hemos asumido, el amor que hemos entregado y creado a nuestro alrededor.

Ahora bien, cada hombre, además, posee su propia circunstancia, está colocado en una especialísima situación, es la confluencia de una serie de coordenadas de distinto tipo: psicológicas, físicas, socioeconómicas, históricas, geográficas, genéticas, vivenciales, etc., que le hacen un ser singular, único entre todos los seres. Tal circunstancia le coloca frente a una perspectiva también singular, que le permite descubrir y, al mismo tiempo, le capacita para realizar un conjunto o cosmos de valores específicos. La encarnación concreta y libre de esos valores específicos constituye al hombre en Persona. Llegamos a ser personas en la medida en que somos fieles, libremente, a nuestros propios valores.

Respuesta libre a una llamada singular, cada persona es también única e insustituible. Esto la convierte no sólo en un valor, sino

en el valor supremo. Nada hay más digno de ser que la persona humana. Por ello no puede ser sacrificada ante nada ni ante nadie. Su dignidad radica en ser fin y no medio. Por ello no puede haber tarea moral más importante que la de ser persona y contribuir a que otros lo sean. Si la meta final de toda educación es la realización del hombre, si éste se realiza realizando valores, si el valor supremo es la persona humana, entonces el fin de toda educación es la realización del hombre como persona. Educar es personalizar.

Ahora bien, si educar es personalizar y la persona una respuesta libre ante una llamada a realizar sus propios valores, la tarea educativa debe consistir esencialmente en conducir hacia los valores. Verdadero maestro es el que coloca delante del discípulo un cosmos atractivo y estimulante de valores. Nuestra crisis educativa no es tanto una crisis de técnicas o recursos pedagógicos. Es ante todo una crisis de valores. Nos hemos limitado a comunicar conocimientos, muchos de ellos totalmente alejados de la vida, cuando lo verdaderamente importante es comunicar valores y despertar en el joven el sentido del valor.

Por otra parte, si la persona es una respuesta libre a realizar sus propios valores, si es "libertad concreta" y educar es personalizar. La verdadera educación debe ser **educación en libertad**. Esto significa dos cosas: enseñar a Respetar: a asumir la libertad del otro. Y enseñar a Responsabilizarse: a asumir la propia libertad.

Ambos aspectos están íntimamente relacionados: en la medida que yo asumo mi libertad, tomando responsabilidades, alguien puede asumirme como libertad: respetándome. En la medida que respeto al otro, creo las condiciones para que él asuma su libertad, asumiendo responsabilidades. El respeto debe llevar así a la Liberación, entendida como la creación de las condiciones para que alguien asuma su libertad. Una educación en la Libertad exige ser educación liberadora.

Lo que es al individuo el proceso de personalización, es a un pueblo el proceso de emancipación. Pueblo emancipado es aquel que ha alcanzado sus reivindicaciones. Reivindicar significa reclamar lo que es suyo, lo que le pertenece. Como los individuos, los pueblos poseen su propia circunstancia, que les capacita para descubrir y realizar un cosmos de valores específicos: su cultura. Aquello que le pertenece a un pueblo, la meta de sus reivindicaciones, lo que se siente obligado a reclamar es su cultura y las condiciones materiales y espirituales para realizarla. Un

pueblo emancipado es un pueblo que se ha apropiado de su cultura, que ha conseguido una identidad cultural. Si educar un individuo exige personalizarlo; educar un pueblo exige crear las condiciones para que éste se apropie de su propia cultura, para que alcance el conjunto de sus reivindicaciones, para que se emancipe. La aculturación, el renunciar a la propia cultura, para asumir otra, es un proceso de despersonalización de los pueblos. Un pueblo aculturizado no es un pueblo educado, por más ilustrado o informado que esté.

Como la educación individual, la educación de los pueblos es un proceso interminable, pero en ambos casos, el punto de partida radica en conocer lo que le pertenece. La prueba de que un individuo o pueblo sabe lo que le pertenece está en que lo reclama y lucha por ello. Un pueblo educado sabe exigir sus derechos.

Pero hay una relación más íntima, una relación no sólo analógica sino real, entre emancipación y educación. La educación, en tanto va dirigida a personalizar, es educación en libertad. Esta exige la liberación: la creación de las condiciones para que alguien asuma su libertad. Pero, la esencia de estas condiciones es la emancipación. En un pueblo no emancipado, no reivindicado, la personalización es incipiente. El horizonte de realización de una persona es la cultura de su pueblo. Un individuo que no se identifica con las reivindicaciones de su pueblo, no se identifica consigo mismo.

Sin embargo, para alcanzar sus reivindicaciones un pueblo no puede sacrificar a las personas. Cualquiera sean los valores de un pueblo, el valor supremo es la persona humana; lo que le pertenece a un pueblo debe recoger potenciando lo que le pertenece a las personas, no anularlo.

¿Qué papel debe cumplir la filosofía frente a la educación y la emancipación? Se habla a menudo hoy de la muerte de la filosofía. Lo que ha muerto, pienso yo, es una concepción de la filosofía. Una filosofía que parte de verdades necesarias e indubitables. Un saber que pretende fundamentar en principios evidentes todo el edificio del conocimiento humano. Una filosofía que piensa sin supuestos, que no admite más puntos de partida que sus principios evidentes y necesarios.

Sin embargo, sostengo que vive, como ha vivido siempre, una filosofía que pretende informar acerca de los últimos fundamentos de la realidad, información sin la cual el hombre no puede vivir. Una filosofía que se proponga ir

hacia las raíces de las cosas y "arriesgue" visiones totalizadoras y fundamentales. Pienso que el hombre no puede dejar de responder, no puede dejar de dar una respuesta racional, a las preguntas de Kant: "¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? ¿Qué es el hombre?". Pero, la respuesta a todas estas preguntas no la encuentra en ninguna intuición intelectual. La inmediatez no está al alcance del hombre, el camino humano es el Logos, la mediación. "Nada está dado. Nada es espontáneo. Todo se construye"—ha dicho Bachelard—. La ciencia actual ha desfondado las verdades eternas, las ideas claras y distintas, las síntesis a priori de la filosofía tradicional. Los principios filosóficos son en realidad supuestos, hipótesis ciertamente no gratuitas, como sucede, además, a nivel de todo conocimiento. ¿Cuál es la fuente de estos supuestos? Proceden de campos muy diversos: la experiencia inmediata, el mito, las ciencias, el pasado filosófico, el arte, la religión, las concepciones del mundo propias de cada época, de cada grupo.

La filosofía debe reconocer en la práctica que todo pensamiento no sólo es —como afirma la fenomenología— "pensamiento de algo", sino "desde algo". Parafraseando a Bachelard podemos decir que la filosofía es un pensamiento que continúa; nunca un pensamiento que comienza. Tomando elementos de las fuentes señaladas, el filósofo construye teorías totalizadoras y radicales y las critica rigurosamente desde el punto de vista de su coherencia y de su capacidad para dar sentido e inteligibilidad a la actividad teórica y práctica del hombre concreto. En este sentido la filosofía orienta, pero los mapas que construye para este fin, sus ontologías, aspiran a ser rectificadas y precisadas por las teorías científicas y la práctica humana.

Pero, junto con esta filosofía, que podemos llamar sistemática o fundamental, se da una filosofía "crítica", que intenta desfondar, antes que fundamentar. Una filosofía que se realiza en el "ejercicio de la sospecha". Subspicere: mirar debajo. Que denuncia los trasfondos irracionales. Esclarece la verdad denunciando el error; introduce lo racional denunciando lo irracional.

¿Qué debe hacer la filosofía frente a la educación y a la emancipación? La verdad de una sociedad —dice Horkheimer— está contenida en sus propias reivindicaciones. Lo racional de una sociedad es lo que le pertenece, aquello que debe reivindicar, lo que reclama como suyo, porque es suyo. La Verdad de una sociedad es su emancipación, como la verdad de un individuo es la persona que tiene que llegar a ser. Lo irracional, lo erróneo, de un

individuo, como de una sociedad es su contradicción entre lo que debe ser y lo que es. En la medida que una sociedad se emancipa es racional, en la medida en que renuncia a su cultura es irracional. La filosofía debe construir teorías que permitan denunciar lo irracional de la sociedad, para sacar a luz su racionalidad y verdad: esto es el conjunto de sus reivindicaciones. Esas teorías le deben permitir desfondar las falsas racionalidades, las falsas objetividades, y señalar la presencia de los poderes e intereses que frenan las reivindicaciones de un pueblo.

¿Hasta qué punto puede ayudar la filosofía a esclarecer la verdad del Ecuador de Hoy? ¿Está en capacidad de señalar el conjunto de sus reivindicaciones? ¿Qué debe hacer para señalar lo que le pertenece al pueblo ecuatoriano y despertar su capacidad de reclamo? ¿Qué debe hacer para transformarse en instrumento de emancipación? Si un pueblo educado es un pueblo que sabe reclamar lo que es suyo, ¿cómo convertir la educación en "educación emancipadora"? ¿Cómo pensar y desarrollar una teoría integral de la educación, que la considere, no sólo en su aspecto metodológico, sino también en su aspecto social, político, cultural, científico, axiológico, para que sea capaz de denunciar las contradicciones de nuestra sociedad y señalar las vías de su emancipación? ¿No es éste el papel fundamental que deben cumplir las facultades de filosofía?

Estos y otros interrogantes trataremos de responder en este Sexto Encuentro Nacional de Filosofía. Para ello nos hemos propuesto pensar y reflexionar críticamente sobre: el sentido y la actualidad de la filosofía; la reflexión filosófica y el desarrollo de las ciencias; filosofía y educación; filosofía, emancipación y utopía; modernidad-postmodernidad; filosofía y lenguaje; filosofía, ciencia y desarrollo. No es necesario acotar que no se trata de dar respuestas definitivas, lo que perseguimos es más bien problematizar. Se trata, sobre todo, de dar a conocer y aunar esfuerzos aislados.

En calidad de Coordinador de este Encuentro, quiero agradecer a todos quienes lo han hecho posible. Al Consejo Nacional de Universidades y Escuelas Politécnicas y a la Universidad de Cuenca, en las personas de su Rector, Dr. Teodoro Coello Vázquez, también presidente del CONUEP, y su Vicerrector: Dr. Gustavo Vega-Delgado. Al Gerente Regional del Banco Continental: Lcdo. Ernesto Toral Amador, por su aporte para la publicación de las Memorias; al Dr. Juan Cordero Iñiguez, al Banco Central, Alianza Francesa y Fundación Natura, que han puesto el Marco Cultural. A todos quienes han enviado Ponencias

y Comunicaciones. A los profesores integrantes de cada una de las Comisiones. A los profesores y alumnos de la Especialidad. De manera muy especial vaya mi agradecimiento a las Autoridades de la Facultad: Decano, Subdecana, Directora de Escuela, a la Secretaria del Centro Docente de Filosofía, Lcda. Catalina León, y al personal administrativo y de servicio, que nos han apoyado de manera incondicional.

Este Encuentro se realiza en circunstancias muy especiales, cuando la propia Universidad se encuentra luchando

por su Emancipación. Como testimonio de que la filosofía se preocupa por la verdad de la Sociedad, el día de mañana martes, por la tarde, saldremos a las calles a reclamar lo que es nuestro y en definitiva del pueblo ecuatoriano. El resto de los días, a pesar de todas las incomodidades, seguiremos con el curso normal del Encuentro. Pensamos que justamente ahora hay que dar ejemplo de trabajo. Frente a la irracionalidad que atenta contra los derechos de la Universidad, demostraremos con el esfuerzo de nuestra reflexión crítica, que la Universidad "tiene razón".

¿FILOSOFIA DE LA MISERIA O MISERIA DE LA FILOSOFIA? REFLEXIONES META-FILOSOFICAS

José Vega Delgado

"Nous voici en pleine Allemagne! Nous allons avoir à parler métaphysique, tout en parlant économie politique. Et en ceci encore, nous ne faisons que suivre les "contradictions" de M. Proudhon. Tout à l'heure, il nous forçait de parler anglais, de devenir nous -meme passablement anglais.

Maintenant la scène change, M. Proudhon nous transporte dans notre chère patrie et nous force à reprendre notre qualité d'Allemand malgré nous. Si l'Anglais transforme les hommes en chapeaux, l'Allemand transforme les chapeaux en idées. L'Anglais, c'est Ricardo, riche banquier et économiste distingué; l'Allemand c'est Hegel simple professeur de philosophie à l'Université de Berlin." (1)

("¡Henos aquí en plena Alemania! Vamos a tener que hablar de Metafísica, al mismo tiempo que hablemos de Economía Política. Y aun en esto, no hacemos más que seguir las "contradicciones" del Señor Proudhon. A su tiempo, él nos obligó a hablar inglés, a llegar a ser nosotros mismos aceptablemente ingleses. Ahora la escena cambia, el Señor Proudhon nos traslada a nuestra querida patria y nos obliga a retomar nuestra condición de Alemán, mal que nos pese.

Si el Inglés transforma a los hombres en sombreros, el Alemán transforma los sombreros en ideas. El Inglés, es Ricardo, rico banquero y economista distinguido; el Alemán es Hegel, simple profesor de Filosofía en la Universidad de Berlín.")

"Mit einem Worte: Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen."(2)

("En suma: No podéis superar la Filosofía, si no se la pone en práctica.")

I. STATUS QUAECTIONIS DE LA FILOSOFIA, HOY.

Es un lugar común o tópico, el Tema de *la muerte de la filosofía*, repetido, hasta el cansancio, durante la Epoca Moderna y Contemporánea y que alcanza su más aguda inflexión en el siglo XIX, tras la *Crítica de la Metafísica* por Kant —al hilo del *Empirismo Inglés*, Hume particularmente—, y la Crisis del *Idealismo Filosófico alemán*, con la bancarrota del *Hegelianismo* provocada al calor del *Ultimo Schelling, Feuerbach, Engels, Marx, Bakunin, Kierkegaard...*

De la *Crítica de la metafísica*, *Leitmotiv* del Criticismo Trascendental de Kant, se pasó en seguida a la *Crítica de la misma Filosofía*, con el *Positivismo* de Comte y el *Materialismo Histórico-Dialéctico*, especialmente en la versión del *Postre Engels: "Anti-Dühring"*, "*Dialéctica de la Naturaleza*", "*Ludwig Feuerbach y el Fin de la Filosofía Clásica Alemana*". Es curioso observar cómo el propio Engels, criticando a Hegel y a Feuerbach, arriba él también a una posición muy cercana al Positivismo de Comte. La Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía de la Historia, apostrofa en su "*Ludwig Feuerbach un der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*" —pu-

blicado en folleto aparte junto con las "11 Tesis sobre Feuerbach" de Marx, Stuttgart 1888, aunque el Prólogo viene escrito desde Londres, 21 de Febrero del mismo año—, *Die Naturphilosophie* y *Die Geschichtsphilosophie*, Filosofía de la Naturaleza y Filosofía de la Historia, dice Engels, han cedido su puesto, respectivamente, a la *Ciencia de la Naturaleza* y a la *Ciencia de la Historia*, la primera definitivamente construida a partir del Renacimiento y, la segunda, la *Ciencia de la Historia*, estatuida finalmente con el *Materialismo Histórico-Dialéctico*.

La diferencia substancial entre Comte y Engels, a la postre, no es sino el uso de la *Dialéctica* sobre el Realismo Gnoseológico y el Materialismo Ontológico, fundamentos del Conocer y del Ser para Engels, en tanto que la *Dialéctica* brilla por su ausencia en *El Positivismo* de Comte; empero, Engels como Comte acaban poniéndose de acuerdo en el Primer Principio de la Filosofía Positivista: *Sólo las Ciencias tienen un Objeto Propio o Específico, mientras que la Filosofía queda reducida o a Ciencia Natural o a Ciencia Social (Comte), a Ciencia Histórica (Engels)*. La *Dialéctica*, punto de diferencia, confinada al campo del Pensamiento en cuanto Lógica o Método del Saber. *La Filosofía ha quedado reducida a las Ciencias Positivas o Empíricas, por lo que respecta a su contenido u objeto material.*

Sin embargo, el *Objeto Formal de la Filosofía* -Perspectiva o Enfoque desde el que estudia al *Objeto Material*-, en Engels es, justamente, el Pensamiento Dialéctico que, al tratar la Naturaleza, de un lado, y la Historia de otro, se constituye en *Dialéctica de la Naturaleza* y en *Dialéctica de la Historia*, germen del *Materialismo Dialéctico* y del *Materialismo Histórico*, según la Versión Escolástica ulterior de Stalin.

Es notorio que, al haber introducido Engels la *Dialéctica* en la Naturaleza y la *Dialéctica* en la Historia, lo primero personalmente aunque con la venia de Marx, y, lo segundo, simplemente continuando a Marx, por más que su Positivismo le hacía creer en una Práctica meramente Científica, ora en la Naturaleza, ora en la Historia, resulta evidente que ni la *Dialéctica de la Naturaleza* ni la *Dialéctica de la Historia*, se ubican gnoseológica y epistemológicamente al nivel estrictamente científico; la *Dialéctica*, una vez más, pone la diferencia con el Positivismo o Cientificismo riguroso.

La *Dialéctica de la Naturaleza* y la *Dialéctica de la Historia*, a contrapelo de las intenciones de Engels, se

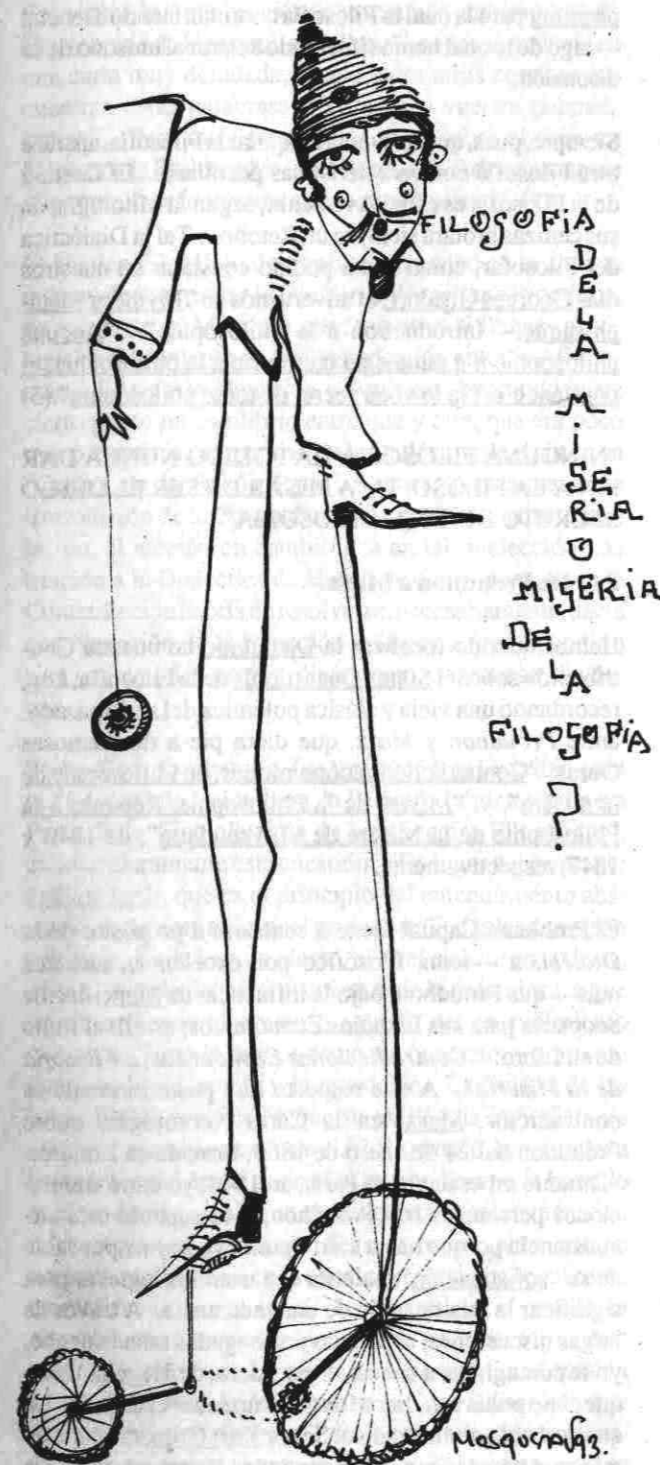
convierten en renovada *Filosofía de la Naturaleza* y en rediviva *Filosofía de la Historia*, una y otra; aunque, naturalmente, lastradas de un copioso material de Ciencias de la Naturaleza y de Ciencias Sociales, Económicas, Históricas respectivamente.

Si Marx fue el gran teórico del *Materialismo Histórico-Dialéctico*, Engels fue el epígono teorizante del *Materialismo Dialéctico*, hemisferios fundamentales de la *concepción del mundo Marxista-Leninista* que —y repárese bien en lo que vamos a subrayar— es una *concepción del mundo científica y filosófica en unidad de acto*, no sólo científica, ni sólo filosófica; tampoco mecanicísticamente escindida, según la vieja tesis marxista del Escolasticismo Soviético de que el *Materialismo Dialéctico* es lo filosófico, mientras que el *Materialismo Histórico* lo científico del Marxismo.

Doctrinas tales como la Eternidad de la Materia y del Movimiento (*Materialismo Dialéctico*) o del Fin Último de la Historia (*Materialismo Histórico*) son estrictamente Filosofía, y, no Ciencia Positiva, ni Formal. En tanto que nociones de la Ciencia Física Moderna, o de la Economía Política, la Sociología y la Historiografía tal como la Lucha de Clases, son paladinamente motivo de constatación científico-empírica y, de ninguna manera, sólo Tesis Filosóficas.

¿Cuál es el nivel del Discurso Científico Positivo y cuál el estrato más hondo del Discurso Filosófico, al interior del Marxismo y, concretamente, tanto del *Materialismo Dialéctico* cuanto del *Materialismo Histórico*? He aquí una muy rica investigación que el Marxismo, prematuramente Escolastizado con Lenin y, sobre todo con Stalin, no tuvo tiempo de elucidar, pero que sigue siendo aún válida pese a los cambios políticos y a la Crisis del Socialismo Real.

Para nuestro objetivo de la presente Ponencia, nos basta concluir relievando cómo, pese al Fondo Positivista o Cientista que aúna tanto a la Filosofía Positiva de Comte, cuanto al Marxismo, especialmente con el aporte de Engels de una *Dialéctica de la Naturaleza*, aunque también presente en las categorías de la Crítica de la Economía Política, la Sociología y la Historiografía aportadas por la *Dialéctica de la Historia*, contribución central de Marx; la *Concepción del Mundo Marxista* contiene aún un alto índice de Categorías estrictamente Filosóficas, más, mucho más que las presentes, inconscientemente, en el Positivismo Comtiano y que fueran desfondadas, a su



tiempo, por la Fenomenología de Husserl y el Vitalismo de Bergson. Ciertamente, que si *La Crítica de la Metafísica* vuelve a reunir a *Positivismo* y *Marxismo* una vez más, difícilmente se puede extraer una Ontología del Positivismo; el Marxismo en cambio, posee una Ontología expresa en cuanto sucedáneo de la clásica Filosofía Primera de Aristóteles. Y, si al hilo de la tradición clásica de la Filosofía, acotamos la sinonimia entre *Filosofía Primera*, *Metafísica* y *Ontología*, no es imposible ver cómo, el Marxismo, en cuanto llega a Respuestas Últimas sobre el Ser, el Conocer, el Valor, la Ciencia contiene también, a su manera, una Metafísica. Del mismo modo que los Atomistas Griegos y Romanos, materialistas, propusieron una suerte de Metafísica propia. Recordemos la Tesis Doctoral de Marx en Filosofía, para evocar ese curioso y olvidado parentesco: "*Diferencia entre la Filosofía de la Naturaleza según Demócrito y según Epicuro*"; cualquier estudiante de *Filosofía Griega* sabe bien que, *La Física* o *Filosofía de la Naturaleza*, en la acepción antigua *Hè Eysis*, hunde sus raíces en la Metafísica si no llega a identificarse, "*toto genere*", con ella, tal cual ocurrió para los Estoicos quienes dividían la Filosofía, en: *Lógica*, *Física* —dígase *Metafísica*— y *Ética*.

Hay, pues, con igualdad de derechos teórico-doctrinales, o, si se prefiere, heurístico-metodológicos: *Metafísica Idealista* y *Metafísica Materialista*; el mismo *Materialismo Mecanicista* contra el cual reaccionaron los clásicos del Marxismo, fue una *Metafísica*. Lo que ocurrió es que Engels, siempre amigo de libertades poco o nada académicas en Filosofía, fruto de su carácter de autodidacta en Filosofía y Ciencias, opuso al Mecanicismo —librescamente identificado con la Metafísica— la *Dialéctica*, lo que llevó más tarde al lugar común de la Contraposición, entre el Método y la Cosmovisión Metafísicos, y, el Método y la Cosmovisión Dialécticos. Si recordamos, sólo, que Hegel creó una *Metafísica Dialéctica*, por más que Idealista, nos será suficiente para entender el Reduccionismo Filosófico de Engels; así como el otro, igualmente famoso, entre *Materialismo* e *Idealismo* en cuanto únicas y exclusivas alternativas del Filosofar, cuando lo más importante, precisamente, ésto es la Significación de los Términos queda sin aclararse, ya que *Materialismo*, para Engels, en Gnoseología viene a ser sinónimo de *Realismo*, mientras que en Ontología es el *Materialismo* propiamente dicho; por igual, el concepto *Idealismo* es un vocablo más bien de la Teoría del Conocimiento o Gnoseología, en tanto que *Espiritualismo* vale para la Teoría del Ser u Ontología. Ante la Disyuntiva Exclusiva que nos

plantea Engels, al no haber depurado palabras y nociones que va a emplear, resulta que algunos de los mayores filósofos rompen la escolarísima clasificación Engelsiana. Por ejemplo: Aristóteles, Descartes, Kant: ¿son Idealistas o Materialistas?; a tenor del arbitrario lenguaje filosófico de Engels, resultarían ser Materialistas Gnoseológicos, pero Idealistas Ontológicos con lo que la Disyuntiva Engelsiana queda superada; aunque no caigamos en la puerilidad de un Profesor de Filosofía Tropical que elaboró un Catálogo de Filósofos, según la receta de Engels, a saber: los buenos y los malos, los blancos y los negros, los materialistas y los idealistas. Todo iba bien hasta que entre los Materialistas se le antojó colocar a Duns Scoto; lo que parece ignoraba el abogado y filósofo costeño, es que dicho pensador fue un franciscano ortodoxo e ilustre del Medioevo. Sin entrar a contar, en detalle, aquella otra recomendación de un eximio Decano de una Filosófica Facultad, también del litoral ecuatoriano: ¡Hay que imponer el Ruso en todas las Escuelas de Filosofía del país! De acuerdo en su importancia, pero para qué, inquirió otro Decano; para que nuestros estudiantes puedan leer a Marx y Engels en sus fuentes, respondió el primero. Es extraño constatar cómo, algunos Decanos, pueden pensar que Marx y Engels escribieron sus Obras en Ruso... A lo mejor, el mismo Decano, estaba convencido que Lenin, Stalin y Mao escribieron las suyas en Alemán... Con lo que habría un empate y todos quedaríamos tranquilos.

No se puede eliminar la Filosofía, decía Aristóteles en su clásico Dilema de Lógica Formal: si se afirma la Filosofía se ha de Filosofar.

Si se niega la Filosofía, se ha de filosofar para intentar demostrarlo. Afírmese o Niéguese la Filosofía, en uno y otro caso, hay que Filosofar. Ergo, la Filosofía es ineliminable...

El Positivismo y el Marxismo, dos de las Escuelas Fundamentales de la Filosofía Contemporánea, nos conducen por vía histórica a la misma conclusión anterior. El Positivismo intentó "Superar la Filosofía", eliminarla, constatar su Muerte... al menos en su vertiente metafísica. A lo que llegó fue a la estructuración de una Nueva Filosofía, y, Auguste Comte, se vio obligado a escribir su "Cours de Philosophie Positive" en VI dilatados Tomos.

El Marxismo quiso con sus epígonos reduccionistas, Engels a la cabeza, limitar la Filosofía a las Ciencias; la empresa fracasó y se parió, antes bien, una nueva Con-

cepción Científica y Filosófica del Mundo, una Weltanschauung para la cual la Filosofía continúa siendo esencial —algo de lo cual hemos intentado aclarar al unísono de su discusión.

Siempre, pues, que se intenta aniquilar la Filosofía, aparece otra Filosofía con características peculiares. El Destino de la Filosofía es el del Ave Fénix, según la Mitología; de sus cenizas brotará siempre un Retoño... Tal la Dialéctica del Filosofar, como lo ha podido constatar en nuestros días Georges Gusdorf, al advertirnos en "Mythe et Méta-physique. - Introduction a la Philosophie": "Aucune philosophie n'a jamais pu mettre fin a la philosophie; et pourtant c'est la le voeu secret de toute philosophie".(3)

"NINGUNA FILOSOFIA HA PODIDO NUNCA DAR FIN A LA FILOSOFIA; A PESAR DE SER EL DESEO SECRETO DE TODA FILOSOFIA"

I.1. De Proudhon a Marx.-

Hemos querido focalizar la Disputatio de nuestra Contribución sobre el Status Quaestionis de la Filosofía, hoy, recordando una vieja y clásica polémica del siglo pasado, entre Proudhon y Marx, que diera pie a dos famosas Obras: "Contradictions économiques, ou Philosophie de la misère", y, "Misère de la Philosophie. Réponse à la Philosophie de la Misère de M. Proudhon", de 1846 y 1847, respectivamente.

El Problema Capital viene a centrarse a propósito de la Dialéctica —tema filosófico por excelencia, una vez más— que Proudhon, bajo la influencia de Marx, decide adoptarla para sus Estudios Económicos; de allí el título de su Libro: "Contradicciones Económicas, o Filosofía de la Miseria". A este respecto dirá posteriormente su contradictor, Marx, en la Carta Necrológica sobre Proudhon del 24 de enero de 1865, firmada en Londres: "Durante mi estancia en París, en 1844, yo entré en relaciones personales con Proudhon. Me acuerdo esta circunstancia porque hasta cierto punto yo soy responsable de su "sofisticación", palabra que usan los ingleses para significar la falsificación de una mercancía. A través de largas discusiones, a menudo prolongadas toda la noche, yo le contagiaba, a su mayor perjuicio, de Hegelianismo que él no podía estudiar a fondo, al no saber el alemán. Lo que yo había comenzado el Señor Karl Grün, después de mi expulsión de Francia, lo continúa. Y aun este profesor de Filosofía Alemana, tenía sobre mí la ventaja de no entender nada de lo que enseñaba.

Poco antes de la publicación de su segunda obra importante: Philosophie de la misère, etc., Proudhon me lo anuncia en una carta muy detallada, donde entre otras cosas se encuentran estas palabras: "Yo espero vuestra palmada crítica". Pero muy pronto ésta cayó sobre él (con mi Misère de la Philosophie, etc., París, 1847) de una manera que rompió definitivamente nuestra amistad". (4)

El Núcleo Filosófico del Problema, estribó en la distinta manera de interpretar la Dialéctica Hegeliana Proudhon, de una parte, y, Marx por otra; mientras el francés privilegiaba el Momento de la Contradicción entre la Afirmación o Tesis y la Negación o Antítesis, buscando hasta cierto punto un equilibrio entre una y otra, que era poco más o menos la perspectiva de la Dialéctica de Kant en su "Crítica de la Razón Pura", esto es, proclamando la irresolución de la Contradicción y, por ende, su autoanulación, el alemán en cambio leía en tal intelección una traición a la Dialéctica de Hegel, ya que —pensaba— la Contradicción habría de resolverse, necesariamente, hacia una Negación de la Negación o Síntesis, como conditio sine qua non del propio dinamismo o proceso dialéctico.

En los Complementos o Zusätze que Hegel escribió para la "Lógica" de Heidelberg, la Pequeña Lógica o Primera Parte de la "Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas", expone claramente esta cuestión: "En lugar del principio exclusi tertii, que es el principio del entendimiento abstracto, se debiera colocar el principio: Todas las cosas son opuestas. Nada hay, en efecto, ni en el cielo ni en la tierra, ni en el mundo del espíritu, ni en el de la naturaleza, a que pueda aplicarse el o esto o aquello del entendimiento como tal. Todo lo que es, es un ser concreto, y por tanto contiene la diferencia y la oposición. La finidad de las cosas finitas consiste en que su existencia inmediata no corresponde a lo que son en sí. Por ejemplo, la naturaleza inorgánica del ácido es en sí al mismo tiempo la base, lo cual equivale a decir que el ácido está absolutamente en relación con su contrario. Esto es lo que hace que no permanezca inmóvil en la oposición, sino que se esfuerce en realizar lo que es en sí. Lo que mueve al mundo en general es la Contradicción, y es ridículo decir que ésta no se puede pensar. Lo que hay de cierto en esta opinión es que no es posible detenerse en la Contradicción, y que ésta se suprime a sí misma. Pero la contradicción suprimida no es en modo alguno la identidad abstracta, porque ésta no es ella misma, sino un lado de la contradicción. El resultado inmediato de la oposición puesta como contradicción, es la razón de ser que contiene tanto la dife-

rencia como la identidad como suprimidas y como simples momentos ideales".(5)

Se comprenderá, entonces, las burlas sardónicas de Marx en contra de Proudhon, aunque la Crítica Contemporánea ha sido más indulgente, hoy, con el francés y existe, sobre todo en Francia, un amplio movimiento reivindicativo de la figura y la obra de Pierre Joseph Proudhon; muestra de ello es el excelente trabajo de Georges Gurtvitch: "Proudhon et Marx: Une Confrontation", escrito con motivo del Centenario de la muerte de Proudhon (1809-1865).

"El Señor Proudhon tiene la mala suerte de ser singularmente desconocido en Europa. En Francia, él tiene el derecho de ser mal economista, ya que pasa por ser buen filósofo alemán. En Alemania, él tiene el derecho de ser mal filósofo, ya que él pasa por ser economista francés de los mejores. Nosotros, en nuestra calidad de alemán y de economista a la vez, hemos querido protestar contra este doble error.

El lector comprenderá que, en este trabajo ingrato, nos ha sido necesario a menudo abandonar la crítica del Señor Proudhon para hacer la de la Filosofía Alemana, y dar al mismo tiempo ideas generales sobre la economía política".

"La obra del Señor Proudhon no es tan sólo un tratado de economía política, un libro ordinario, es una Biblia: "Misterios", "Secretos sacados del seno de Dios", "Revelaciones", nada falta allí. Pero, como, en nuestros días, los profetas son discutidos más concienzudamente que los autores profanos, es muy necesario que el lector se resigne a atravesar, con nosotros, por la erudición árida y tenebrosa de la "génesis", para elevarse posteriormente con el Señor Proudhon a las regiones etéreas y fecundas del supra-socialismo".(6)

I.2. Lo que está muerto y lo que está vivo de la Filosofía de Marx.-

El debate entre Proudhon y Marx, nos sirve para nuestra Ponencia como un Paradigma en la eterna discusión de la propia naturaleza de la Filosofía; al haber "superado" Marx a Proudhon en muchas líneas metodológicas de la Economía Política, convertida en primer lugar en objeto de Crítica Filosófica o Filosofía de la Economía Política —de Metaeconomía podemos calificar el trabajo fundamental de Marx: "El Capital" ("Das Kapital. - Kritik der politischen Oekonomie")— y, especialmente, al haberse

configurado el Marxismo en una Concepción del Mundo, *Weltanschauung*, una de las tres Cosmovisiones Mayores de la Historia del Pensamiento, como lo quiere Henri Lefebvre, junto con la Cristiano Medioeval y la Liberal, más aún cuando el Marxismo se cristalizó en Novísima Escolástica al interior de la Cultura Eslávica y, de la, entonces, Unión de Repúblicas Soviéticas Socialistas (U.R.S.S.), la Filosofía Marxista, digo, de crítica frente a Proudhon, no tardaría ella también —como el Sísifo y Téntalo Destino de toda Filosofía—, en pasar a ser criticada por los mismos hechos históricos, a partir del Derumbe de la Cortina de Hierro, la Caída del Muro de Berlín en 1989 -decisivo, para una Filosofía que había hecho de, la Praxis Histórico-Política el Criterio de toda Verdad, tanto teórica cuanto práctica y, criticada también, desde su irrupción como Filosofía, por los más originales pensadores marxistas, calificados, en aquella hora, de revisionistas y desviacionistas, desde el Lukács de "Historia y Conciencia de Clase" (1923), hasta Jürgen Habermas de "Para la Reconstrucción del Materialismo Histórico" (1976), pasando por la ya temprana crítica del Socialismo Soviético, ejecutada por Herbert Marcuse en "El Marxismo Soviético.- Un Análisis Crítico" de 1958, y, los revolucionarios trabajos de Ernst Bloch y la Escuela de Frankfurt en Alemania, así como los de Gramsci en Italia, Althusser en Francia, Adam Schaff en Polonia y tantos otros...

En este Mare Magnum filosófico, uno de los más lúcidos escritos ha sido hecho por Thomas J. Blakeley en su celebrada investigación: "Soviet Scholasticism", y traducida al Castellano bajo el sugestivo título: "La Escolástica Soviética".

La conclusión a la que arriba Blakeley es altamente significativa: "De esta investigación resulta que el Materialismo Dialéctico —La Escolástica Soviética— es un sistema axiomático que descansa en la autoridad indiscutida de los "clásicos" Marx, Engels, Lenin y hasta 1956 Stalin— y en dos meta-dogmas —"la redención proletaria" y "el destino comunista"— no siempre formulados de manera explícita. La administración de tal patrimonio ideológico corresponde a los dirigentes del partido comunista, no jugando la verificación más papel que el de aportar pruebas favorables allí donde los hechos no contradicen las conclusiones deducidas. La Filosofía Soviética Contemporánea ofrece, en suma, un sorprendente parecido metodológico y estructural con la Escolástica Medieval: creencia y razón, argumentos de autoridad y recurso a los hechos coexisten, en ambos casos, dentro de

un sistema teórico axiomático que apunta hacia la vida práctica, y, se propone la organización y homogeneización del pensamiento de grandes masas humanas."(7)

Lo que en su tiempo realizó Benedetto Croce, 1906, respecto de Hegel: "Ciò che è vivo e ciò che è morto della Filosofia di Hegel", es urgente efectuarlo hoy respecto de Marx y del Marxismo; como una primera y sumaria aproximación al tema, valga la siguiente Tesis General: A tenor de la clásica definición de la Dialéctica, por Engels: "Die Dialektik ist aber weiter nichts als die Wissenschaft von den allgemeinen Bewegungs- und Entwicklungsgesetzen der Natur, der Menschengesellschaft und des Denkens"(8);

"La Dialéctica no es, empero, en adelante más que la ciencia de las leyes generales del movimiento y desarrollo de la naturaleza, de la sociedad humana y del pensamiento"(.), se puede fácilmente inferir que las Leyes, cuyo contenido es la Dialéctica, afectan tanto a la Naturaleza, cuanto a la Sociedad Humana y a el Pensamiento. Dado que dichas leyes son, a su vez, Leyes Generales, como dice Engels, y del movimiento y desarrollo o evolución de los tres grandes objetos precitados, se ha de entender que tales Leyes se anudan, fundamentalmente, en el Principio de la Contradicción Dialéctica. Por ende, la Contradicción está no sólo en el Pensamiento, heurística o metodológicamente planteada, sino Cum Fundamento in Re, en el lenguaje tradicional filosófico de la Escuela, Con Fundamento en la Realidad. La Naturaleza y la Sociedad Humana son, primariamente, Contradictorias y por Contradictorias Dialécticas, al igual que el Pensamiento del Hombre.

En este punto se puede leer otra fundamental ambigüedad de Engels, ya que en el "Ludwig Feuerbach y el Fin de la Filosofía Clásica Alemana"—posterior al "Anti-Dühring" en 10 años, 1878 éste, 1888, aquél, uno y otro en formato de Libro— circunscribe la Dialéctica al Pensamiento, cuando dice: "Ahora, ya no se trata de sacar de la cabeza las concatenaciones de las cosas, sino de descubrirlas en los mismos hechos. A la Filosofía, desahuciada de la Naturaleza y de la Historia no le queda más refugio que el reino del Pensamiento Puro, en lo que aún queda en pie de él: la Doctrina de las Leyes del mismo Proceso de Pensar, la Lógica y la Dialéctica." (9)

Se advierte, entonces, claramente que el Positivismo de Engels sube de grado, a medida que avanza su vida hacia el final (1820-1895).

Engels extiende el concepto de Historia tanto a la Naturaleza como al Hombre, planteando por vez primera de una manera integral la noción de Historia Total y, más aún, Dialéctica. (10)

Lo curioso del caso, sin embargo, está en que Engels cree haber "Superado" la Filosofía mediante la Dialéctica de la Naturaleza y la Dialéctica de la Sociedad Humana, cuando lo que está haciendo es re-inaugurando una nueva Filosofía que, hace gala de información científico natural y social, de un lado, y, practica el Método Dialéctico por otro.

La prueba más contundente de que la Dialéctica de la Naturaleza no es Ciencia Positiva, está en el hecho de que la gran Ciencia Contemporánea, a partir de 1900, Planck, Einstein, Heisenberg, De Broglie, Schrödinger que han revolucionado la Ciencia de la Naturaleza Clásica o Mecanicista, no ha necesitado para nada la Dialéctica. ¿Por qué? Porque simplemente la Dialéctica de la Naturaleza no es Ciencia Empírica, que ha jubilado a la vieja Filosofía de la Naturaleza como creía, ingenuamente, Engels, sino una renovada Filosofía Científico-Dialéctica de la Naturaleza, frente a la clásica Filosofía Especulativo-Dialéctica de la Naturaleza, cual la del Primer Schelling por ejemplo.

Respecto a la Dialéctica de la Sociedad Humana o de la Historia en acepción reducida al Hombre, los resultados han sido distintos y variados; la Historiografía, la Sociología, la Economía, la Antropología, la Lingüística, etc., lo que se denomina actualmente Ciencias Humanas o Sociales, han utilizado y no han utilizado, según las Escuelas, la Dialéctica de la Historia o el Materialismo Histórico-Dialéctico. Baste enumerar a Toynbee, Weber, determinados Premios Nóbel en Economía, a Levy-Strauss, a Saussure para concluir, ahora por vía indirecta, que el Materialismo Histórico-Dialéctico no es un Método Científico Unívoco, como pueden serlo las Matemáticas, sino un Método más, altamente idóneo es verdad, Científico-Filosófico para entender la Realidad Histórica, Social, Económica, Cultural del Hombre.

Concluyendo, ni el Materialismo Dialéctico es puramente científico, ni el Materialismo Histórico únicamente filosófico. Tanto el Materialismo Dialéctico como el Materialismo Histórico, poseen uno y otro un nivel de científicidad Minimum que les adviene, respectivamente, del uso que hacen de las Ciencias Modernas de la Naturaleza, y, de las Ciencias, por igual, más recientes en su

época (siglo XIX) del Hombre y de la Sociedad, particularmente la Economía Política y la Historiografía, entendidas desde una Perspectiva Filosófica Dialéctico-Materialista.

En suma, el error histórico-teórico del Marxismo ha sido considerarse, sólo, científico, olvidándose que su entraña ha demostrado ser más, mucho más, filosófica que científica, y, esto porque digámoslo de una buena vez, la Dialéctica no es Ciencia formal ni Positiva, la Dialéctica es, por esencia, Filosofía...

¿Ha de llamar la atención el enorme hecho histórico de nuestros días, la caída de los dogmas "científicos" del marxismo en la Praxis Histórico-Política, que es su Criterio de Verdad? No, definitivamente No.

Si la Ciencia es la posibilidad de llegar a ser "falseada", como lo quiere el epistemólogo austríaco-inglés Karl Popper, condición a su vez de desarrollo; la naturaleza última de la Filosofía, por su parte, estriba en la posibilidad de ser discutida y refutada, cualidad también de su evolución.

El Marxismo que quiso ser una Concepción del Mundo Científica y Filosófica, prohibió por decreto el Principio de la Falseabilidad en la Ciencia, y, el Principio de la Discusión en Filosofía, cayendo, entonces, en un nuevo dogmatismo y cristalizándose en la Escolástica Soviética. Si quiere tener un futuro, teórico y práctico, necesita urgentemente someterse a la Falsación Científica y a la Discusión Filosófica...

Venimos a parar, por la Vía de la Reductio ad absurdum, en lo contrario de lo que se propuso Engels: la superación de la Filosofía, mediante el Materialismo y la Dialéctica, y su reducción a Ciencia Experimental o Positiva... El Marxismo, al haber sido falseado por la Praxis Histórico-Política, adquiere carácter científico, y, al ser urgenciado de una Discusión Filosófica Auténtica, retoma su naturaleza de Filosofía. Empero, uno y otro movimiento, proclaman lo que ya Jean-Paul Sartre anunció en su "Crítica de la Razón Dialéctica": El Marxismo sólo será insuperable mientras subsistan las condiciones que lo generaron, en desapareciendo ellas deberá ser superado; ¿superado mediante qué?. Superado por una Nueva Filosofía de la Libertad...

Ahora bien, ¿han desaparecido ya las condiciones que posibilitaron la insurgencia del Marxismo?... En la

Modernidad aún no, pero la Humanidad ha puesto ya un pie en la Post-Modernidad que, Sartre, por cierto, no pudo aún vislumbrarla. De aquí la negativa de su respuesta, y de allí también lo positivo de la nuestra. Si para Sartre el Marxismo era todavía insuperable, a finales del siglo XX su propio contenido científico-filosófico nos empuja ya más allá de él; empero, oigamos una vez más, críticamente, sus palabras, que para nosotros no son sólo profecía, sino urgencia de futuro inmediato: "... lejos de estar agotado, el marxismo está del todo joven aún, casi en la infancia: apenas sí ha comenzado a desarrollarse. El sigue siendo, por consiguiente, la filosofía de nuestro tiempo: él es insuperable porque las circunstancias que lo han engendrado no son aún superables. Nuestros pensamientos, cualesquiera que sean, no pueden formarse más que sobre este humus; deben contenerse en el marco que aquél (el Marxismo) les aporta o perderse en el vacío o retroceder (...) Tan pronto como existirá para todos un margen de libertad real más allá de la producción de la vida, el marxismo habrá sobrevivido; una filosofía de la libertad ocupará su puesto. Pero nosotros no tenemos ningún medio, ningún instrumento intelectual, ninguna experiencia concreta que nos permita el concebir esta libertad ni esta filosofía." (11)

II. LA FILOSOFIA COMO SABIDURIA DE LOS LÍMITES DEL LENGUAJE, O, CIENCIA DE LOS DISCURSOS

Nuestro *Status Quaestionis* de la Filosofía. Hoy, se ha centrado en una *Disputatio* con el Positivismo y el Marxismo, las dos Escuelas aparentemente más científicas y, también en apariencia, menos metafísicas en particular, menos filosóficas en general. Si el Positivismo presupone una Ontología y hasta una Metafísica inconscientes—supuestos últimos sobre el Conocer, el Ser y el Valor—, el Marxismo contiene, igualmente, al interior de su Concepción del Mundo, *Weltanschauung*, una Filosofía irreductible a las Ciencias, cuyo reduccionismo—de la Filosofía a la Ciencia— fue la gran ilusión de Engels y el despeñadero teórico para convertir Doctrinas Filosóficas, aun Metafísicas, en Pseudo Dogmas Científicos, colocados allende la propia Ciencia y su Criterio de Falseabilidad. El Positivismo Engelsiano, a la postre, cuando confundió la Dialéctica con la Ciencia Empírica, paradójicamente, resultó no sólo Antifilosófico, sino además Antidialéctico y Antimarxista... Su línea científica o reduccionista, continuó más bien larvada en Lenin e hizo explosión con Stalin, el gran estructurador del Marxismo como Dogma-

tismo y, el responsable de su cristalización en Nueva Escolástica.

Sin embargo, aquéllo potenciado en el siglo XIX y culminado en el XX, tuvo sus contestatarios que, sin renunciar a las Premisas Fundamentales del Positivismo y del Marxismo, pasaron pronto a lo que se puede llamar *Neomarxismo* y *Neopositivismo*. Del primero nos ocupamos ya bajo el membrete de *Revisionismo*, del segundo cabe relieves, ahora, una secuencia muy original que cobra figura recién en nuestra centuria.

Descontando el antecedente del Empirismo Inglés, especialmente de Hume, y, la constitución del Positivismo en Comte, el Neopositivismo, Positivismo Lógico, o, Empirismo Lógico como también se lo conoce, alcanza una dimensión de rara originalidad, en nuestros días, cuando al hilo de lo que ya Kant había hecho en el pasado, esto es, *Concebir la Filosofía como Sabiduría de los Límites del Conocimiento Humano*, a partir del "Tractatus Logico-Philosophicus" (1922) de Wittgenstein, la Filosofía se convierte en *Sabiduría de los Límites del Humano Lenguaje*...

Se produjo el extraordinario fenómeno de lo que, nosotros hemos llamado con terminología técnica: "*De Reductione omnis Philosophiae ad Philosophiam Linguae*", "*De la Reducción de toda Filosofía a Filosofía del Lenguaje*".

Se ha querido ver, en este proceso, algo así como el Fin Normal de la Filosofía y de su Milenaria Historia: "First, philosophers thought about the world. Next, they reflected on the way the world is recognized. Finally, they turned their attention to the medium in which such recognition is expressed. There seems to be a natural progression in philosophy from metaphysics, through epistemology, to the philosophy of language... While Frege may be called the first linguistic philosopher, he was certainly not the first philosopher of language." (12)

"Primero, los Filósofos pensaron acerca del Mundo. A continuación, reflexionaron sobre el modo como el Mundo es conocido. Finalmente, volvieron su atención al medio en el cual dicho reconocimiento se expresa. Tal parece haber un progreso natural en Filosofía, desde la Metafísica, al través de la Epistemología, a la Filosofía del Lenguaje... Mientras Frege puede ser llamado el primer filósofo lingüístico, él no fue ciertamente el primer Filósofo del Lenguaje."

Gottlob Frege (1848-1925) fue un oscuro pensador que, en vida, pasó desapercibido, pero que hoy en día se le reconoce como el Pionero Contemporáneo de la Lógica Simbólica o Matemática, de la Semántica y de la Filosofía del Lenguaje; por lo menos Ludwig Wittgenstein, Bertrand Russell y Rudolf Carnap fueron conscientes del genio de Frege, en tanto que Husserl, quien debió a Frege el Fundamento Filosófico para la Superación del Positivismo Psicologista, minus valoró su influencia, ingratamente, al escribir sus "*Investigaciones Lógicas*" en 1900. (13)

Empero, se debe a Wittgenstein (1889-1951), uno de los mayores filósofos del siglo XX, quizá mejor metafísico, el que la Filosofía se convirtiera en Sabiduría de los Límites del Lenguaje o en Ciencia de los Discursos. Con sus dos fases netamente diferenciadas: La del "*Tractatus Logico-Philosophicus*" de 1922, y, la de las "*Investigaciones Filosóficas*", publicadas póstumas en 1953, Wittgenstein reduce la Filosofía a un Metalenguaje sobre el Lenguaje Formal o Artificial de las Ciencias Naturales, de la Matemática y de la Lógica—dejando así, como dice él, acotado el campo de lo que se puede decir, aunque la Lógica con sus proposiciones, no goza ya de un Metalenguaje tan claro y distinto como el de las Ciencias Empírico-Naturales y la Matemática, haciendo antes bien de frontera con el campo de lo que sólo se puede mostrar, conformado por la Metafísica, la Ética y la Religión que, Wittgenstein reúne bajo el inefable concepto de *Das Mystische, lo Místico*.

Lo curioso del caso estuvo en que el *Círculo de Viena*, descartó lo que para el Primer Wittgenstein, el del "Tractatus", constituía lo más importante, esto es, "*Wovon man nicht sprechen kann*" ("De lo que no se puede hablar") y, precisamente, "*darüber muss man schweigen*" ("sobre ello se debe callar"), como reza la última proposición del "Tractatus", centrándose así en lo que wittgensteinianamente puede ser dicho, a saber: un Metalenguaje de las Ciencias de la Naturaleza y de las Ciencias Formales, Matemática y Lógica, más tarde se ampliará, también, a un Metalenguaje de las Ciencias Sociales. La Filosofía quedó convertida en una Ciencia de los Discursos Formales o Científicos, tal cual la desarrollaron, brillantemente, autores de renombre mundial como: Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Hans Reichenbach, Otto Neurath, Hans Hahn entre los fundadores.

El genio de Wittgenstein, el mayor filósofo del siglo para el gusto de los ingleses, todavía reservaba, sin embargo,

la sorpresa de una Nueva Filosofía, la del Último Wittgenstein, contenida en "*Los Cuadernos Azul y Marrón*", y, ampliamente desarrollada en sus "*Investigaciones Filosóficas*"; aquí, el foco del interés deja de aplicarse al *Lenguaje Formal o Científico*, para privilegiar, ahora, al *Lenguaje Ordinario*. La esfera de lo Místico ha desaparecido y, un Neurótico Escepticismo constreñido al Lenguaje Vulgar ocupa su sitio, castrado de toda significación o tensión metafísica. La más alta misión de la Filosofía, está en su capacidad de autosuprimirse cuando quiera, en su posibilidad de dejar de pensar, evitando los Problemas Filosóficos que son como Calambres Mentales, y, enseñándole, de esa manera, a la Mosca Humana la Salida del Atrapamoscas de la Filosofía. Quien no se avenga a vivir dentro de la Jaula del Lenguaje Ordinario, e intente traspasarlo, se curará en salud con los chichones que se haga sobre sus barros... Todo ello nos reitera Wittgenstein en sus "*Investigaciones Filosóficas*", que llevaron la Filosofía a convertirse en mero Metalenguaje del Lenguaje Ordinario o Vulgar, como en la primera época había sido ya Metalenguaje del Lenguaje Científico, *Ancilla Scientiarum*, Sierva de las Ciencias. Parafraseando esta última expresión, pudiéramos decir que la Filosofía del Último Wittgenstein acabó por ser: *Sierva de Distinciones Lingüísticas Intrascendentes*. Nueva "*Miseria de la Filosofía*", aunque ahora no por el rodeo del Marxismo, sino del Positivismo Lógico y de la Filosofía del Lenguaje.

Pensamos, empero, ampliando a Wittgenstein, que el *Lenguaje Formal* es no sólo el Científico sino todo *Lenguaje Artificial*, como la Notación Musical, la Clave Morse, la Comunicación por Banderas, Señales de Humo, etc. Mientras que el *Lenguaje no Formal* es, simplemente, el *Lenguaje Natural*, *Lenguaje Ordinario* o *Lenguaje Vulgar*. Claro está que bajo esta óptica se producen *Lenguajes de Frontera*; así, por caso, el *Lenguaje Escrito*—frente a el *Lenguaje Oral*, *Lenguaje Natural por Excelencia*— es ya con alguna intensidad *Lenguaje Formal*, que avanza desde una Carta, Artículo de Prensa, Informe, etc. hasta un máximo grado de formalización del Poema Lírico, Epico o Dramático. La Novela, en cambio, puede articular distintos Niveles de Lenguaje, desde el Lenguaje Ordinario o Vulgar hasta el Lenguaje altamente sofisticado, o Formal, del Arte Literario más depurado. En consecuencia, el *Lenguaje* puede ser: 1) *Natural Ordinario u Oral*; 2) *Formal o Artificial*; y, 3) *Mixto*. Valga esta elemental Filosofía del Lenguaje para lo que adviene, a continuación.

II.1. DISCURSO CIENTIFICO Y DISCURSO FILOSOFICO

Avanzamos hacia lo que es el Núcleo de nuestra Ponencia o Contribución: "*¿Filosofía de la Miseria o Miseria de la Filosofía? - Reflexiones Metafilosóficas*".

Uno de los mayores Problemas de la Filosofía en su Historia, especialmente a partir de la Modernidad cuando las Ciencias se estatuyen de forma paulatina y definitiva, es el de la Distinción o no entre *Filosofía* y *Ciencia*, o, con la terminología al uso, entre *Discurso Científico* y *Discurso Filosófico*.

Hemos asistido ya a dos Reduccionismos Mayores de la Filosofía Contemporánea: *Positivismo* y *Marxismo*, así como a los Reduccionismos más recientes del *Positivismo Lógico* y, de la *Filosofía Analítica del Lenguaje Ordinario*.

Las últimas corrientes estudiadas —*Neopositivismo* y *Filosofía Analítica*— han dejado en claro que, mientras el *Lenguaje Científico* es un Lenguaje de *Intentio Prima*, siguiendo la terminología de *Ockham*, esto es, de *Primera Intención*, el *Lenguaje Filosófico*, en cambio, es un Lenguaje de *Intentio Secunda*, de *Segunda Intención*. Lo que quiere decir, una vez más en términos *Ockhamistas*, que mientras la *Ciencia* trata de Seres Singulares aunque con un Lenguaje Universal, la *Filosofía* versa, precisamente, sobre ese Lenguaje Universal siendo por lo tanto un Metalenguaje, ampliado, como ya sabemos, aun al Lenguaje Ordinario.

La *Filosofía* es, pues, *Metalenguaje del Lenguaje Científico* y *Metalenguaje del Lenguaje Ordinario*, nada más ni nada menos. En consecuencia, el Nivel del Discurso Científico es uno, y, otro, el Nivel del Discurso Filosófico: de *Primera Intención* y de *Intención Segunda*, respectivamente. Ergo, *Ciencia* y *Filosofía* no son idénticas, desde el momento en que no tratan del mismo Objeto. Todo esto, desde una estricta perspectiva neopositivista y filosófico-analítica, sin entrar en distinciones mayúsculas—la anterior es, más bien, minúscula— entre *Ciencia* y *Filosofía*, como la propuesta por *Hegel* o *Bergson*. La *Ciencia* se funde en el Entendimiento Abstracto, dice *Hegel*, y, por lo tanto en el Principio de No Contradicción, la *Filosofía*, en cambio, se basa en la Razón Concreta y en el Principio de Contradicción, es, pues, Dialéctica y Especulativa por naturaleza. Tal la clásica contraposición Hegeliana entre

Entendimiento (*Der Verstand*) y Razón (*Die Vernunft*), así como entre *Ciencia* y *Filosofía*.

Para *Bergson*, en tanto, la *Ciencia* trabaja con el Concepto Discursivo y versa sobre lo Estático; la *Filosofía* opera con la Intuición y trata de lo Dinámico, lo que le faculta distinguir al *Tiempo Físico-Matemático*, o *Científico*, del *Tiempo Metafísico-Psicológico* o *Filosófico*. La *Metafísica* es "toto genere" diferente de la *Ciencia* y, por lo tanto, el Conocimiento Filosófico del Conocimiento Científico.

Queremos proponer, de nuestra parte, una Distinción más bien Heurístico-Metodológica entre *Ciencia* y *Filosofía*. Mientras las *Ciencias* son Empírico-Positivas, ora de la Naturaleza ora del Hombre y la Sociedad—tales como la Física y la Sociología, respectivamente—, y, Formales, cual la *Matemática* y la *Lógica*, se han de regular por un doble Criterio de Verdad; la *Verificación Experimental* para las Primeras, y, la *Axiomatización Apodíctico-Deductiva* para las segundas. La *Filosofía*, en cambio, no es necesariamente verificable por la experiencia en sus proposiciones, al tiempo que tampoco obedece a la *Axiomática Saturante* de una *Deducción Apodíctica*, como fue el error de *Spinoza*, principalmente, pero también de *Descartes* y *Leibniz*.

Una segunda diferencia, además, le adviene a la *Filosofía* por su Objeto; si las *Ciencias* son particulares, la *Filosofía* quiere ser totalitaria, de donde adquieren las *Ciencias* connotación de Saberes Penúltimos, al quedarles ocultas *Nexo* y *Fundamento Ultimo del Todo*. La *Filosofía*, por su parte, pretende ser Saber Ultimo al proponerse develar, precisamente, tal *Nexo* y *Fundamento Final de la Totalidad*. Aun cuando la *Filosofía* estudia Objetos Específicos: *Mundo*, *Hombre*, *Absoluto* los trata desde una perspectiva global y radical, a diferencia de las *Ciencias* que podrían estudiar igual Objeto Material, siendo su Objeto Formal siempre particular y penúltimo. Coinciden, en cambio, *Filosofía* y *Ciencias* en su pretensión de ser *Saber Racional*, es decir, *de Razones o por Razones*.

Ahora se entenderá la caracterización de la *Filosofía* que hiciera *Alfred North Whitehead*, el gran científico a la par que metafísico contemporáneo, "*The Philosophy asks the simple question: what is it all about*", que en nuestra traducción dice: "*La Filosofía propone la simple pregunta: ¿qué es todo lo que me rodea y constituye?*". Ninguna *Ciencia Particular* lleva tan lejos su curiosidad intelectual.

¿Es, entonces, la *Filosofía* también una *Ciencia* o no lo es? Algunos filósofos así lo han querido, viendo en la *Filosofía* una *Ciencia* con mayúscula; otros, en cambio, para distinguirla mejor de las demás *Ciencias*, acuden a su vieja etimología de *Sabiduría*... Lo que está claro es, que, la *Filosofía* no es reductible a ninguna de las *Ciencias Particulares*, ni siquiera a la suma, enciclopedia o totalidad de ellas. *La Filosofía es la Reflexión sobre sí misma, sobre el Ser, el Valor y la Ciencia*, decía el maestro *José Gaos*; por nuestra cuenta añadiríamos: *La Filosofía es el Saber de sí, del Ser, Conocer y valor*... En aquéllo de que la *Filosofía* es *Reflexión* o *Saber* sobre sí misma, la dimensión de una *Filosofía de la Filosofía*, o, *Metafilosofía* le es, pues, consubstancial, y no se olvida que nuestra Ponencia quiere ser, simplemente, *Reflexiones Meta-filosóficas*...

II.2. DISCURSO ARTISTICO Y DISCURSO RELIGIOSO

Más fácil resulta caracterizar al *Discurso Artístico* y al *Discurso Religioso*, en contraposición al *Discurso Filosófico*, que peculiarizar al *discurso Científico* frente al *Discurso Filosófico*, desde el hecho que *Arte* y *Religión* son productos culturales bastante más distinguibles de la *Filosofía*, a lo que pretende ser la *Ciencia*; incluso históricamente hubo *Arte* y *Religión* antes de la *Filosofía*, mientras que la mediación de la *Filosofía* para las *Ciencias*, fue decisiva a la constitución epistemológica de los Saberes Científicos, de allí el lugar común o tópico de que *la Filosofía es la Madre de todas las Ciencias*.

La fundamental diferencia del *Discurso Artístico* y del *Discurso Religioso*, por respecto al *Discurso Filosófico*, estriba en que mientras el *Arte es Infrarracional*, en cuanto echa mano de otras Facultades Humanas como la *Imaginación*, la *Afectividad*, la *Voluntad*, etc., que ocupan un lugar tan importante o mayor que la *Pura Razón* en la *Creación Estética*, la *Religión es Suprarracional*, por cuanto todo *Discurso Religioso* propone, *per definitionem*, una *Revelación* allende o por encima los límites de la humana razón. *La Ciencia y la filosofía quieren ser*, en tanto, simplemente *Racionales*...

Valga como ejemplos gráficos y plásticos, pensar sólo en la *Capilla Sixtina*, de *Miguel Angel*, en la *Novena Sinfonía* de *Beethoven*, de una parte, y, de otra, en la *Teoría Física* de *Newton*, de *Einstein*, o, en la *Sociología* de *Max Weber*, en la *Economía* de *John Keynes* o *Milton Friedman*, para contrastarlas con la *Filosofía* de *Aristóteles*, *Tomás de Aquino*, *Hegel* o *Hartmann*. De adrede hemos

buscado los filósofos más alejados del espíritu y genio estéticos, por más que sus *Sistemas filosóficos*, incluido el *Sistematismo Aporético-Problemático* de *Nicolai Hartmann*, dejen entrever la belleza de una sabia y titánica *Arquitectura*.

La *Religión*, en cambio, es eminentemente soteriológica o salvífica —"*Das Erlösungs-oder Heilswissen*" ("El Saber de Salvación o de lo Santo"), dice *Max Scheler*— y así hay que entender *el Mensaje de Buda*, *Lao-Tse*, *Confucio*, *Moisés*, *Cristo*, *Mahoma*, *Lutero* o *Baja-Ulá*.

III. DE LA SUPERACION DIALECTICA DE LA FILOSOFIA

Llegemos, pues, al Centro de nuestra Propuesta. Colocada *la Filosofía* a medio camino, por decirlo así, entre *el Arte* y *la Ciencia*, de un lado, y, *la Religión* de otro, resulta que no puede, en primer lugar, reducirse a ninguno de ellos a riesgo de dejar de ser lo que es: *la Filosofía*... Empero, ha de reconocer, humildemente —*La Sabiduría* nace de la *Consciencia de la Ignorancia*, como lo sostenían *Sócrates* y *Platón*, y, por ello, justamente, es una *Docta Ignorancia* en la mejor intención de *Nicolás de Cusa*— que, *la Filosofía*, en su identidad y alteridad no goza de los privilegios de las otras Áreas de la *Cultura*, así por caso, *la Filosofía* carece de la verificabilidad y apodicticidad de las *Ciencias*, de los vuelos emotivo-imaginativos del *Arte*, y, de la sacralidad resumida en el *Valor de Lo Santo* ("Das Heilige", según *Rudolf Otto*). Por lo dicho, si bien una *Cultura Integral* ha de estar representada por *el Tetraedro: Ciencia, Arte, Filosofía, Religión* propuesto, y, a pesar de que *la Filosofía* está llamada a jugar papel de argamasa, de material de unión, de vínculo entre las otras áreas culturales, no puede pretender abastecer, por sí sola, las necesidades vitales del *Hombre*. De allí que *la Filosofía debe ser superada, en dirección integradora, hacia los otros campos de la Cultura*. En cuanto el *Mensaje del Arte* quiere suplir las falencias de la *Pura Razón*, hemos de ubicar la *Ciencia* por debajo de *la Filosofía*, mientras que al *Arte* y la *Religión* por arriba, en orden a la *Superación de la Filosofía*.

Beethoven mismo decía: *La Música es una revelación más alta que la Ciencia y la Filosofía*. En consecuencia, *la Filosofía puede ser superada hacia abajo y hacia arriba; hacia abajo con la Ciencia, y, hacia arriba con el Arte y la Religión*... Lo que es, igualmente, válido de los otros productos culturales: *la Ciencia puede ser superada ha-*

cia arriba con la Filosofía, el Arte y la Religión... El Arte y la Religión, pueden ser superados hacia abajo con la Filosofía y la Ciencia... Empero, aún así, a la Filosofía le cabe por su misma naturaleza, la función de Gran Sintetizadora de la Cultura Humana; una Cultura sin Filosofía es, sencillamente, una Cultura Dislocada, Desunida, Desintegrada, Caótica y, por consecuencia, poco Formativa de la Humanitas o Esencia del Hombre. La Paidéia Griega—los Ideales Culturales y Educativos de Grecia—sería incomprensible al margen de su Filosofía.

Pero también hay que advertir el error contrario: una Cultura asentada sólo en la Filosofía sería, igualmente, Anti-humanística por Anti-humana, al no cultivar, equitativamente, todas las facultades y capacidades del hombre... De allí nuestro permanente slogan, auténticamente filosófico: ¡Hay que superar la Filosofía! ¡La Filosofía debe ser superada! Pero superada en el verdadero sentido dialéctico del verbo superar: Auf-Heben, Die Auf-hebung hegeliana, esto es: Conservar-Abolir-Superar elevando, que era, por otra parte, el más hondo sentido de la Dialéctica, en cuanto Afirmación-Negación y Negación-de la Negación: Tesis, Anti-tesis, Síntesis.

Pero, por igual, tal como conservamos la Dialéctica hemos de negar la Hybris Hegeliana de convertir la Filosofía en el Saber Absoluto ("Das absolute Wissen"), en cuanto Producto Máximo y Único de la Cultura. ¿Qué sería la Filosofía Griega sin el Arte griego, sin la ciencia Griega y sin la Religión griega? Para dar sólo una elemental respuesta, simplemente sería in-inteligible y, lo más grave, se habría esfumado el Hombre Griego en manos de un Filosofismo a ultranza. En nuestra época, frente al Absolutismo Hegeliano de la Filosofía, trasvasado a otros Sistemas Filosóficos con distinto acento, pero, igualmente totalitarios, el Marxismo a la Cabeza, de la mano de ese mismo Marxismo hemos querido recordar, no tanto la Filosofía de la Miseria cuanto la Miseria de la Filosofía, o, la Miseria de la Razón ya decantada magistralmente por Kant, exagerada es verdad, pero ilustrativo frente al otro extremismo de Hegel. ¿No se podría encontrar un Saludable Término medio, entre el Extremo Irracionalismo por Defecto de la Razón, en Kant, y, el Extremo Racionalismo por Exceso de la Razón con Hegel? Pensamos que sí, definitivamente sí, y, estas Reflexiones Metafilosóficas quieren abrir esa Tercera vía, aún por recorrer, más allá de la Modernidad, en la Postmodernidad...

III.1. SUPERACION DE LA FORMA FILOSOFICO-LINGÜÍSTICA

La única Superación Real y, por lo tanto, Legítima de Algo, es su Superación Dialéctica —Aufheben, Die Aufhebung—; par igual, la Superación de la Filosofía debe ser una Superación Dialéctica que, Conservando la Filosofía, la suprime, la abole y, finalmente, la Supere Elevándola a Otro Nivel más Alto.

De comienzo, me permito dar algunas sugerencias para la Superación de la Forma Filosófico-Lingüística, más tarde vendremos a criterios para la Superación del Contenido Filosófico.

Es asaz curioso observar cómo, el Estilo Literario de la Filosofía ha tenido una muy azarosa Historia. Luego de que los Presocráticos se expresaron en Lenguaje Aforístico y aun Poemático (Heráclito, Parménides los dos pensadores mayores de entre ellos, que no filósofos como sostiene Heidegger en su Opúsculo: "Was ist das die Philosophie?" "¿Qué es éso-La Filosofía?"), Sócrates se decidió, más bien, por no escribir nada y confiarlo todo al Lenguaje Oral; su influencia, lo sabemos bien hoy, fue decisiva para el curso de la Filosofía Occidental. Sin embargo, a nuestro juicio, el Lenguaje Escrito de la Filosofía, alcanza su Paradigmaticidad con los Dos Filósofos Clásicos de la Antigüedad: Platón y Aristóteles. Mientras el Lenguaje Platónico es Radioactivo, el Lenguaje Aristotélico es Plúmbeo, a tenor de la Opinión de Juan David García Bacca, el enorme filósofo español fallecido recién este año en Tumbaco-Quito (Ecuador), a los 91 años de su edad.

El Estilo Literario de Platón es Radioactivo, por la forma como consume, resume y difunde lo que toca; el Estilo Literario de Aristóteles es Plumbeo, por la virtud que posee el Plomo entre los Metales; es decir, su hermetismo que lo convierte en un "Hortus Conclusus", al y del cual no entra ni sale nada; es, pues, autosuficiente. Quizá esto explica por qué, a la hora de buscar un Filósofo en toda la Historia de la Filosofía, a quien dedicarle 10 años de la Vida en una Traducción de Obras Completas, García Bacca que dominaba desde el Griego al Alemán, pasando por el Latín, Francés, Inglés y otros, se decidió por Platón. Siguiendo el Criterio de Whitehead: "The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato". "La más fiel caracterización general de la tradición filosófica europea, es que ella consiste en una serie de notas al pie

de página a Platón" (14). Empero, lo que queremos subrayar es que, mientras Platón es un Escritor de Raza—dedicado a escribir, literariamente, su Obra filosófica en forma de Diálogos—Aristóteles es un Científico, cuyo principal interés está volcado a la Investigación Filosófica y Científica, a la Comunicación Oral de su trabajo y, sólo indirectamente preocupado de codificarlo por escrito. Como se sabe, lo que hoy conservamos de Aristóteles, anda muy mezclado entre sus propios Apuntes de Clase, las Notas de sus Alumnos y frecuentes añadiduras de los discípulos, gramáticos, retóricos y clasificadores como Andrónico de Rodas, a quien se debe, en el siglo I A.C., el término Metafísica.

Lo más importante de lo dicho es que, uno y otro, Platón y Aristóteles, crearon Escuela con su Estilo Filosófico-Literario; mientras San Agustín escribe como Platón, Tomás de Aquino o Duns Scotus lo hacen cual Aristóteles.

Más tarde, vuelven a contrastar la elegancia literaria de Descartes y la sobriedad contenida de Spinoza, Leibniz, Locke y Hume.

Lo que sí ha sido funesto para la Historia de la Filosofía, fue el Estilo Filosófico-Lingüístico de la Filosofía Clásica Alemana, de Kant a Hegel e incluso a Marx; Obras tales como la "Crítica de la Razón Pura", la "Ciencia de la Lógica", o "El Capital", no son ya de Lectura como los Diálogos de Platón, sino única y exclusivamente de Estudio, tal cual ocurre con los Tratados Científicos de Anatomía o Álgebra.

Schopenhauer y Nietzsche consiguieron, con éxito, volver a lastrar la Filosofía con una brillantísima Literatura; en la misma línea continuaron Bergson, Max Scheler, Ortega y Gasset, Miguel de Unamuno, Bertrand Russell; Bergson y Russell inclusive Premios Nóbel de Literatura, 1927 y 1950, respectivamente, al igual que Jean-Paul Sartre en 1964 y, Rudolf Eucken en 1908.

Junto a ellos continúa, también, el clásico estilo aristotélico con Husserl, Hartmann, el Primer Heidegger, Whitehead...

Lo importante es que el Filósofo se deje leer por el gran público y no sólo por los especialistas, al menos en ciertas Obras de Divulgación o Ensayísticas, lo que tampoco significa que el Filósofo ha de ser, necesariamente, un Literato, ya que esto depende más bien de los dones recibidos por cada uno de la Naturaleza. Lo que sí se ha de

exigir, literariamente, del Filósofo hoy y mañana, es que proponiendo o no su Mensaje con Lenguaje Atractivo, sea claro conceptual y no sólo lingüísticamente. Ortega y Gasset, quien se pasó toda su vida perorando que "la Claridad es la Cortesía del Filósofo", paradójicamente fue claro en su Literatura, no siempre en su Filosofía y modo de abordarla.

Hay Filósofos que hablan mejor que escriben, y, los hay también, que escriben mejor que hablan; Aristóteles, Hegel y Wittgenstein en cambio, tres filósofos plúmbeos por excelencia, ni hablaban atractivamente—más aún tenían dificultad en hacerlo, no eran hombres de fácil palabra—, ni tampoco escribieron con gusto estético, lo que no les impidió ser de los mayores en la Historia de la Filosofía. ¡Así son los Filósofos!

III.2. SUPERACION DEL CONTENIDO FILOSOFICO COMO METALENGUAJE: OCKHAM, WITTGENSTEIN, HEIDEGGER

Algo hemos dicho ya sobre este acápite, a la hora de distinguir la Filosofía de la Ciencia; puntalicémoslo sin embargo.

Frente al Problema de los Universales: ¿Qué son las Esencias de los Seres, sobre las cuales cabe formarse Conceptos Universales?, ¿Son las Esencias, sólo Singulares o también Universales como los Conceptos?, interrogantes que ponían en vilo a la Lógica, la Psicología, la Gnoseología, la Ontología e, inclusive, a la Teología durante el Medioevo, Guillermo de Ockham tuvo la audacia de responder que, dada la existencia únicamente de Seres Singulares, todo Universal no es más que un Nombre Significativo, no un Flatus Vocis como se acostumbra decir mal. El Nominalismo de Ockham es, pues, Lógico-Semántico y Gramatical; Lingüístico, no Nihilista ni Vacío... En dicho contexto la Filosofía desplaza su interés desde los Singulares, objeto de una Ciencia Física en ciería, Intentio Prima, a los Universales, concebidos como mero Lenguaje Significativo, Intentio Secunda, con lo que se cambia el Centro de Gravedad, ya con Ockham en pleno siglo XIV, de los Seres al Lenguaje; no es, entonces, extraño advertir cómo el Ockhamismo se convierte en una muy original Filosofía del Lenguaje, y, la propia Filosofía, en Metalenguaje.

Es la línea que hará siglos después eclosión, no en vano precisamente en Inglaterra, donde la siembra de Ockham fructificaría en casa propia: la Filosofía Analítica Con-

temporánea. No siempre se ha visto este Hilo Conductor que va de Ockham a Wittgenstein, pasando por el Empirismo Inglés y el Escepticismo de Hume.

Guillermo de Ockham, el Venerabilis Inceptor, es el genial precursor tanto del Empirismo cuanto de la Filosofía Analítica Anglosajona; de un modo particular se revela esta Genealogía Filosófica, en el modo como la Filosofía se retrae del Objeto Cognoscido al Sujeto Cognoscente (Tránsito de la Ontología a la Teoría del Conocimiento) y, del Sujeto Cognoscente al Lenguaje, en el que vierte—El Sujeto— sus Contenidos Significativos (Paso de la Gnoseología a la Filosofía del Lenguaje).

Focalizada la Filosofía como Metalenguaje del Lenguaje Científico y del Lenguaje Ordinario, con lo que marca su neta distinción la Filosofía frente a las Ciencias, es menester dar un paso más...

No es que sólo la Significación del Lenguaje viene dada por el Sujeto Cognoscente-Sujeto Trascendental en la terminología de Kant y Husserl, allende el Giro Copernicano del Objeto al Sujeto iniciado ya con Ockham en el Medioevo, es menester re-andar el Camino de Vuelta: El Último Heidegger es el mejor ejemplo contemporáneo al respecto.

La significación fundamental del Lenguaje no viene del Hombre, éste apenas es sólo un "Oyente de la Palabra", como dice, bellamente, el discípulo filosófico de Heidegger, el teólogo Karl Rahner.

La significación fundamental del Lenguaje le adviene del... Ser, en consecuencia es urgente hacer el Viaje de Vuelta, toda vez que ha culminado el Viaje de Ida: Ontología-Gnoseología-Filosofía del Lenguaje, sí, pero igualmente: Filosofía del Lenguaje-Ontología, porque el Regreso es siempre más rápido que la Primera Navegación...

Si en el V Encuentro Ecuatoriano de Filosofía, Guayaquil 1987, habíamos defendido nuestras "Meditaciones acerca de la Filosofía del Lenguaje como Filosofía Primera, Hoy", en este VI Encuentro Ecuatoriano de Filosofía, Cuenca 1992, con la presente Ponencia: "¿Filosofía de la Misericordia o Misericordia de la Filosofía? - Reflexiones Meta-filosóficas", iniciamos también nuestro Segundo Periplo o nuestra Segunda Navegación, el Viaje de Vuelta a la Ontología, Metafísica o Filosofía Primera cual la llamó el viejo Aristóteles de Estagira.

En conclusión, ¡Hay que superar el contenido filosófico como especular o reflejo metalenguaje! ¡Hay que refundar el sentido del Lenguaje en el Ser y no sólo en el Hombre! de la Metafísica, por la Epistemología, a la Filosofía del Lenguaje...; y, de la Filosofía del Lenguaje, directamente, a la Metafísica... Si se prefiere llamar a la Metafísica, Ontología o Filosofía Primera, no existe, en verdad, mayor impedimento histórico, a condición de estar claros en su Objeto de Estudio: El Ser, o, como lo precisaron ya los griegos: El Ser en cuanto Ser.

IV. CONCLUSION: EL FUTURO DE LA FILOSOFÍA EN LA MODERNIDAD Y EN LA POST-MODERNIDAD...

"Herkunft aber bleibt stets Zukunft" (15). "El Origen, empero, sigue siendo Futuro", dice Heidegger dialogando sobre el Lenguaje con un Japonés. El Origen—para Heidegger— ha sido tradicionalmente interpretado como el Pensar del Ser, en los Presocráticos, y, el Olvido del Ser cuando el Pensar se convierte en Filosofía: "Se ha dejado de Pensar—apostrofa Heidegger en "Carta sobre el Humanismo"—, cuando uno se ocupa en "Filosofía"", lo que ocurre ya con Platón y, sobre todo, a partir de Aristóteles.

El Origen ("Die Herkunft") se ha pensado, entonces, hay que recuperarlo en el brote Auroral de la Filosofía Griega. Pero, no sólo ni primariamente allí, más aún—diríamos— en la Tradición del Pensamiento Cristiano, que tan marcadamente ha acuñado su huella en Occidente y hasta en Oriente.

Precisamente, cuando Heidegger dice: Hay que recuperar el Origen como Futuro, no piensa en la Filosofía de Grecia sino en la Teología Cristiana. Oigamos el Diálogo completo:

"El Japonés: Yo conozco la Teología Cristiana demasiado poco, para estimar lo que ella contiene. Pero claramente se encuentra Ud., a través del Origen y el Curso de los Estudios, aclimatado en la Teología de una manera del todo distinta de aquella, que aprende desde fuera lo que a este ámbito compete.

"El Interrogado (Heidegger): Sin este Origen teológico yo no hubiera tenido éxito en el Camino del Pensar ("Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt"). Pero el Origen sigue siendo Futuro ("Herkunft aber bleibt stets Zukunft").". Hei-

degger había sido calificado, de: "El Pensador Postcristiano" ("Der nachchristliche Denker") por Karl Löwith, sin embargo el Diálogo antes citado lo negaría rotundamente.

El Porvenir de la Filosofía en la Modernidad y, más aún, en la Post-modernidad, tiene un doble Origen como posibilidades futuras que, igualmente, constituyen sus raíces arcanas, a saber: La Filosofía Griega y la Religión Cristiana; sin éstas sería incomprendible, no sólo el Pensamiento Medioeval, sino incluso el Pensamiento Moderno y Contemporáneo de Occidente.

Mientras mejor seamos capaces de desarrollar esas dos fuentes milenarias, tanto más fieles seremos al Origen y al futuro de la Filosofía. De la Simbiosis de filosofía Griega y Cristianismo resultó una Nueva Sabiduría, llámese Filosofía, Teología o las dos cosas a distinto Nivel. Lo que quedó patente, desde entonces, es que una Filosofía

Pura, librada sólo a sus fuerzas, no tardaría en caer, tarde o temprano, en la Miseria de la Filosofía... De allí que, para poner punto final a nuestras presentes Reflexiones Meta-filosóficas, hemos de relievár el siguiente hecho: desígnese o no con el nombre de Filosofía lo que advendrá en el Futuro, perdida una de sus Dos Raíces Milenarias, o bien habremos superado la Miseria de nuestro Pensar, extraviando la Filosofía en el Fideísmo, o, bien, manteniendo únicamente la Filosofía, recaeremos en la Miseria del Pensamiento, en la Miseria de la Razón...

Nuestra Ponencia—o Contribución— quiere recordarnos, sólo, que la Filosofía abandonada a su autosuficiencia, concluirá, de toda necesidad, en la miseria de la Filosofía... Y, por ello precisamente, es lo óptimo para ella saber, desde el comienzo del filosofar, que la Filosofía está llamada a ser superada...



NOTAS

(1) "Misère de la Philosophie.- Réponse à la Philosophie de la Misère de M. Proudhon".- Karl Marx.- II: La Métaphysique de l'Economie Politique, 1. La Methode.- Page 113.- Editions Sociales.- Paris, 1977.

(2) "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung".- Karl Marx.- Seite 23.- Marx-Engels. Studienausgabe I: Philosophie.- IV Bände.- Fischer Taschenbuch Verlag.- Frankfurt am Main, 1982.

Las Traducciones de los Textos Originales en Alemán, Francés e Inglés, respectivamente, son nuestras mientras no se diga lo contrario.

(3) Flammarion Editeur.- Nouvelle Bibliotheque Scientifique.- Introduction, Page 7.- Paris, 1963.

(4) "Misère de la Philosophie.- Réponse à la Philosophie de la misère de M. Proudhon".- Karl Marx.- Annexes, Pages 185-186.- Edición Citada.

(5) "Lógica".- J.G.F. Hegel.- Segunda Parte: Doctrina de la Esencia.- A: La Esencia en cuanto Razón de la Existencia; a.- Determinaciones Puras de la Reflexión: Beta: Diferencia, CXIX, Zusatz 2.- Ediciones Orbis, Colección Historia del Pensamiento en II Tomos, Volumen II, Pág. 21.- Barcelona-España, 1984.

(6) "Misère de la Philosophie.- Réponse à la Philosophie de la Misère de M. Proudhon".- Karl Marx.- Acápites iniciales y firmado, el primero, en Bruselas el 15 de junio de 1847.- Páginas 41-42 de la Edición citada.- El Original de la Obra fue escrito por Marx en Francés, desde el que hemos hecho directamente nuestras traducciones.

(7) "La Escolástica Soviética".- Thomas J. Blakeley.- Contraportada del Libro.- Alianza Editorial, Colección el Libro de Bolsillo 196.- Madrid-España, 1969.

(8) "Anti-Dühring".- Friedrich Engels.- Erster Abschnitt: Philosophie, XIII: Dialektik. Negation der Negation.- Seiten 131-132.- Dietz Verlag, Bücherei des Marxismus-Leninismus, 21. Auflage.- Ost Berlin-Deutschland, 1980.

(9) Op. Cit.- IV, al Final.- Hay múltiples Ediciones-

Traducciones; se ha cotejado la Versión más frecuente y el Original en Alemán que, viene con el Escrito citado en la Nota (2) de esta Ponencia, pág. 221.

No debe olvidarse, tampoco, que en ese mismo Capítulo IV de su "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie", Primera Nota, Engels establece honradamente qué parte le cupo a él en la conformación de El Marxismo; su conclusión es altamente significativa: "Marx war ein Genie, wir andern höchstens Talente". "Marx fue un genio, nosotros los demás, a lo sumo inteligentes".- Pág. 250, Nota 8 de la Edición Alemana.- Los resaltados del Texto de Engels son nuestros.

(10) Cf. "Del Socialismo Utópico al Socialismo Científico".- Federico Engels.- Acápites II.

(11) "Critique de la Raison Dialectique".- Jean-Paul Sartre.- Question de Méthode, I: Marxisme et Existentialisme.- Pages 29/32.- II Volumes.- Tome I: Théorie des ensembles pratiques.- Librairie Gallimard, Bibliothèque des Idées.- Paris, 1960.

(12) "Gottlob Frege".- Hans D. Sluga.- Introduction, I,II.- Pages 1/4.- Routledge and Kegan Paul.- The Arguments of the Philosophers.- London, Boston and Henley, 1980.

(13) Cf. "Investigaciones Lógicas".- Edmund Husserl.- Prolegómenos, Capítulo 8, No. 45, Nota 14.- Pág. 149 de la Edición en Castellano, Traducción de Manuel G. Morente y José Gaos.- Biblioteca de la Revista de Occidente, Sección Filosofía No. 25.- Madrid-España, 1976.

(14) "Process and Reality.- An Essay in Cosmology".- Alfred North Whitehead.- Part II, Chapter I, Section I.- Page 39.- The Free Press.- New York-London, Corrected Edition, 1979.

(15) "Unterwegs zur Sprache".- Martin Heidegger.- Aus einem Gespräch von der Sprache (Zwischen einem Japaner und einem Fragenden).- Verlag Günther Neske-Pfullingen, Siebte Auflage.- Stuttgart-Deutschland, 1982.

LA FILOSOFIA COMO HISTORIA CRITICO-NOMINALISTA

Francisco Olmedo Llorente

"...Pero ¿qué es la filosofía hoy -quiero decir la actividad filosófica- si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto? Siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico cuando, desde el exterior, quiere ordenar a los demás, decirles dónde está su verdad y cómo encontrarla, o cuando se siente con fuerza para instruirles proceso con positividad ingenua; pero es su derecho explorar lo que, en su propio pensamiento, puede ser cambiado mediante el ejercicio que hace de un saber que le es extraño..." (Michel Foucault, El uso de los placeres).

"...Es preciso desembarazarse del sujeto constituyente, desembarazarse del sujeto mismo, es decir, llegar a un análisis que pueda dar cuenta de la constitución del sujeto en la trama histórica. Y es eso lo que yo llamaría genealogía, es decir, una forma de historia que da cuenta de la constitución de los saberes, de los discursos, de los dominios de objeto, etc., sin tener que referirse a un sujeto que sea trascendente en relación al campo de los acontecimientos o que corre en su identidad vacía, a través de la historia..." (Michel Foucault, Microfísica del poder).

"...Es verdad que la filosofía, al menos desde Descartes, ha estado siempre ligada en Occidente al problema del conocimiento. No hay escapatoria. Cualquiera que se crea filósofo y que no se plantee la cuestión '¿qué es el conocimiento?' o '¿qué es la verdad?', ¿en qué sentido se podría decir que es un filósofo? Y a mí, que me gusta decir que no soy filósofo, si en último término me ocupo de la verdad, soy, pese a todo, un filósofo". (Michel Foucault, Microfísica del poder).

"No se trata de liberar la verdad de todo sistema de poder -eso sería una quimera, ya que la verdad es ella misma poder- sino de separar el poder de la verdad de las formas de hegemonía (sociales, económicas, culturales) en el interior de las cuales funciona por el momento" (Michel Foucault, Microfísica del poder).

Un pensador atrae, principalmente, cuando ejercita su actividad específica como viator, viandante o itinerante, que explora de manera continua y abierta; cuando aborda (véase la connotación náutica, viajera, arriesgada del término) cuestiones profundamente humanas y, por ende, vivas, actuales; cuando sus temas y su enfoque sirven de pre-texto (reténgase la idea de tejer, trenzar) para dialogar con los pensadores y con los problemas más relevantes; cuando el espíritu de su obra sirve de lente para analizar nuestro presente.

La caracterización del pensar "atractivo" radica en un receptor, cuyo talante, cuya sensibilidad, cuya experiencia pluridimensional determinaron el horizonte de sus preferencias y aspiraciones: autores, temas, perspectivas, métodos, estilo, etc. Es el encuentro simpático del emisor-receptor de un determinado pensamiento el que crea una atmósfera espiritual, un instrumento con el cual se piensa, se trabaja sobre tal o cual problema. Recordemos, como muestra, el fervor de Engels, refiriéndose a la "fuerza liberadora" de La esencia del Cristianismo de Feuerbach. "...El entusiasmo -escribe Engels- fue general: al punto todos nos convertimos en feuerbachianos⁽¹⁾". Mencionemos, también, a M. Foucault, quien ha intentado "ver", experimentar en uno u otro dominio, con la ayuda fundamental de Nietzsche. Se trata -tomando el símil de los libros de cabecera- de libros de vigilia, de libros para el pensar vigilante.

Sean estas ideas el marco de nuestro interés en la obra de Foucault⁽²⁾, en particular, en su ejercicio de la filosofía

como una práctica incesante, que es el núcleo de la presente exposición⁽⁹⁾. La filosofía como problema -o la filosofía como metafilosofía- nos persigue como nuestra sombra. La etimología misma de la palabra *philosophia* señala un estado de peregrinaje sin interrupción, sin estación final. Hoy, más que ayer, filósofos y antifilósofos acusan -con intensidad y frecuencia desiguales- cierto malestar radical. Nuestro tiempo proclama la muerte, el fin de grandes ideas-creencias, entre ellas, sin contar con el certificado de defunción real, la de la filosofía. Apuntamos sólo dos datos. En Francia, en la atmósfera de los sucesos de mayo de 1968, se reavivó el tema del fin de la filosofía, realizándose la crítica a su proyecto arquitectónico tradicional de construir un discurso primero, esencial, fundador. Se trataba de la deconstrucción o desmontaje del sujeto fundador. Por otro lado, algunos años después, en la experiencia de la postmodernidad, se habla del "fin de la historia", de "la era posthistórica", caracterizada por el fin de los conflictos ideológicos y por la verdad -última- del (neo) liberalismo.

I

La relación de Foucault con la filosofía es compleja, entre otras razones, por la movilidad de su pensar (como dice Blanchot, Foucault era siempre "un hombre en marcha"), por la novedad de su discurso, por la ambigüedad y marginalidad de sus pronunciamientos sobre el tema, por la manera desconfiada, nada tradicional, de situarse ante aquélla, por la diversidad de autores que lo motivan, por el uso que hace de ellos: una utilización libre, sutil, poco apegada a la fidelidad, a la ortodoxia. A los que ama y a los que critica los hace "chirriar", "gritar".

El núcleo crítico permanente de la filosofía de Foucault se condensa en el rechazo a la filosofía de la conciencia, del sujeto fundador, propio de una antropología constitutiva. El cogito, ergo sum y, más propiamente, el "Yo pienso" kantiano, abren una influyente tradición filosófica que convierte al sujeto como conciencia y libertad totales en el significante, en centro, en fuente de todo conocimiento, de toda práctica, de todo sentido, de toda verdad. En la línea del cogito cartesiano, se suceden -como grandes hitos- diversas realizaciones de la filosofía de la conciencia: Kant⁽⁴⁾, Hegel⁽⁵⁾, Husserl, Sartre. Foucault cuestiona la filosofía trascendental, el antropologismo kantiano que, posiblemente, "ha ordenado y conducido al pensamiento filosófico desde Kant hasta nosotros"⁽⁶⁾. En los días de Foucault, en Francia, esa tradición se encarna en dos grandes nombres de la generación anterior: Sartre, a quien le llama el último hegeliano, y Merleau-Ponty. En este

contexto, la fenomenología es un blanco polémico de Las palabras y las cosas.

La atmósfera intelectual que estimula a Foucault en esa dirección crítica es amplia y compleja. Apuntaremos sólo algunas líneas. En primer lugar, la ruptura llevada a cabo por el estructuralismo⁽⁷⁾, el cual privilegia el sistema, el hay, el pensamiento anónimo, sin sujeto. En la misma dirección habría que tener en cuenta el trabajo de autores como Bataille, como Blanchot, "... cuya obra -dice Foucault- consistió en meditar sobre la existencia de la literatura, del lenguaje literario, del discurso literario, independiente de los sujetos en los cuales ese discurso se halla investido". En segundo lugar es importantísima la epistemología francesa (J. Cavaillès, G. Bachelard, G. Canguilhem, L. Althusser), que sustituye el primado de la conciencia por el del concepto, que niega el papel constitutivo del sujeto, que defiende un racionalismo regional en base a estudios (históricos) específicos de regiones científicas (por ejemplo, las ciencias formales, las ciencias físico-químicas, las ciencias de la vida, la ciencia de la historia), que inscribe la razón en la escuela (de la historia discontinua) de la ciencia. Mencionemos, por último, la influencia capital de Dumézil⁽⁸⁾, de Marx⁽⁹⁾, de Heidegger⁽¹⁰⁾ y de Nietzsche⁽¹¹⁾.

Dos ideas de esa atmósfera intelectual -la crítica a las filosofías de la conciencia y la crítica al tipo de filosofía megalómana, pontifical, supervisora, pantónoma, autónoma- han recibido luz de varios autores. Vale la pena, pues, una breve referencia. Habermas subraya la convergencia de muchas posiciones filosóficas -incluida la suya- "en la superación del paradigma de la filosofía monológica de la conciencia, dominante desde hace doscientos años, con sus conceptos claves del sujeto y de la autoconciencia... Es posible que algún día se vea en la disolución del paradigma de la conciencia el logro filosófico propio de nuestra época, comparable a la ruptura que supuso la versión filosófico-trascendental de Kant"⁽¹²⁾. Así mismo, Habermas niega a la filosofía el papel de acomodadora (Platzanweiser) de las ciencias o de juez con jurisdicción en el campo de la ciencia, la moral y el arte, y le asigna la función más modesta de guardapuestos o vigilante (Platzhalter) de la racionalidad, de intérprete con relación al Lebenswelt⁽¹³⁾.

Otro crítico de la filosofía de la conciencia es L. Wittgenstein, quien traslada el apriorismo trascendental kantiano del ámbito de la conciencia al del lenguaje.

En un ámbito diferente, la Filosofía de la Liberación realiza una tarea de deconstrucción del modelo filosófico moderno (la filosofía del sujeto) iniciado con el cogito cartesiano, desvelando su espíritu, su aliento imperial, dominador, opresor⁽¹⁴⁾.

Por último, el denominado pensamiento débil podría relacionarse con esta atmósfera. Dice G. Vattimo: "... No existen condiciones trascendentales de posibilidad de la experiencia, accesibles mediante cualquier tipo de reducción o 'epojé' que suspenda nuestra pertenencia a determinados horizontes histórico-culturales, lingüísticos, categoriales"⁽¹⁵⁾.

II

En algunas de sus importantes entrevistas, Foucault defiende una suerte de des-profesionalización del quehacer filosófico, una dispersión del mismo en otras actividades, por ejemplo, la lingüística, la etnología, la política, la historia, etc., que tienden a "suscitar un nuevo objeto para el conocimiento o la práctica"⁽¹⁶⁾. Su propio trabajo busca "dar objetos históricos nuevos a la reflexión".

Por otro lado, procura borrar diferencias, privilegios tradicionales, nivelando la historia de la filosofía (de lo que la tradición considera sus edificios importantes) y la historia de las subfilosofías, desarrollando la historia de "lo que hay de pensamiento en una cultura... Hay pensamiento en la filosofía, pero también existe en una novela, en la jurisprudencia, en el derecho, incluso en un sistema administrativo, en una prisión"⁽¹⁷⁾. Se trata, casi siempre, de explorar un campo de saberes "sin nobleza" epistemológica, sin valoración moral, estética, política, histórica; se busca estudiar un conjunto de documentos desconocidos (la genealogía es gris, meticulosa, documentalista), una serie de autores menores, marginados, no canónicos, no sacralizados. "No es ni en Hegel ni en Augusto Comte en quienes la burguesía habla de manera directa", dice en una entrevista. Y agrega: "... hoy día es evidente que la manera de tratar a los presos forma parte de la historia de la razón. Pero esto no lo era tanto hace 50 años, cuando la historia de la razón era Platón, Descartes, Kant o aún Arquímedes, Galileo y Newton"⁽¹⁸⁾. Foucault se opone al proyecto positivista de la filosofía como "un discurso de verdad sobre cualquier ciencia..." y rechaza absolutamente el papel "de árbitro, de juez, de testigo universal", pues le parece ligado "a la institución universitaria de la filosofía", a la filosofía profesional, académica⁽¹⁹⁾. Considera irrisorio -como vimos en el epígrafe inicial- que la filosofía, desde el exterior, quiera ordenar a los demás o instruirles

proceso. La filosofía no tiene una labor fundacional. Su papel no es fundamentar el conocimiento, "legitimar lo que ya se sabe", sino emprender la tarea de "saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto", "de otro modo". Los problemas de la filosofía no son inmutables -"philosophia perennis"- . Son creados y perecibles. Tampoco son autónomos. Es lo extraño, lo externo a ella (el saber, las prácticas, las instituciones, la historia, en suma) lo que la interpela, lo que la mueve a un ejercicio de sí, en el pensamiento, en el pensar como experiencia, como problematización⁽²⁰⁾, como "ensayo", "cuerpo vivo de la filosofía". Asoma, aquí, la historia nominalista, que trataremos después.

¿Es Foucault un filósofo? ¿Está situado dentro, fuera, al lado, contra la filosofía?⁽²¹⁾. La pregunta parecería poco importante para el propio Foucault, un pensador antiesencialista, que -en su análisis del discurso- deja a un lado las nociones de autor, libro, género, disciplina, etc. Más aún, cabría preguntarse si hay algo así como la esencia de la filosofía. Foucault no se siente cómodo con el atavío del filósofo⁽²²⁾ y declara que le "gusta decir que no (es) filósofo", pero que lo es a pesar de todo, por ocuparse de la verdad, aunque sea de una manera antifilosófica. Foucault, ¿un nuevo intento de despertar la filosofía de su "sueño dogmático"? Sea lo que fuere, es indudable que su discurso filosófico -una crítica de lo normal- no puede ser normal. Es claro que no hace filosofía según los moldes tradicionales, académicos, sino "... a partir de una reflexión... histórica... sobre situaciones dadas", llevada a cabo por él mismo. "... Era -agrega- el único medio para dar a la reflexión sobre nosotros mismos, sobre nuestro pensamiento, sobre nuestro comportamiento, un contenido real... Era una manera de dar objetos históricos nuevos a la reflexión... Ya no era una reflexión sobre la historia, era una reflexión en la historia"⁽²³⁾. Se produce, por tanto, una profunda ruptura⁽²⁴⁾, que intenta liberar la filosofía de la abstracción, enraizándola en los acontecimientos, en las luchas, en la tierra, en la cual -según nuestro autor- hay más ideas de lo que imaginan los intelectuales. En este contexto, dice que "no son las ideas las que gobiernan el mundo". Esta torsión del quehacer filosófico configura la fisonomía de los libros de Foucault, de los libros como él los ama: escritos con "numerosos fragmentos autobiográficos", con "fragmentos de realidad, con las cosas dichas, los gestos, los documentos, las tristezas, las miserias..."⁽²⁵⁾. A manera de ejemplo, he aquí una respuesta a la pregunta sobre la elección de sus temas: "me intereso por la sexualidad porque ha hecho sufrir a mucha gente".

Ahora bien, se trata, de un nuevo tipo de historia: la historia arqueológico-genealógica. La historia arqueológica -cuyo objeto es el saber- analiza el discurso en cuanto saber social y anónimo, constituido en términos de historia y no en términos trascendentales, según una causalidad compleja, irreductible al análisis simbólico y al análisis causal. La historia genealógica, la historia "efectiva", que escapa a la metafísica (Platón y Hegel, cuyo proyecto metafísico pretende fundamentar lo singular, son su blanco principal), no se apoya sobre ninguna constancia, sobre ningún absoluto, y rechaza las esencias, los universales, las categorías de progreso, evolución, teleología, continuidad. Es una historia que politiza el antropologismo, que se interesa en las relaciones de poder antes que en las relaciones de significado ("historicidad belicosa, no habladora", paradigma del poder y no del lenguaje), que examina la articulación recíproca del poder-saber. Es una historia radicalmente nominalista⁽²⁶⁾, caracterizada por:

1. La dispersión o fragmentación de la historia como unidad y totalidad. A la acusación sartreana del "rechazo de la historia", Foucault responde ironizando sobre el "mito filosófico de la Historia" (la "Historia para filósofos"), cuyos grandes temas son la continuidad, el ejercicio efectivo de la libertad, etc. Esta historia mítica -no la historia en general- es la que Foucault ha querido asesinar.

2. La inversión de la historia tradicional, la cual arranca de objetos o esencias en-sí, por ejemplo el poder, el individuo, el sexo, la locura, etc., como datos previos, evidentes, estables, naturales. Con un indudable aire kantiano, (haciendo estudios de historia y no trabajo de historiador, "filósofo oculto tras el historiador meticuloso", al decir de M. Morey, "historiador que tiene la curiosidad de hablar con los muertos, entrar en sus casas", como dice Franco Rella), Foucault analiza las condiciones históricas (cuándo, cómo, por qué) de la producción o constitución de esos objetos, de su proceso de objetivación. La intuición fundamental de Foucault -como observa su amigo Paul Weyne, historiador de la antigüedad- consiste en pensar que "los hechos humanos no existen por sí mismos"⁽²⁷⁾. He aquí, algunos ejemplos de esta historia crítico-nominalista:

-La inversión de la historia de la locura. No existe la unidad del objeto "locura" como un hecho de naturaleza. La locura es un hecho de civilización, un hecho constituido, variable según las épocas, visible de diversas maneras.

-La inversión de la historia de la sexualidad, la cual no sería una constante, un en-sí, dotado de una naturaleza esencial y eterna, cuya racionalidad y categorías científicas se habrían desvelado de una manera lineal, progresiva. Se supera, con este planteamiento, la hipótesis represiva.

-La inversión de los presupuestos esenciales del antropologismo, averiguando desde cuándo, cómo, por qué se ha conferido tanta importancia al hombre. Un planteamiento centrífugo, no centrípeto.

-La inversión del tema del sujeto fundador, quitándole su carácter absoluto, su papel de fundamento originario; analizándolo como una función variable y compleja del discurso, haciendo la historia de los procesos de subjetivación.

-La inversión del problema del individuo, el cual no sería un dato previo, sino un efecto de constitución histórica.

-La inversión del análisis del poder, introduciendo un estudio ascendente, que arranca de micropoderes. Inversión de la afirmación de Clausewitz, afirmando "que la política es la guerra continuada con otros medios".

-La inversión de la "teoría" tradicional del derecho, centrada en la soberanía, desplazándola hacia una "analítica" de las relaciones de poder, de su ejercicio, de su funcionamiento (una "economía" del poder a la que corresponde una "economía política" de la verdad). En la era de un biopoder, creció la importancia de la norma a expensas de la ley. El derecho evolucionaría tomando como objeto humano la vida (derecho social) antes que la persona (derecho civil), antes que el hombre como forma universal⁽²⁸⁾.

-La inversión-relativización del presente, en base a una historia discontinua.

-La inversión de la libertad, des-"naturalizándola", haciendo ver las maneras en que ella es nominal⁽²⁹⁾.

-La inversión -a propósito del sistema penitenciario- de un problema planteado por la sociología tradicional así: "¿cómo la sociedad puede hacer cohabitar a los individuos?". Foucault, en cambio, se pregunta "a través de qué sistema de exclusión, de división, puede funcionar la sociedad".

-La inversión, en suma, de las racionalidades retrospectivas, a través de la historia como contramemoria, como ocupación en contradecir (Nietzsche).

3. La historia nominalista, la historia singular del pasado como "historia (crítica) del presente", como cuestionamiento de formas actuales de dominación, enraizadas en el pasado. La historia de la verdad como verdad de la "historia del presente". Foucault escribe: "...el interrogante de la filosofía se refiere a ese presente que somos nosotros mismos. Por eso la filosofía es hoy enteramente política y totalmente historiadora. Es la política inmanente a la Historia, la Historia indispensable para la política"⁽³⁰⁾. Historia esclarecedora del presente, más detonante que la mera crítica abstracta. Historia que no parte de nociones universales, holísticas, por ejemplo, la ciencia, la racionalidad, la naturaleza humana, el conocimiento, la verdad, etc. Historia contingente, dispersa, plural. Incluso, en *El uso de los placeres* y en *La inquietud de sí*, lo que interesa a Foucault -como observa G. Deleuze- no es la vuelta a la antigüedad, sino "nosotros, hoy". *De nobis fabula narratur*.

Como se ve, la reflexión histórica sobre la racionalidad -tarea esencial de toda epistemología y de toda filosofía- traspasa toda la obra de Foucault. No es la razón trascendental, ni la razón "pura", ni la razón universal, unificadora, conciliada dialécticamente con lo real, con la historia, según la metafísica de la identidad absoluta de sujeto y objeto. Es la "racionalidad" dispersa, analizada en una "historia de las formas de experiencias" específicas de realidades como la locura, la sexualidad, la penalidad, la enfermedad, etc. Es la historia de las formas cómo esas realidades fueron pensadas y problematizadas, es decir, constituidas históricamente como objeto para el pensamiento.

III

El término "nominalismo", presente en el título de nuestra exposición, se vincula muy estrechamente con el problema del universal. Veremos, como muestra, las cuestiones de la verdad y de la ideología, así como el papel de los intelectuales, a la luz de esa relación. El esencialismo, junto con su comitiva categorial (universalidad, necesidad, unidad, totalización, absoluto, etc.), ha reinado en la filosofía occidental desde Parménides, Sócrates, Platón, Aristóteles, hasta el nacimiento del historicismo, cuya forma inicial, muy ajena a Nietzsche y Heidegger, se asocia a la idea de una historia progresiva, continua, unitaria, encadenada, de la razón. Platón decía que el filósofo abre sus brazos a todas las cosas y contempla en ellas su esencia, es decir, lo universal, lo eterno, lo inmutable⁽³¹⁾. Es innecesario recorrer las sucesivas versiones de esta larga tradición. Sería interesante, en cam-

bio, mostrar -reflexionando en o dentro de la historia- las funciones de las manifestaciones imperiales, dominadoras en múltiples campos (ideológico, político, religioso, económico, jurídico, científico, etc.) de ese afán de esencialismo, de universalismo. ¿Qué pretendían, por ejemplo, los "famosos" Manuales rusos de filosofía, cuando repetían sin cesar el carácter científico del marxismo? ¿Qué efectos de poder produjeron las diversas formas históricas de lengua común o koiné diálekto?, por ejemplo, en conquistas (Alejandro Magno, Colonialismos), en instituciones (el latín, lengua universal de la iglesia). ¿Qué historia tienen ciertos términos con el sufijo "-ismo"?; dogmatismo, stalinismo, tomismo, capitalismo, catolicismo (katholikós=universal), liberalismo, humanismo, naturalismo, etnocentrismo, etc.

Desde hace algunos años, tras la crisis del universal⁽³²⁾, ha proliferado un historicismo de la pluralidad, de la discontinuidad, de la diferencia, de la flexibilidad. ¿No es ésta la quintaesencia de las nociones de uso y de juegos de lenguaje (Wittgenstein), de las principales categorías de Kuhn, de las epistemologías regionales de los franceses y del propio Foucault?.

En este marco, ¿cómo analiza Foucault el problema de la verdad? Veamos: "La hipótesis que me gustaría formular es que, en realidad, hay dos historias de la verdad. La primera es una especie de historia interna de la verdad que se corrige partiendo de sus propios principios de regulación: es la historia de la verdad tal como se hace en o a partir de la historia de las ciencias. Por otra parte, creo que en la sociedad, o al menos en nuestras sociedades, hay otros sitios en los que se forma la verdad, allí donde se definen un cierto número de reglas de juego, a partir de las cuales vemos nacer ciertas formas de subjetividad, dominios de objeto, tipos de saber y, por consiguiente, podemos hacer a partir de ello una historia externa, exterior de la verdad⁽³³⁾". Foucault no se interesa por la historia interna (en la cual valen el adagio *Verum index sui* y la oposición verdad-falsedad), ni por los aspectos filosóficos (la verdad lógica como *adaequatio intellectus et rei*; la verdad ontológica como verdad del ser en cuanto se adecúa al entendimiento divino; los criterios de verdad y de certeza; la hermenéutica, la semiología, etc.), epistemológicos (progreso, racionalidad, justificación, lógica del error, etc.), científicos. La verdad no es vista como la verdad (general, universal, una, en-sí). La producción de la verdad tiene su "historia política", su "política general", su "economía política", su "régimen político", sus "dispositivos", sus "juegos", su específica "voluntad de ver-



dad". El núcleo de todo su trabajo filosófico como historia nominalista (de la verdad) se condensa en "una historia de la verdad... que no sería aquella de lo que puede haber de cierto en los conocimientos, sino un análisis de los juegos de verdad"⁽³⁴⁾. Foucault resalta la unidad de su obra, a través de ese pensar la historia en términos de "juegos de verdad". En efecto, "¿a través de qué juegos de verdad se da el hombre a pensar su ser propio cuando se percibe como loco, cuando se contempla como enfermo, cuando se reflexiona como ser vivo, como ser hablante y como ser de trabajo, cuando se juzga y se castiga en calidad de criminal? ¿A través de qué juegos de verdad el ser humano se ha reconocido como hombre de deseo?"⁽³⁵⁾. La idea de veridicción⁽³⁶⁾, de sus formas, corresponde a los diferentes juegos de verdad y falsedad, a la historia política de la verdad.

Foucault siente "malestar frente a la noción de ideología", actitud coherente, si se considera que su análisis del discurso neutraliza, evita la oposición ciencia (verdad) - ideología (error), la cual conlleva una economía de la no-verdad; si se piensa que no remite al sujeto constituyente (antropologismo) de la filosofía trascendental; si se tiene presente que cuestiona el análisis simbólico y el análisis causal, estudiando las relaciones entre infraestructura y conocimiento, no en sus contenidos verdaderos o falsos, sino en sus formas de poder y de saber. Foucault establece la unidad poder-saber o "el encabalgamiento de los efectos de poder y de saber", según el cual el poder produce un saber que no es ni primaria, ni meramente ideológico⁽³⁷⁾. El problema de la verdad -concebida como objeto de conocimiento- se estudia en el ámbito de la Teoría del Conocimiento, disciplina configurada por la filosofía moderna, especialmente por Kant. En dicha Teoría, el conocimiento es visto como una relación de un objeto siempre dado a un sujeto, también dado definitivamente⁽³⁸⁾. Lo esencial de este estudio de la verdad es el problema de la objetividad, ligado al de la certeza. Es lo que Foucault llama la verdad-constatación, en la forma del conocimiento, en la forma de un "sujeto soberano, originario, absoluto, universal del conocimiento" y de un "objeto permanente de conocimiento"⁽³⁹⁾. Esta forma de verdad -propia de la filosofía postcartesiana⁽⁴⁰⁾ y de la ciencia -se impuso como universal y, a veces, como única. Como sabemos, en el análisis arqueológico-genealógico, el sujeto -que está presente- no figura como fuente, como centro soberano del conocimiento, sino como una variable en las formaciones discursivas, como un efecto de las estrategias de poder ("otro poder, otro saber", dice Foucault)⁽⁴¹⁾. Dichos análisis -que se extienden hasta La voluntad de saber,

primer volumen de Historia de la sexualidad, en el cual el sujeto es producto del biopoder- no incluyen al sujeto práctico (ético-político), al sujeto que se autoconstituye, que se autoforma a través de acciones y de prácticas. En cambio, en la introducción a El uso de los placeres, Foucault realiza un tercer desplazamiento teórico⁽⁴²⁾ que busca "... las formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto"⁽⁴³⁾. Con estos antecedentes, es comprensible la siguiente afirmación de Foucault -aparentemente paradójica- destinada a mostrar la unidad de su obra: "No es, pues, el poder, sino el sujeto, el tema general de mis investigaciones"⁽⁴⁴⁾. La unidad (buscada) de su proyecto la expone así: "Hay tres dominios de genealogías posibles. Primero, una ontología histórica de nosotros mismos en relación con la verdad, a través de la cual nos constituimos como sujetos de conocimiento; segundo, una ontología histórica de nosotros mismos, relacionada con un campo de poder, a través del cual nos constituimos como sujetos actuando sobre otros; tercero, una ontología histórica relacionada con la moral, a través de la cual nosotros nos constituimos como agentes éticos"⁽⁴⁵⁾. Como vemos, ontologías históricas, no ontologización o fijación del sujeto en tal o cual esencia: conciencia, libido, etc. Saber, poder y relación de sí consigo mismo son tres problemas interrelacionados, incomprensible el uno sin los otros. Tres ontologías históricas, que no establecen condiciones universales, pues el ser-saber, el ser-poder y el ser-sí mismo se constituyen históricamente, en experiencias reales -según "los juegos de verdad"-, en las "problematizaciones a cuyo través el ser se da como poderse y deberse ser pensado y (en) las prácticas a partir de las cuales se forman aquéllas"⁽⁴⁶⁾. Nos interesa resaltar que el sujeto no consiste en un dato previo, inmutable, ahistórico, ni en un principio universal, idéntico, sino en formas históricas, variables, de relación consigo mismo⁽⁴⁷⁾, de constitución y reconocimiento de sí como sujeto moral de la conducta sexual⁽⁴⁸⁾. También en este campo, Foucault estudia "... los juegos de verdad en la relación de sí consigo y la constitución de sí mismo como sujeto"⁽⁴⁹⁾. En la ética griega, la relación consigo mismo es independiente de las relaciones de poder y de saber (religión, ley civil universal, ciencia). Tampoco se relaciona con "ningún sistema social o, al menos, legal-institucional". Su preocupación "... era constituir un tipo de ética que era una estética-(política) de la existencia": la idea de la vida como una obra de arte, que reaparece en el Renacimiento. Como vemos, una relación consigo mismo de carácter estético y no normativo. Este regreso a los griegos -a su experiencia moral- no es la búsqueda en ellos de una

alternativa, de una solución. Foucault no quiere hacer la "historia de las soluciones", sino la "genealogía de los problemas". El retorno a dicha experiencia no es para repetirla. Sí puede sernos útil para pensar nuestra situación (similar a la de los griegos, en lo que se refiere al rechazo de una ética ligada al universal) e imaginar una ética-política diferente.

Más tarde, el poder político del Estado moderno -que secularizó el poder pastoral de la iglesia- se constituyó en una forma de poder individualizadora y totalizadora, conformando la subjetividad moderna, con sus dos formas de sujeción, la del poder disciplinario y la del saber de las ciencias humanas⁽⁵⁰⁾. Foucault opone dos representaciones del poder: la "jurídico-discursiva" y las "disciplinas". En la primera, dominante desde la Edad Media, "el ejercicio del poder se formula siempre en el derecho", en el enunciado o discurso de la ley, con su régimen binario de lo lícito-ilícito, de lo permitido-prohibido. La crítica política de la Revolución Francesa y, luego, del marxismo no cuestionaron el principio del ejercicio del poder con arreglo a la forma del derecho. En otras palabras, dicha crítica todavía no guillotina al rey, sino que sigue apegada al modelo del poder-ley, del poder-soberanía, "que los teóricos del derecho y la institución monárquica dibujaron". A partir del siglo XVIII, proliferan las normas, se inventan las "disciplinas", nuevos mecanismos de poder que funcionan por la técnica, por la normalización, por el control, rebasando los niveles y formas del Estado y sus aparatos. Como dice Foucault, "las luces, que han descubierto las libertades ("formales y jurídicas") inventaron también las disciplinas", subsuelo de esas libertades. Foucault cree que el modelo del poder-ley ha enmascarado el hecho de la dominación disciplinaria, reticular, habiendo sacado a la luz, en su lugar, los derechos legítimos de la soberanía y la obligación legal de la obediencia. En el choque, en la yuxtaposición de estos dos modelos del poder -y no precisamente como un progreso de racionalidad, de humanismo, de moralidad- se han constituido las ciencias humanas, con sus efectos de poder-saber, con su complicidad con los mecanismos e instituciones disciplinarios. Pensemos en el caso Rivière, con su maquinaria médica y judicial; pensemos en la sociología, criminología y en "todas las ciencias, análisis o prácticas con radical psico": psiquiatría, psicoanálisis, psicología, psico-sociología, etc.

Podemos concluir -con relación a esta historia del sujeto moderno- que el sujeto se constituye en la trama de la historia, a partir de tres sistemas: el de pensamiento (saber), el de las acciones que gobiernan a los otros (po-

der) y el del gobierno de sí mismo (las formas de la relación consigo mismo y de las prácticas de sí que se le vinculan).

El hilo conductor de nuestra exposición es la filosofía como historia crítico-nominalista, con la consiguiente caída del universal. En este marco, ¿qué papel asigna Foucault a los intelectuales?, esas gentes que, para todos los poderes, pertenecen a "una sucia especie". He aquí, un tema interesante, actual, polémico, que trataremos brevemente. No olvidemos que, a partir de 1969, Foucault encarna la figura del intelectual militante, del "militante y profesor del Colegio de Francia", como se le presentara alguna vez.

La atmósfera de sus planteamientos viene dada: 1. Por los acontecimientos de mayo del 68, con sus antecedentes e implicaciones⁽⁵¹⁾; 2. Por el contraste entre su "experiencia política" en Túnez y su vivencia, desde finales de 1968, de la "hypermixación" del discurso, en Francia. De ahí su decisión de poner en práctica luchas concretas, locales, muy alejadas de la verborrea dogmática⁽⁵²⁾. 3. Por su visión de la "teoría como caja de herramientas", como un instrumento -y no como un sistema-, como una historia nominalista (nominalismo político = intelectual específico y luchas locales), opuesta al universal, a la totalización histórica en la forma de "verdad" científica.

Foucault opone dos clases de intelectuales: el universal y el específico. El primero -cuyos antecedentes podrían remontarse al "sabio griego", al "profeta judío", al "legislador romano" -tiene vigencia desde el siglo XVIII hasta la segunda guerra mundial y ha sido, por excelencia, el escritor⁽⁵³⁾: conciencia universal, libre, representativa de todos, maestro de la verdad, portador de valores universales, consejero, profeta, legislador. Voltaire sería en Francia el prototipo del intelectual escritor-jurista notable. El intelectual específico, que deriva de la figura del "sabio experto" y no del "jurista-notable", tiene un antecedente importante en el campo biológico (Darwin), se desarrolla a partir de la física (Oppenheimer) y significa el final del intelectual universal, del "gran escritor", tipo Zola. Según Foucault, los problemas políticos⁽⁵⁴⁾ de los intelectuales (específicos) hay que pensarlos no en términos de "ciencia"- "ideología" (el "régimen" de la verdad no es simplemente ideológico o superestructural), sino en términos de

"verdad-poder", en el marco más general del saber-poder microfísico. El papel del intelectual -dice- está en "hacer un croquis topográfico y geológico de la batalla". El intelectual específico interviene en luchas políticas específicas, relacionadas con su saber. Así, se hace presente en diversos lugares, produciéndose "lazos transversales de saber a saber" y no efectos de universalidad. Foucault reconoce los peligros y riesgos (entre ellos, la ausencia de una estrategia global) que encuentra el intelectual específico, por lo cual cree que hay que reelaborar -no abandonar- su función. He aquí, dos citas que condensan este punto: "... Sueño con el intelectual destructor de evidencias y universalismos, el que señala e indica en las inercias y las sujeciones del presente los puntos débiles, las aperturas, las líneas de fuerza, el que se desplaza incesantemente y no sabe a ciencia cierta dónde estará ni qué pensará mañana, pues tiene centrada toda su atención en el presente, el que contribuya allí por donde pasa a plantear la pregunta de si la revolución vale la pena (y qué revolución y qué esfuerzo es el que vale) teniendo en cuenta que a esa pregunta sólo podrán responder quienes acepten arriesgar su vida por hacerla"⁽⁵⁵⁾. La segunda cita dice: "El papel de un intelectual no es decir a los demás lo que deben hacer. ¿Con qué derecho lo haría? Y acuérdense de todas las profecías, promesas..., programas que los intelectuales pudieron formular en el curso de los dos últimos siglos y cuyos efectos se han visto ahora. El trabajo de un intelectual no es modelar la voluntad política de los otros; es, a través de los análisis que hace en sus dominios específicos, re-interrogar las evidencias y los postulados, sacudir los hábitos, las maneras de hacer y de pensar, disipar las familiaridades aceptadas, retomar la medida de las reglas y de las instituciones y, a partir de esta reproblematicación (donde desempeña su papel específico de intelectual), participar de la formación de una voluntad política (donde tiene su papel de ciudadano que cumplir)"⁽⁵⁶⁾.

Concluimos con unas palabras de John Rajchman: "El trabajo de Foucault, en la medida en que todo trabajo filosófico implica un ejercicio de sí mismo, es decir, de una ética, podría resumirse de la siguiente manera: en nombre de una libertad práctica, dentro de aquello que se da como formas de experiencias posibles, desarrollar un análisis crítico nominalista como forma de resistencia a la dominación"⁽⁵⁷⁾.

NOTAS

(1) Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, México, E. Cultura Popular, 1974, pág. 159.

(2) Por varias razones, nuestra lectura de Foucault ha devenido, paulatinamente, más problemática, más compleja, más rica. Este proceso explicaría nuestro continuo re-comenzar. Después de todo, como dice Dumézil, uno de los que mejor le conocían, hay "mil Foucault".

(3) Persistimos en el tema tratado en el V ENCUESTO ECUATORIANO DE FILOSOFÍA, con el título ¿Preguntas o respuestas? La filosofía como ejercicio de una mirada dialéctica.

(4) Es ambivalente -y muy significativa- la relación de Foucault con Kant. Su tesis complementaria o "pequeña tesis", que no ha sido publicada, consistió en la traducción de la Antropología de Kant, con notas, precedida de una larga introducción histórica. En ella aparecen ya expresiones como "arqueología del texto kantiano", "capas" de su "geología profunda". Dicha relación tendría que analizarse, principalmente, a través de Las palabras y las cosas y del comentario al texto kantiano ¿Qué es la ilustración? Foucault ve en este texto una forma nueva de preguntar sobre la modernidad, una pregunta que se dispara, como una flecha, a su presente, a su actualidad, a su "ahora", envolviendo al filósofo en el "hoy". Otra cosa distinta era la pregunta cartesiana ¿quién soy yo?, un yo universal, ahistórico: cualquier sujeto en cualquier parte, en cualquier momento.

(5) La relación de Foucault con Hegel -muy honda- parece ambivalente, al menos, en las palabras. Foucault escribió una Memoria con el título "La constitución de un trascendental histórico en La Fenomenología del Espíritu de Hegel" (1949). Más tarde, su objetivo sería "liberar el campo discursivo de la estructura histórico trascendental que le ha sido impuesta por la filosofía del siglo XIX". He aquí, las dos facetas de dicha relación. Por un lado, su familiaridad con la obra de Hegel, cuyos vestigios no se señalan. Los elogios y la actitud reverente hacia J. Hyppolite, en cuya voz "escuchó" Foucault algo "de la voz de Hegel y, quizás, hasta de la voz de la filosofía misma". ¿Cómo interpretar las expresiones de deuda y de reconocimiento a J. Hyppolite, presentes en El orden del discurso? Parece razonable que Foucault, joven discípulo de

Hyppolite, apasionado por la historia, debió sentir profunda atracción por la historia hegeliana de la Razón. Por otro lado, su actitud crítica, visible en nuestra exposición.

(6) Las palabras y las cosas, México, Siglo XXI, 1974, pág. 333.

(7) Lévi-Strauss, enfrentándose a la autoridad indiscutida de Sartre, crea un nuevo clima intelectual, del cual habría que destacar su rebelión contra la fenomenología y el existencialismo; su crítica a la filosofía, que se arroga "el derecho de hablar de todo", que tiene "jurisdicción universal", incluso sobre la ciencia; su distanciamiento de la filosofía y su desplazamiento hacia las ciencias del hombre; su rechazo a las actitudes dogmáticas, a las explicaciones totales, definitivas, esenciales.

Foucault también polemiza con Sartre, quien ve la filosofía como interrogación sobre el hombre, es decir, "sobre el sujeto totalizador de la historia".

(8) Cf. L'ordre du discours, Gallimard, 1971, pág. 73.

(9) Parecen especialmente significativas la idea de la quinta Tesis sobre Feuerbach, la idea de que "los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio", la dimensión histórica de la crítica a la economía política, además de la versión althusseriana del marxismo.

(10) "Heidegger -dice Foucault- siempre fue para mí el filósofo esencial" ¿Por qué? No es fácil la respuesta, pues el nombre de Heidegger casi no aparece en su obra. Se cumpliría, en este caso, la afirmación foucaultiana de que cita a los autores sin decirlo. Hay no obstante, rastros de comunicación, por ejemplo, la crítica al antropologismo; el problema del fin de la filosofía; la relación ciencia-técnica como voluntad de dominio; la posible relación Ser-Poder; la relación historia del ser-verdad-destino de occidente con la historia política de la verdad y la historia de occidente, etc.

(11) "Soy simplemente nietzscheano", dice Foucault, reconociendo su influencia fundamental, decisiva. La dupla Heidegger + Nietzsche explicaría a Foucault. Sin Heidegger, Nietzsche no le decía nada; a su vez, éste hacía comprensible a aquél.

(12) Ensayos políticos, Barcelona, Ediciones Península, 1988, pág. 106.

(13) Cf. La filosofía como vigilante e intérprete en CONCIENCIA MORAL Y ACCIÓN COMUNICATIVA, Barcelona, Ediciones Península, 1985.

R. Rorty critica la concepción de la filosofía como "tribunal de la razón". Habermas ve esta crítica y la de los postestructuralistas como la radicalización de la "destratificación" de una razón equivocadamente centrada en el sujeto. Y, desde luego, aplaude ese proceso.

(14) El texto de Heidegger La época de la imagen del mundo -al que asociamos el libro La filosofía y el espejo de la naturaleza, de R. Rorty- subyace a esta hermenéutica filosófica. Cabe señalar que la lectura latinoamericana de la filosofía de la conciencia ayuda a superar una lectura académica de la crítica de Foucault al antropologismo, en beneficio de la unidad de su obra.

(15) G. Vattimo y otros, El pensamiento débil, Madrid, Cátedra, 1990, pág. 19.

(16) Cf. R., Bellour, El libro de los otros, Barcelona, Anagrama, 1973, pág. 76.

(17) Cf. Idem, *Ibid.*, pág. 16.

(18) Microfísica del poder, Madrid, La Piqueta, 1978, pág. 99.

(19) *Ibid.*, pág. 113.

(20) "Problematización -escribe Foucault- no quiere decir representación de un objeto preexistente, ni creación por el discurso de un objeto que no existe. Es el conjunto de las prácticas discursivas o no discursivas, que hace que algo entre en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto para el pensamiento (sea bajo la forma de reflexión moral, del conocimiento científico, del análisis político, etc.)", O DOSSIER. Últimas entrevistas, Rio de Janeiro, Taurus Editora, 1984, pág. 76.

(21) La pregunta no debe sorprendernos. En 1988, tuvo lugar en París un ENCUENTRO INTERNACIONAL sobre Foucault, en el cual participaron destacados estudiosos de su obra. Los trabajos discutidos se publicaron en 1989, con el título Michel Foucault, philosophe. Hay traducción castellana en Barcelona, Editorial Gedisa, 1990.

(22) Incluso en su manera de vestir, la imagen que inspiraba a colegas y alumnos de Clermont-Ferrand, era la de un "dandy", que contrasta con la conocida representación de Boecio.

(23) M. Foucault, citado por Didier Eribon, Michel Foucault, Flammarion, 1991, pág. 291.

Foucault habla de la filosofía como un contacto con la "no-filosofía", como un pensar "la singularidad de la historia". La filosofía no existe más que por la "no-filosofía" y revela "el sentido que esa no-filosofía tiene para nosotros" (L'ordre du discours, pág. 78). Estas palabras prosiguen las pronunciadas en 1968, en homenaje a J. Hyppolite: "... él nos ha enseñado que el pensamiento es una práctica incesante, que es una cierta manera de poner en acto la no-filosofía, pero permaneciendo siempre lo más cerca de ella, allí donde se anuda con la existencia". (Citado por Didier Eribon, op. cit., pág. 39). ¿Es el fin de la filosofía o una re-definición de ella?

Etienne Balibar ha señalado la proximidad de Foucault a Marx -así como las diferencias- cuando éste plantea la culminación de la filosofía de la historia o el comienzo de un enfoque de la historia no filosófico?

(24) La idea de una "reflexión en la historia" diferencia a Foucault de otros autores, incluida la Escuela de Frankfurt, cuya importancia reconoce. Los análisis de Foucault se enfocan hacia racionalidades localizadas, específicas, flotantes en historias meticulosas. Vigilar y castigar, por ejemplo, es una historia de la "razón punitiva". Dice Foucault: "pienso que la palabra racionalización es peligrosa. Lo que hay que hacer es analizar racionalidades específicas en lugar de invocar sin cesar los progresos de la racionalización en general". (H. L. Dreyfus-P. Rabinow, Michel Foucault: un parcours philosophique, Paris, Gallimard, 1984, pág. 300). En otro trabajo, escribe: "... Pero la experiencia me ha enseñado que la historia de las diversas formas de racionalidad logra a veces sacudir mejor nuestras certezas y nuestro dogmatismo que una crítica abstracta. Durante siglos, la religión no pudo tolerar que se relatase su historia. Hoy en día, a nuestras escuelas de racionalidad no les cae demasiado bien el que se escriba su historia, cosa indudablemente significativa" (M. Foucault, en T. Abraham, LOS SENDEROS DE FOUCAULT, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1989, págs. 172-173). El trabajo de reflexión en la historia aleja a Foucault del logocentrismo y de la verdad absoluta.

(25) Citado por Didier Eribon, op. cit., pág. 294.

(26) Cf. J. Rajchman, FOUCAULT. A Liberdade da filosofia, Rio de Janeiro, Zahar Editor, 1987, especialmente las págs. 46-55. También, del mismo autor, Foucault: la ética y la obra, en Varios, MICHEL FOUCAULT, FILÓSOFO, págs. 209-218.

Como se sabe, el término nominalismo suele referirse a la polémica medieval de los universales. El nominalismo afirmaba que éstos eran simples nombres o denominaciones, sin realidad. En Foucault, los nombres tienen "realidad" o "materialidad" situacional, no natural o esencial. Al exponer su nominalismo crítico jurídico, Foucault escribe: "... Hay que ser nominalista, sin duda: el poder... es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada" (HISTORIA DE LA SEXUALIDAD. La voluntad de saber, México, Siglo XXI, 1977, pág. 113). Parece que su foco de inspiración es la epistemología francesa. La distinción popperiana entre esencialismo metodológico y nominalismo metodológico podría ilustrar este punto.

Preferimos la expresión historia nominalista a la de historia genealógica, por su mayor generalidad. Por lo demás, la historia genealógica tiene las mismas características (atención a la singularidad; negación de esencias fijas, de naturaleza de las cosas, de identidades históricas, de universales, de verdades inmutables; negación de entidades sustanciales -sujeto, poder, etc.-; negación de la historia como progreso de la razón universal, etc.).

Tal vez es la filosofía del universal, con todas sus implicaciones, la que separa a Foucault de Habermas. En esta perspectiva, creemos que la obra de Foucault -"pequeña caja de herramientas", un instrumento y no un sistema totalizador de sentido -parece singularmente atractiva, hic et nunc, por su carácter genealógico, por su atención a lo otro, a lo diferente, a lo que se encuentra al margen, por su renuncia al análisis semiótico, hermenéutico, etc.

(27) El pensar nietzscheano ilumina esta manera de ver. H. Marcuse sintetiza acertadamente la idea: "Nietzsche expone la gigantesca falacia sobre la que fueron construidas la filosofía y la moral occidental -esto es: la transformación de los hechos en esencias, de las condiciones históricas en metafísicas" (Eros y Civilización, Barcelona, Seix Barral, 1968, pág. 118).

(28) Cf. G. Deleuze, FOUCAULT, México, Paidós, 1987, págs. 119-121 y M. Foucault, HISTORIA DE LA SEXUALIDAD. La voluntad de saber, págs. 163 y ss.

(29) Cf. J. Rajchman, FOUCAULT. A liberdade da filosofia, págs. 66-67 y 104.

(30) Un diálogo sobre el poder, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pág. 159. Al respecto, es importante el mencionado comentario al texto kantiano ¿Qué es la ilustración?, en el cual dice optar por una filosofía crítica, en la forma de "una ontología de la actualidad".

(31) Según Nietzsche, "la falta de sentido histórico es el pecado original de todos los filósofos". Contra su idea del "hombre" como aeterna veritas, dice el filósofo alemán: "... no hay datos eternos, como no hay verdades absolutas. Es, por consiguiente, la filosofía histórica la necesaria en adelante, y con ella la virtud de la modestia". (Humano, demasiado humano, I, 2).

(32) Los coautores L. Ferry y A. Renaut, en su polémico libro EL PENSAMIENTO 68. Ensayo sobre el antihumanismo contemporáneo, ven -en las filosofías francesas cronológicamente próximas a mayo del 68- "el fin de toda referencia al universal".

(33) M. Foucault, A verdade e as formas jurídicas, Rio de Janeiro, PUC, 1974, pág. 8.

(34) HISTORIA DE LA SEXUALIDAD. El uso de los placeres, México, Siglo XXI, 1986, pág. 10.

(35) *Ibid.*, pág. 10.

(36) "La tarea de decir la verdad -dice Foucault- es un trabajo infinito" (O DOSSIER, pág. 85).

En el ámbito epistemológico, Canguilhem habla del "decirlo-verdadero" de la ciencia, como producción de su verdad -no en base a criterios universales, sino conforme a sus propios criterios- y no como reproducción de alguna verdad "inscrita desde siempre en las cosas o en el entendimiento" (Ideologia e racionalidade nas ciencias da vida, São Paulo, Edições 70, pág. 20).

(37) Cf. principalmente Microfísica del poder, págs. 181-182.

(38) Pensemos en el desarrollo del apriori subjetivo (Kant) y del apriori objetivo (Husserl, Hartmann, Scheler).

(39) Cf. Microfísica do poder, Rio de Janeiro, Graal, 1981, pág. 116.

(40) Foucault indica que hasta Descartes, no hay acceso a la verdad sin ascesis. Con el pensador francés, basta la evidencia, lo que da origen a un sujeto de conocimiento no ascético. Como observa Foucault, con Descartes, para ascender a la verdad basta un sujeto cualquiera, capaz de ver lo que es evidente.

(41) "...Estas relaciones de "poder-saber" no se pueden analizar a partir de un sujeto de conocimiento que sería libre o no en relación con el sistema del poder; sino que hay que considerar, por lo contrario, que el sujeto que conoce, los objetos que conocer y las modalidades de conocimiento son otros tantos efectos de esas implicaciones fundamentales del poder-saber y de sus transformaciones históricas. En suma, no es la actividad del sujeto de conocimiento lo que produciría un saber, útil o reacio al poder, sino que el poder-saber, los procesos y las luchas que lo atraviesan y que lo constituyen, son los que determinan las formas, así como también los dominios posibles del conocimiento". (M. Foucault, Vigilar y Castigar, México, Siglo XXI, 1976, pág. 34).

(42) Los dos desplazamientos teóricos anteriores se refieren a la arqueología del saber y a la genealogía del poder.

(43) El uso de los placeres, pág. 9.

(44) Dos ensayos sobre el sujeto y el poder, en H. Dreyfus - P. Rabinow, op. cit., pág. 298.

(45) Sobre la genealogía de la ética: una visión del trabajo en curso, en H. Dreyfus - P. Rabinow, op. cit., pág. 332.

(46) El uso de los placeres, pág. 14.

(47) La subjetividad del sujeto no es una sustancia, sino una relación. Según Foucault, esa relación consigo mismo tiene cuatro aspectos: la sustancia ética, el modo de sujeción, las formas del trabajo ético y la teleología del sujeto moral.

(48) El uso de los placeres es un libro sobre ética sexual. El sexo es -en este estudio- "un dominio privilegiado para la formación ética del sujeto".

(49) El uso de los placeres, pág. 10.

(50) Reaparecen las dos cuestiones que traspasan las obras anteriores a El uso de los placeres: el poder y el saber (o la verdad, planteada en la forma indicada).

(51) Cf. G. Deleuze, op. cit. págs. 149-150.

(52) Cf. Didier Eribon, op. cit., pág. 207.

(53) Foucault se refiere, a veces, al saber de los obreros, los cuales -dice- no necesitan de los intelectuales para saber lo que hacer. El papel del intelectual no es formar la conciencia de los obreros, ya que ella existe, sino permitirle entrar en el sistema de información. Cf. Didier Eribon, op. cit., pág. 268

(54) Foucault no se refiere al "intelectual" en el sentido sociológico o profesional de la palabra, sino en el sentido político, es decir, al que usa su saber en orden a las luchas políticas. En este contexto, dice que la "ética de un intelectual" consiste en "ser capaz, permanentemente, de desprenderse de sí mismo", consiste en modificar el pensamiento propio y el de los demás.

(55) M. Foucault, Un diálogo sobre el poder, págs. 163-164.

(56) O DOSIER, pág. 83.

(57) Cf., Foucault: La ética y la obra, op. cit. pág. 214.

FILOSOFIA Y EDUCACION PARA EL ECUADOR DE HOY

Italo Francisco Gastaldi, S.D.B.

I. A MODO DE DIAGNOSTICO

L Advierto, para comenzar, que no pretendo ni es de mi competencia, realizar una radiografía de la sociedad ecuatoriana: otros, sin duda, lo harán en mi lugar cuando aborden el debate "Modernidad y Post-modernidad" y su repercusión en el país. Sólo presentaré lo indispensable para justificar la forma en que pienso desarrollar el tema que se me ha ofrecido.

En nuestro país y, en general, en toda América Latina, existe una aguda **crisis de criterios morales**: la civilización científico-técnica, que se mueve en el plano fenomenológico, acusa hoy una inflación enorme y va eclipsando otras áreas del pensar y del quehacer humano, comenzando por la conciencia y la conducta moral.

A la vista están los resultados: la corrupción administrativa de nuestros Estados transforma los puestos públicos en una industria lucrativa escandalosa. En las altas esferas vuelve a cobrar vigencia el juicio pesimista de Napoleón: "Todos los hombres se venden, basta saber a qué precio". Y si es cierto que "los pueblos, como el pescado, comienzan a podrirse por la cabeza"..., malas noticias para el porvenir de la Nación.

Los **medios de comunicación social** echan el resto: justifican la violencia, trivializan la sexualidad humana, van a la pesca de escándalos convirtiendo los rumores en noticias, exaltan el triunfo de los pícaros que logran trepar de golpe la pirámide del "status" y entrar por la puerta an-

cha en la lista de los "Ricos y famosos". Con la propaganda —esa liturgia loca de la publicidad— crean una mentalidad gaudente, consumista, alientan conductas materialistas y nos dicen en mil formas que "el hombre vale por lo que tiene y no por lo que es". Los recursos persuasivos y sofisticados de los "mass media" contribuyen a consolidar una escala de valores desenfocada, crean falsas necesidades y aspiraciones vanas, orientan hacia lo superfluo y lo suntuario, aun a costa de las necesidades primarias y exaltan costumbres estrechamente ligadas a la "sociedad de consumo", que es la forma que adopta la alienación en un clima de libertad.

Este influjo deletéreo llega a todos los estratos sociales, con la sola diferencia de que los niveles más "cultos" suelen ser los más hipócritamente corruptos. Ya lo decía Anatole France: "Si a la alta sociedad pudiéramos darle vueltas como se le da vuelta a una media, nos caeríamos de espaldas".

Ha resucitado Maquiavelo y nos ha convencido de que todo lo posible es moralmente lícito, con tal de que sea eficaz para acumular riqueza y disfrutar del bienestar a cualquier precio: "el fin justifica los medios".

2. ¿Qué sucede con los jóvenes de este siglo que declina?

Dicen que la juventud es "la antena de la sociedad"; y lo es, porque absorbe rápidamente los modelos culturales del ambiente y los encarna en su vida cotidiana. Nada extraño, entonces, que los factores que hemos elencado

hayan introducido en la población juvenil gravísimos focos de corrupción: las pandillas con sus asaltos y peleas callejeras, el alcoholismo y la droga, la diversión "a como dé lugar", es el mundo en que vive la mayoría de los jóvenes de nuestras ciudades. Ni bien asoman a la "Universidad de la Calle" reciben una lluvia caótica de informaciones, escuchan opiniones de todo tipo, pero carecen de capacidad crítica para distinguir lo verdadero y lo bueno de lo que no lo es..., porque no hay quien les entregue un marco referencial confiable que les permita asumir una postura independiente y recta frente a las mentalidades y a las costumbres dominantes.

El cuadro es oscuro, pero **no debe arrastrarnos al pesimismo**. Junto a las deficiencias reales que hemos anotado y otras muchas que a todos nos afectan, afloran en el Ecuador de hoy sinceras ansias por alcanzar una mayor calidad moral, una auténtica sed de justicia, de respeto a los derechos humanos, de fidelidad a los compromisos, de solidaridad, de servicio a los demás. El joven ecuatoriano —no deformado— tiene las antenas muy sensibles para sintonizar con la desgracia y las necesidades ajenas; sabe compartir, da gran valor a los vínculos de amistad y va tomando conciencia de su dignidad y de sus derechos. Las manifestaciones de protesta que estallan a menudo son un síntoma revelador de estas inquietudes éticas. Las denuncias contra la inmoralidad, que brotan de labios de gobernantes, periodistas y escritores de todo tipo, constituyen la cabecera de puente que abre el acceso a la humanización de las personas, del tejido social y de nuestras estructuras económicas, políticas y comunitarias, y son un signo, por lo menos implícito, de apertura a la trascendencia. Estamos a tiempo para revertir el proceso.

3. Nuestra juventud necesita creer que **el cambio es posible**, de lo contrario caerá en el escepticismo total que es pésimo consejero.

¿En qué vamos a insistir en nuestra reflexión de hoy?

Como educadores me parece urgente que demos a la joven generación ecuatoriana "razones para vivir" y "razones para esperar". Urge que en nuestra tarea educativa le presentemos una moral creíble y convincente, a fin de que pueda discernir los valores y los contravalores que le solicitan desde los cuatro puntos cardinales. Me parece que el ideal del hombre que hemos de presentar a nuestros destinatarios debe revestir las siguientes características: sana conciencia moral, sentido crítico frente a la realidad histórica, espíritu comunitario y compromiso social.

Como estamos en **campo filosófico** partiremos de lo que nos dice la razón, y trataremos de fundamentar una educación moral centrada en la persona, una persona no clausurada en la inmanencia, sino abierta a la trascendencia. Nuestra moral, sin ser confesional, es una moral anclada en el Absoluto, el único que puede respaldar la absoluta de nuestros compromisos humanos. No partimos de lo específicamente cristiano, pero no se sigue que entremos en un mundo éticamente neutro; nuestro país ideológica y religiosamente pluralista, exige ser revitalizado en el aspecto moral.

Para prestarle este servicio es preciso que vayamos más allá de un "consenso" que nos lleva a elaborar unas cuantas reglas de convivencia, como sueñan algunos filósofos contemporáneos. Hay que ahondar en las raíces del "tú debes" y presentar algo que tenga consistencia.

II. UN APRENDIZAJE DIFERENTE

1. El ser humano —"ser en el tiempo", "**ser histórico**"— no se presenta como algo concluido, hecho, dado, sino como "un ser en camino". O como suele decirse, el ser humano "no es", sino que "se hace"; en cierto sentido no tiene "naturaleza" sino "historia". La vida humana es "biográfica" —diría Julián Marías—: acontece de tal modo que se puede contar o narrar (1). Y en este acontecer biográfico incide en forma decisiva la educación.

La educación es la tarea humana por excelencia, porque por ella el ser humano llega a ser plenamente persona. Es el complemento indispensable de la procreación. Los hijos, como personas, son más resultado del amor educativo que de la biología.

Pero la educación no es un simple proceso de **enseñanza-aprendizaje** o, como se dice vulgarmente, educar no es lo mismo que instruir. Para instruir es suficiente saber y conocer las técnicas de la comunicación. Pero el hecho de saberlo todo no hace al hombre más educado. Educar es capacitar al sujeto para que alcance su fin último, su realización como persona, mediante acciones libres y moralmente rectas.

Cualquiera entiende, entonces, que no hay técnicas o prácticas educativas totalmente **neutras**. Arrancan siempre de unos marcos referenciales más o menos conscientes, más o menos claros y orgánicos, pero siempre presentes. En el trasfondo de toda educación subyace una visión del mundo y de la vida y esa "cosmovisión" influye decisiva-

mente en los fines, contenidos, metodología, técnicas educativas y en la organización social de la entera educación.

2. Lástima que se ha desdibujado la imagen auténtica de la persona. Vivimos en un **mundo des-valorizado**, sin metas, sin objetivos claros, un mundo que hasta exalta como heroica la entrega al absurdo. Esa es la carencia, el déficit fundamental de que adolece la educación actual.

La civilización científico-técnica en que estamos sumergidos ha llevado a muchos a creer en la eficacia de las instrumentaciones puramente técnicas en el campo educativo. Deslumbrados por las conquistas de lo tangible muchos se han vuelto insensibles y ciegos frente a los valores. Y sin embargo el compromiso con estas realidades valiosas es lo que estimula la creatividad del educando, va modelando su personalidad y le conduce progresivamente a la plenitud. Una programación educativa que no enfatice los grandes valores y no se enfrente a lo que pretende marginarlos, acaba por convertir la educación en un adiestramiento superficial.

3. La educación **requiere aprendizaje**, lo sabemos, pero no se confunde con él. El que quiera robar la Gioconda en el Museo Louvre tiene que someterse a un largo aprendizaje para realizar un "crimen perfecto". Y sin ir a París, la chica que pretenda ejercer "el oficio más viejo del mundo" debe aprender las técnicas de la seducción si quiere conquistar clientes. Como vemos, hay aprendizajes que, lejos de educar, degradan al hombre.

Es que el **contenido** de estos aprendizajes no es positivo: no son valores lo que se persigue, sino contra-valores. Y éstos, en última instancia se inspiran en una imagen reduccionista del hombre, en una antropología biológica, materialista, hedonista..., que no va más allá de lo que se puede verificar experimentalmente.

No todo aprendizaje es educativo. Un **aprendizaje educativo** tiende a formar al hombre en los valores éticos, personales y sociales. Son éstos los que le confieren sentido a la vida considerada globalmente. Si el hombre quiere realizarse, alcanzar la plenitud, lograr la felicidad, tiene que sumergirse en una atmósfera de **realidades valiosas** —el amor, la libertad, la justicia, la solidaridad...—, tiene que respirar esta atmósfera y ajustar su actividad a esas realidades, porque ellas son las que encauzan una acción creadora.

4. Estos valores, en último análisis, fluyen de la **idea que se tenga acerca del hombre y de su destino**. Esa imagen, que implica una escala de valores, sirve como cuadro de referencia a toda programación o proyecto educativo. Para lograr lo que debemos ser, tenemos que enterarnos de lo que somos y descubrir el secreto, la clave de nuestra realización. Educar sin conocer suficientemente al hombre es como caminar en el desierto sin brújula y sin meta. La idea de hombre guía, regula, inspira y orienta la acción educativa, ofreciendo el cuadro de referencia ideal para la realización del educando, porque señala el fin que ha de conseguir: la personalización. Es cierto que ese marco referencial no nos entrega normas técnicas, no nos dice cómo, con qué medios, por qué caminos se ha de emprender la tarea educativa. Pero es indudable que nos ofrece el elemento básico indispensable para la elaboración de un proyecto educativo.

Al delinear los **rasgos fundamentales del hombre**, lo haremos siempre convencidos de que ninguno en este mundo tiene el monopolio de la verdad, ni mucho menos la receta infalible para una acción eficaz. Trataremos, eso sí, de recoger los datos de la experiencia, investigar el fundamento metempírico de lo empírico y disponer los resultados en forma orgánica y unitaria, simplificando la realidad compleja y resaltando los aspectos esenciales.

5. A veces se reemplaza la educación con lo que se llama "**preparación para la vida**". Está bien o mal, según lo que se entienda por "vida". Si por "vida" se entiende "preparación profesional o salida laboral", y se descuida la formación del hombre en toda su amplitud, no basta para hablar de educación. Porque uno se pregunta: ¿con la preparación profesional, aprendieron los educandos a vivir con amor y respeto sus relaciones interpersonales?; ¿serán capaces de incluir a los demás en sus propios intereses y entrar en el mundo del prójimo para fortalecerlo y ayudarlo a superar los diversos escollos que le impiden el avance hacia otros estados de vida?" (2). Con la sola preparación científico-técnica ¿sabrán afrontar la transitoriedad, los fracasos económicos, sentimentales, el sufrimiento, la enfermedad, la vejez, la muerte? La muerte, por ejemplo, exige preparación: o la integramos en nuestra existencia en vías de realización, o no resolvemos el problema de la existencia. Sólo el creyente es capaz de integrar en su existencia todos los aspectos negativos de la vida.

Por todo esto pensamos que **la educación** no es un aprendizaje cualquiera: educar es un proceso de perso-

nalización que abarca el ser humano total. *Un hombre educado es, esencialmente, quien obra habitualmente bien con libertad, con sentido social y con apertura a la Trascendencia.*

III. NOCIONES BASICAS DE AXIOLOGIA

1. Hacia una definición de los valores

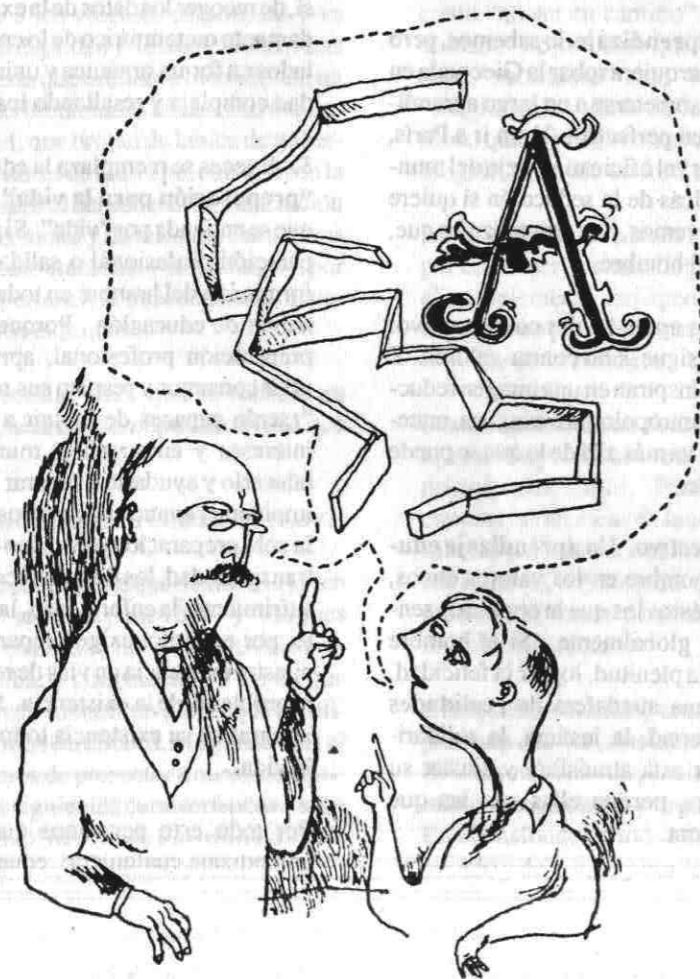
La educación, dijimos, trata de que los educandos desarrollen relaciones justas con un plan valioso de conjunto. Es decir, se mueve en la esfera de los valores y de las actitudes que el educando adopte frente a los valores.

Comenzaremos preguntándonos qué son los valores.

1.1. Si examinamos el lenguaje descubrimos que nos la pasamos evaluando, valorando. Ordinariamente no tomamos las cosas como son, sino según el valor que tienen para nosotros.

Entendemos fácilmente lo que es un valor económico. Al entrar en una tienda averiguamos el precio de la mercancía que vamos a comprar. Pero el valor trasciende la esfera económica: también apreciamos la belleza de un paisaje, la valentía de un héroe, la ciencia de un sabio... Y en nuestro actuar cotidiano confesemos que las palancas que nos mueven son los valores: lo útil, lo saludable, lo bello, lo agradable, etc. Cuando una cosa no vale para mí, desaparece de mi mundo: me deja sin cuidado.

Al intentar una definición de los valores descubrimos que entran varios elementos: "Agrado o desagrado, entendiéndose así el valor como experiencia subjetiva. Lo referente a las ideas personales, por cuanto desde éstas enjuiciamos lo conveniente o inconveniente, lo deseable o punible. Los ideales que, como realidades objetivas, el ser humano de un modo u otro pretende alcanzar. La cualidad que poseen los seres reales, por la que éstos son en sí mismos valiosos. Todos ellos poseen un valor mayor o menor por lo que los deseamos: la obra de arte, el jardín, el coche, etc."(3).



1.2. No faltan quienes relegan los valores al campo de lo irreal: "Los valores no son, simplemente valen". Es cierto, hay una distinción conceptual entre el ser y el valor: el ser y el valor no son lo mismo. El valor carece de corporalidad, pero no de realidad: el valor es "algo" que tiene la cosa, que la hace estimable, valiosa, que la convierte en un bien. Es innegable que el valor, para existir tiene que encarnarse en el ser, tiene que adherirse a las cosas: lo que existe es siempre "la cosa valiosa", es decir, el bien (un reloj, un libro, una flor). Por eso los valores se predicen de las cosas.

Sin embargo no se identifican sin más con las cosas. Estas están revestidas de valor en la medida en que sirven a la persona en vías de realización. Justamente por eso se vuelven apetecibles, amables, útiles, dignas de aprobación, en una palabra "valiosas". Son realidades superobjetivas—diría López Quintás—(3) cuya esencia óptica no es fácil de precisar. Husserl y Hartmann, para no caer en el "objetivismo", los consideran "entes ideales". Pero ¿cómo evitar que el "ente ideal" se convierta en "mera abstracción".

1.3. Para aproximarnos a su realidad partamos de un hecho innegable: **no podemos desligar el valor de la persona.** El hombre es un valor-en-sí-y-por-sí-mismo, no tanto por lo que hace cuanto por lo que es capaz de hacer. Y la razón es esta: el hombre es un ser que se posee, un "ser-junto-a-sí", un ser que está presente a sí mismo por la autoconciencia y dispone de sí mismo por la libertad. Al ser inteligente, el hombre se posee a sí mismo como realidad, es "propiedad de sí mismo" en sentido constitutivo, en el orden de la realidad... no en el orden moral o en el orden jurídico. El hecho de "estar consigo", de ser capaz de "ensimismarse", lo convierte en un fin-en-sí, que nunca puede ser usado como medio para otros fines: tiene un fin suyo, propio, personal, que es su felicidad, su realización. En esto radica toda su dignidad y es este el fundamento de los derechos y deberes que le son inherentes y a los que ni él mismo puede renunciar.

Dentro del hombre y alrededor de él se dan realidades que él reconoce como valores, porque descubre que contribuyen a su realización, satisfaciendo alguna de sus necesidades: necesidades vitales, intelectuales, afectivas, estéticas, éticas, religiosas... Pero "no deben ser considerados—en plan objetivista— como medios para el logro de intereses individuales, por nobles que sean. Son

el campo de la realización del hombre—como la música es el campo de la realización del músico"(4).

1.4. De lo dicho se desprende que no es posible una Axiología (o Teoría de los Valores) divorciada de una Antropología Filosófica. La persona, sujeto de todos los valores, es la única capaz de descubrir el valor de las cosas, desvelar todo su poder transformador y asumir sus virtualidades naturales en un proceso creador. "El valor, por mucho que uno quiera objetivarlo, depende siempre de que tenga valor para alguien"(5). Por otra parte, como la persona, por sus características específicas, se halla en la cima de la escala cosmológica, por eso mismo establece una "escala ontológica de valores".

1.5. Lo que acabamos de afirmar acentúa el aspecto subjetivo de los valores. Pero nos hallamos ante una realidad dialéctica: si acentuamos un aspecto corremos el peligro de dejar en la sombra el otro. Algunos exageran la innegable dimensión subjetiva, olvidando la objetiva.

Entre ellos están los que definen los valores como "impresiones" subjetivas: es valioso lo que nos "agrada", dice Meinong (+ 1921).

Sin embargo intuimos que el asunto es al revés: que las cosas "nos agradan" porque son buenas o, por lo menos, porque nos parecen buenas. No es "nuestro agrado" el que pone la bondad, la belleza, la utilidad..., sino que estas cualidades son las que provocan nuestro agrado.

El fijarnos sólo en los valores de orden inferior puede llevarnos a pensar con Meinong que coincide el valor con el agrado. Pero hay cosas desagradables que son valiosas, como ciertas medicinas, o ciertos sacrificios que realizamos en beneficio de los demás.

Von Ehrenfels (+ 1932) se acerca al pensamiento de Meinong cuando afirma que las cosas valen porque "las deseamos". No parece exacto, porque hay quien desea más ardientemente tener riquezas que vivir honradamente..., o desea más vivamente comer que poseer una obra de arte. Los deseos no parecen criterios suficientes para calibrar el valor de las cosas. Más exacto parece afirmar que el valor es lo que "merece ser deseado", en cuyo caso el valor deja de ser algo subjetivo y pasa a ser objetivo. Independientemente del sujeto una fruta tiene valor nutritivo, no así una piedra. En síntesis: no es el hombre quien crea los valores, sino que "los descubre" como descubre una verdad física o matemática(6).

1.6. Digamos que se trata de **realidades relacionales**, dialógicas: no se las puede concebir al margen de las personas. Las cosas valen en la medida en que sus cualidades son asumidas en procesos creadores impulsados por el hombre(7).

El carácter **dialogal** de los valores los convierte en realidades **bipolares**: objetivas y subjetivas a la vez. No meramente subjetivas. No se reducen a simples proyecciones de deseos humanos. El deseo no es el árbitro del valor. Mi estimación se modula sobre el aspecto valioso de las cosas.

Independientemente de mis deseos, un puñado de trigo tiene un valor nutritivo, mientras que no lo tiene un puñado de arena. Eso sí, los deseos que surgen revelan la existencia de un valor, que nos saca de la indiferencia y hace que entremos en "diálogo" con él. Incluso a veces debemos contrariar nuestros deseos. Si queremos lograr la plenitud debemos ajustar nuestra actividad a ciertos ideales arduos, a determinados valores que exigen el sacrificio de deseos particulares y ganancias inmediatas... En otras palabras, se impone distinguir entre lo **deseable** y lo **deseado**: hay que distinguir lo que nos lleva a la perfección, de lo que sólo halaga nuestras tendencias instintivas y acaba por alienarnos(8). Contra los que piensan como Sartre hay que admitir que los valores no se inventan, no se crean: **se descubren**. Son impactos, mensajes que nos vienen desde fuera, desde la realidad sensible en que estamos sumergidos o desde un mundo trascendente.

1.7. **¿Cómo percibimos los valores?** "El valor no se ofrece al hombre como mero objeto de contemplación y análisis; se presenta como algo que pide ser admirado, acogido, realizado"(9). Nos saca de la indiferencia, nos envuelve en una atmósfera emocional que conmueve las fibras más íntimas de nuestro ser. Por eso Max Scheler habla de "**intuición afectiva o emocional**" de los valores. Según él las cosas sensibles son percibidas, los conceptos son pensados, pero los valores son sentidos(10). No los percibimos exclusivamente con los sentidos, ni los apreciamos fríamente con la inteligencia: sintiendo, amando, odiando, estimando, prefiriendo... es como captamos los valores.

1.8. Sintetizando las reflexiones anteriores, ya podemos aventurar **una definición** que nos servirá para aplicar a la tarea de la educación.

Llamamos valor a lo que es capaz de sacar al hombre de su indiferencia y provocar en él una actitud de estimación, porque contribuye de alguna manera a su realización personal, respondiendo a algunas de sus necesidades: necesidades vitales, intelectuales, afectivas, estéticas, etc.

Si las ciencias, por ejemplo, son valores, se debe a que el hombre está marcado por el deseo de conocer, de saber, para ordenar la sociedad y dominar el mundo.

Cuando en la definición nos referimos a "la realización de la persona" hablamos de una **vida en plenitud** que afecta todas las dimensiones del hombre, incluso su dimensión trascendente. Los valores nos dan acceso a esa vida en plenitud.

1.9. En el mundo de los valores ocupan los **valores morales** un lugar de privilegio. Y la razón es clara. Muchos valores perfeccionan al hombre en alguna zona de su personalidad: inteligencia, sensibilidad, sentido estético, textura física, etc., pero no lo afectan de tal manera que por ellos se convierta en "hombre bueno". En cambio existen valores que **afectan a la persona en su totalidad**, afectan al hombre en cuanto hombre; valores que le llevan al desarrollo y realización plena de su ser propiamente humano. Son los valores morales; por ellos el hombre se hace no sólo un buen músico, un buen deportista, un buen médico..., es decir, no sólo se hace "bueno" en este o aquel sector particular de la actividad humana, sino que se hace un hombre bueno, una persona que en lo esencial de su ser humano ha llegado a su realización.

Los valores morales **suponen la libertad**. Sin libertad se pueden dar actos útiles, actos bellos—como el abrirse de una flor—, pero no actos moralmente buenos... como no es moralmente buena la lluvia que fecunda la tierra, ni moralmente malo el rayo que mata a un hombre. Los valores morales afectan al nivel práctico de la acción humana libre, no al nivel teórico, artístico, técnico, etc. A estos valores morales el hombre debe ajustar su acción si quiere realizarse como persona.

Los valores éticos suscitan **la experiencia de la obligación**, se nos imponen como "necesarios" para nuestra humanización y nos comprometen. Solicitan nuestra adhesión y, paradójicamente, si los aceptamos nos liberan. "Ellos nos marcan el sendero de la ascensión a la que estamos llamados desde lo más insondable de nuestro ser"(11). "Dime lo que estimas como valioso y te diré quién eres", decía Spranger.

2. Clasificación y escala de valores

Confeccionar una "escala de valores" en la que todos coincidan es una tarea utópica. Ofrecemos el **ordenamiento jerárquico** muy general que proponen los autores de "Praxis Cristiana".

2.1. "En el nivel más bajo encontramos la esfera de los valores biológicos, que engloban las exigencias instintivas y todo lo que dice relación a nuestra sensibilidad animal". Podríamos llamarlos vitales, corpóreos. Pertenecen al área de la salud, del recreo, del descanso. Adheridos a las cosas se convierten en "bienes" el comer, el dormir, el ejercicio físico, una olla, un jabón... Entra aquí, en gran medida, lo "agradable".

2.2. "Por encima de ellos, descubriríamos aquellos otros que, aunque propiamente humanos, sólo interesan a una zona de nuestra personalidad. Perfeccionan al hombre en su inteligencia, sensibilidad estética, relaciones humanas..., pero—como hemos anotado en 1.9.—no le afectan de tal manera que por ellos se convierta en bueno o malo. Los valores artísticos, culturales, sociales, económicos, pertenecerían a este grupo intermedio". Se los suele considerar "espirituales". Los valores de la inteligencia se relacionan con la "verdad" del conocimiento (su coincidencia con la realidad): verdadero-falso, evidente-probable... son sus binomios. Hoy cobraron mucha importancia los valores sociales: convivencia, organización, etc.

2.3. "Y en la cúspide de esa jerarquía hallaríamos finalmente los valores espirituales, que abarcan al hombre en su totalidad, como son los morales y religiosos"(12).

Podemos notar también, a propósito de la clasificación de los valores, que existe una **polaridad** en el reino de los valores: todo valor se acompaña de un "contra-valor" o "disvalor". Por eso podemos hablar de valores positivos y valores negativos: bueno-malo, bello-feo, justo-injusto, santo-profano, sano-enfermo, caro-barato, etc.

Sin caer en el relativismo es indiscutible que la jerarquización de los valores, dada su relación esencial con el hombre, depende de la "cosmovisión", de la visión global del universo y de la vida, de cada persona y de cada grupo social.

3. Algunas características de los valores

3.1. Los valores **varían a lo largo de la historia**. Como los valores dicen relación esencial a la persona, varían como varía el hombre, ser "histórico"; sobre todo cobran y pierden fuerza de acuerdo con su nivel cultural.

El **primitivo** sólo captaba las posibilidades de nutrición y defensa que le proporcionaba su entorno; parecía ciego frente a otros valores. Pero a medida que iba aflorando el sentido religioso, moral, estético, etc., iba descubriendo y apreciando en las cosas nuevos aspectos positivos vinculados con aquellas dimensiones de su ser. El **hombre culto**, al conocer mejor la realidad y al autocomprenderse mejor, va tomando conciencia de nuevas relaciones de las cosas con su realización personal y comunitaria. Hoy, por ejemplo, tenemos las antenas muy sensibles al valor "justicia"; en cambio el valor "virginidad"—por lo menos en su aspecto físico— está en receso.

3.2. Nuestra interpretación personalista no entiende de dejar en la sombra el **carácter social** de los valores: están vinculados al grupo social y a su cultura. Serán apreciados en la medida en que expresen una relación positiva a la vida del grupo. Por ejemplo, la "propiedad privada de los medios de producción" pudo ser en algún tiempo la mejor forma de asegurar a todos la supervivencia y la realización. Pero sabemos que no es un valor absoluto y universal, mal que le pese al nuevo capitalismo liberal. Hoy hemos comprendido que "la destinación providencial de todos los bienes a todos los hombres" es anterior a toda propiedad privada, y no hemos de ponerle mala cara a la socialización de muchos bienes y servicios.

3.3. Hay que evitar, además, la **absolutización** de los valores, el convertirlos en ídolos, en fetiches y rendirles culto, olvidando que están al servicio de la vida. ¡Cuántas veces en nombre de la superioridad de una raza, de la Seguridad Nacional, del Desarrollo, de "nuestra civilización occidental y cristiana"..., de cualquier ideología, se acaba por eliminar a las personas! En esos casos, los valores, en vez de ser instrumentos de vida pasan a ser "contravalores", instrumentos de muerte.

3.4. Añadamos que existe una **cierta autonomía** de los valores: una técnica muy desarrollada no siempre corre pareja con el desarrollo artístico, ético o religioso... Pero también hay cierta interdependencia: una cultura elevada no puede desarrollarse en la miseria económica; los valores religiosos exigen el reconociendo concreto del hombre por el hombre, etc.

IV. EDUCACION Y VALORES

1. Frente a los valores el hombre puede asumir **diversas actitudes**. Las actitudes expresan los diversos modos de situarse ante los valores de la realidad y de la vida. Frente al valor-persona, por ejemplo, el hombre puede adoptar la actitud de responsabilidad, respeto, justicia, promoción, amor, entrega... o sus contrarios.

Para entender lo que son las actitudes bastaría que nos preguntáramos cómo se sitúa ante la vida el que ama la verdad, la bondad, la justicia, la libertad, la paz..., y qué consecuencias negativas acarrea el abrazar los contravalores correspondientes. No cabe duda alguna de que son los valores y los contra-valores los que determinan la conducta, los que se convierten en palancas de la propia actividad.

2. Nada extraño, entonces, que **el proceso educativo guarde íntima relación con los valores**. En ese proceso siempre lento debemos ayudar al educando a definir y organizar una **escala de valores** para que, a partir de ellos, adopte las **actitudes fundamentales** que orientarán su conducta global. Los valores son entidades normativas que piden ser realizadas y encauzan la acción.

Una pregunta constante del educador ha de ser el **"porqué"** y el **"para qué"** de su quehacer educativo. En nombre de la dichosa "neutralidad" escolar, muchos sistemas educativos estatales pierden de vista los valores: libertad, justicia, igualdad, respeto por los demás, tolerancia, solidaridad, etc. En esa forma dejan automáticamente de ser neutrales, porque ya han optado por otros valores: por una sociedad tecnocrática, laicista, unidimensional, robotizante...

Cada sistema educativo incorpora inevitablemente una visión del hombre del mundo, un proyecto de sociedad y un **"para qué"** del saber. Esa concepción marcará el propósito, el contenido y la estructura misma de la educación.

3. El quehacer educativo ha de tener una finalidad, unos valores y actitudes que el educando deberá incorporar responsablemente a su conducta, de lo contrario el trabajo educativo será **pura tecnología**. Una educación que no proponga valores - sin coacción ni manipulación, se entiende crea jóvenes sin estructura, sin sentido y sin identidad.

Privar a la persona de valores, es privarla de su humanidad. Todo lo relacionado con el hombre implica una

dimensión ética y la ética es un conjunto de valores y principios que gobiernan el comportamiento de los individuos y de los grupos.

4. **Educación**, en síntesis, es **lograr que el educando adopte una actitud positiva frente a los valores y que, al apreciarlos internamente, los viva y los realice**. Es evidente que todo proceso educativo influye para bien o para mal; y esto lo sumerge de lleno en el problema ético.

Un enfoque **pragmatista** de la educación, inspirado en el positivismo que descuida el cultivo de lo humanístico y el sentido trascendente de la vida, que margina la interioridad y hasta la reflexión, acabará por convertir a los educandos en máquinas de producción y consumo, y a la sociedad en una jungla donde luchan intereses egoístas. Lo que marca nuestra cultura, por desgracia, es un enorme desequilibrio entre los valores técnicos, materiales, instrumentales y los valores absolutos. Aquellos están sofocando, asfixiando, hasta hacer desaparecer los valores éticos que contribuyen a la realización de la persona y de la sociedad.

Mientras no se logre un consenso sobre valores básicos, no se puede establecer un **marco de referencia** que lleve a la maduración de la personalidad. Para lograrlo es preciso responder a preguntas fundamentales: ¿qué es el valor, qué es lo noble, lo básico?; ¿qué debemos amar? ¿Por qué florece la civilización, por qué decae? ¿Cuál es el hecho fundamental de la existencia, la clave de la realización del hombre?

El descubrimiento, la incorporación y la realización de los valores positivos, constituyen tres pilares básicos de la obra educativa.

5. Hemos dicho, desde el principio que el hombre es un **ser histórico**, que va articulando sus opciones libres a lo largo del tiempo. En cierto sentido "no nace persona", "se va haciendo persona", se va personalizando. Por eso la educación es un proceso lento, jalonado de marchas y contramarchas. No hay recetas. No puede esperar el hombre que se le dé un mapa con una ruta detallada. "Camionante, no hay camino - se hace camino al andar", ha dicho hermosamente Antonio Machado.

No hay camino, pero hay metas. Y cuando la meta es clara las etapas del camino se van abriendo en la marcha. El que tiene un "porqué" para vivir, siempre encontrará el "cómo". El "porqué" lo señalan los valores. "El secreto

de la formación humana consiste en inmergirse en el campo de imantación de los valores"(13).

Pero vuelve siempre la pregunta: ¿Cuáles son los valores que hacen del hombre una persona educada? La educación, sabemos, abarca todas las dimensiones del hombre: ninguna se puede descuidar sin mutilar a la persona. Si pretende llevar a su plenitud al sujeto, debe abarcar la **totalidad de los valores...**, por lo menos si se trata de la educación básica que se imparte en escuelas y colegios. Más adelante, en el Profesorado, en la Universidad, podrán sus profesores ceñirse a algunas áreas axiológicas de carácter prevalentemente intelectual, sin descuidar la Deontología de cada disciplina.

Si es cierto, sin embargo, que los hombres vales por lo que valen sus opciones libres, no hay duda de que los valores éticos ocupan un lugar preferencial, porque tienden por naturaleza a hacer del hombre un sujeto cada vez más libre y responsable, cada vez más apto para realizar opciones siempre más acordes con las exigencias de su condición humana global. "Vocación, ideal, valor, plenitud de sentido, vida lograda... se dan estrechamente unidos"(14).

6. Al joven bien dispuesto, que desea sinceramente realizarse y se va adentrando en su esfera de irradiación, los valores mismos se encargarán de entusiasmarle, porque los valores "no sólo existen, sino que se hacen valer" —dice López Quintás. Y añade: "Abre tu espíritu de par en par a cuanto encierre un valor. Déjate imantar por los valores, adéntrate en su área de irradiación y oirás que te invitan a asumirlos en tu vida. Acógelos activamente, dales cuerpo, realízalos con entusiasmo, entra en juego con ellos, y ese trato será para ti una fuente de luz. Esta luz te permitirá distinguir el rango de los distintos valores y discernir la fecundidad de unos y otros. Tal discernimiento moverá tu voluntad a conceder la primacía a los más elevados. De entre éstos irá poco a poco destacándose uno como la fuente de todos los demás. Ese es el valor motriz, el *ideal*. Y cuando te entregues a ese ideal y te comprometes en la vida con él y cumplas sus exigencias, descubrirás más y más su relevancia y su eficacia para tu vida, y lo acogerás con mayor intensidad y dedicación".

Pero esto no invalida la **tarea del educador** que deberá prevenir a los jóvenes contra los manipuladores que pretendan estafarlos con ideales destructores de la personalidad. Ellos —diría Max Scheler— necesitan "intuir emocionalmente" los valores. Para que esto pueda veri-

ficarse los educadores deben mostrárselos, pero encarnados en personas "modelos": en ese padre, en ese profesor que no impone un valor, sino que con su testimonio silencioso lo ofrece como apetecible y como posible. Se educa, casi sin querer, viviendo.

La relación entre el "modelo" y el imitador se basa en el valor reconocido en el modelo. "No son las reglas morales abstractas de carácter general las que modelan, configuran el alma —decía Max Scheler—, sino siempre modelos concretos"(15). Añádase que no bastan modelos aislados: urge formar comunidades educativas modelos, coherentes con una escala de valores cuidadosamente elaborada.

7. En fin, la **filosofía** se ocupa de lo que debe preferirse, sin descender a las **estrategias** que han de utilizarse para realizar los objetivos de una educación personalizante. Hay que respetar la libertad en la elección, pero no dejar de presentar la jerarquía de valores que ha de cultivar quien quiera realizarse.

La información es necesaria para que cada cual sea consciente de lo que realmente prefiere, y no se deje manipular por el ambiente social en que vive. Pero debe el educando pasar personalmente al compromiso real, si no quiere permanecer en el campo estéril de las teorías.

Y en el campo de la acción no cabe detenerse. La educación es una tarea de toda la vida, una conquista sin fin...

V. APERTURA AL ABSOLUTO

1. La eterna inquietud del hombre, su marcha insatisfecha hacia los valores, esa melancolía básica, esa nostalgia suprema que, a pesar de todas las metas alcanzadas, deja al hombre con su hambre y con su sed, revelan que la persona no se sacia con los "alimentos terrestres"... Al desear los valores, el hombre está deseando, en definitiva, el Absoluto, el fundamento último de todo valor, y del desarrollo de la propia vida personal. Si se instala en esta realidad definitiva su vida adquiere una energía sobrehumana. Si no se aferra al Absoluto su vida pierde el último sentido.

2. Jean Paul Sartre propone una alternativa: "Si yo he suprimido a Dios Padre, es necesario que alguien invente los valores"(16). Y ese "alguien", según él, es el **hombre**, el cual inventa los valores con libertad absoluta. En ese

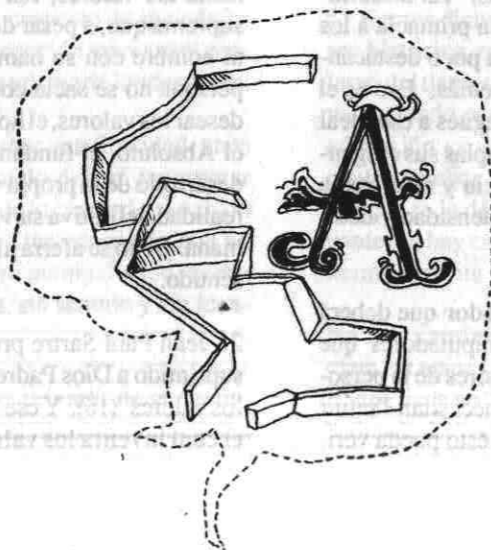
caso, elija lo que elija "todo es igual": "da lo mismo gobernar los pueblos o emborracharse en la soledad", como explica el mismo Sartre. Y, por supuesto, no somos responsables de nada. ¿A quién vamos a "responder"?

D'Arnoux acentuaba energicamente la necesidad de Alguien que confiera a la existencia el "último sentido": "Arrojad a vuestros deseos honores, bellezas, riquezas, voluptuosidades, amores, todas las alegrías de la tierra: seguiréis oyendo siempre en el fondo del abismo, en el fondo del sueño, a vuestra alma que llora. ¿Qué quiere?, ¿qué busca? El Infinito, El solo"(18).

3. La carencia de todo sentido —lo ha mostrado en sus obras Víctor Frankl— desarticula la existencia, la vuelve absurda y provoca la "náusea", ese asco abominable y metafísico de que hablaba Sartre. Se desmorona el mundo objetivo, uno se siente desfondado y la única alternativa que le resta es el suicidio..., o hacer las paces con el absurdo, entregándose al "vivir por vivir", como Sísifo, sin objeto y sin finalidad. El hombre se hunde en la inseguridad, en el caos, en la deshumanización.

La única puerta de salida es el salto a la Trascendencia: establecer una relación de encuentro con el Absoluto que respalda todas aquellas realidades superobjetivas: el amor, el encuentro, la belleza, la justicia, la libertad..., ¡los valores!

Como un rayo de luz blanca atravesando un prisma se revela en una gama de colores, así el rostro de Dios, al atravesar la frontera de lo humano se nos va dibujando en un abanico de valores. Inconscientemente "lo estamos nombrando a Dios cuando hablamos de los valores";



"inconscientemente lo estamos amando cuando vivimos la fidelidad a los valores"(19).

CONCLUSION

Hemos delineado, modestamente, cuál es el fin de la educación, el resultado a que debe apuntar esta noble actividad: desarrollar las potencialidades humanas en marcha hacia la madurez personal. Para que esa madurez alcance una estabilidad, es preciso que los educandos se formen hábitos, disposiciones permanentes a obrar de acuerdo con los objetivos que hemos señalado(20).

El joven no es un recipiente que se ha de llenar de nociones que llegan de fuera. Es un sujeto activo, dueño de su destino y de su vida. Lo que necesita, sobre todo, son motivaciones, porque toda la actividad está sostenida por las motivaciones. Motivar equivale a presentar valores que convenzan, que orienten y provoquen el obrar humano, presentar ideales por los cuales valga la pena quemar la vida.

Los jóvenes de hoy nacen tan generosos como los de ayer y de siempre. Son motores eléctricos poderosos; pero para funcionar necesitan ser atravesados por una corriente de alto voltaje, de alta tensión; esa corriente tiene un nombre: se llama *ideal*. Un ideal es una idea grande encarnada en una pasión.

Un hombre no vale nada si no profesa ardiente devoción por un ideal.

El joven de hoy está gritando a sus educadores: "¡Dadme ideales, la fuerza la pongo yo!"

ORIENTACION BIBLIOGRAFICA

(Obras editadas en castellano)

- BARTOLOME M. y otros, "Educación y valores. Sobre el sentido de la acción educativa en nuestro tiempo", Narcea, Madrid, 1979.
- BRIDGES D., SCRIMSHAW P., "Valores, Autoridad y Educación", Anaya, Madrid, 1979.
- DONINI A.M., "Aproximaciones al tema de la educación moral", en Rev. CIAS, Año XXXVII, N° 374, julio de 1988.
- ESCAMEZ SANCHEZ J., "La enseñanza de actitudes y valores", Valencia, Ed. Nau Llibres, 1986.
- FABBRIE., "Alegria y trabajo de hacerse hombre", Latinoamericana Libros, Buenos Aires, 1979.
- FRONDIZI R., "¿Qué son los valores?", F.C.E., México, 1974.
- GALINO CARRILLO A., "Presupuestos culturales para una pedagogía de los valores en el s. XX", Real Academia de Doctores, Madrid, 1980.
- GARCIAHOZ V., "Educación personalizada", Rialp, Madrid, 5a., 1982.
- GARCIA MAINEZ E., "El problema de la objetividad de los valores", Porrúa, México, 1969.
- GASTALDI F., "El hombre, un misterio", edit. D. Bosco, Quito, 1990.
- IBAÑEZ MARTIN J. A., "Hacia una formación humanística", Herder, Barcelona, 1984.
- INSTITUTO DE ESTUDIOS PEDAGOGICOS SOMOSAGUAS, "Estudios y experiencias sobre educación en valores", Narcea, Madrid, 1981.
- INSTITUTO SUPERIOR DE CIENCIAS MORALES, "La educación ética", PS editores, Madrid, 1980.
- JORDAN J.A. y SANTOLARIA F.F. editores, "La Educación moral, hoy. Cuestiones y perspectivas", Barcelona, ed. P.P.U., 1987.
- KAY W., "La educación moral", El Ateneo, Buenos Aires, 1975.
- LALONGUIERE C., "Educar en los valores para el año 2000", OIEC, Bruselas, 1983.
- LABAKE J.C., "El problema actual de la educación", Bonum, Buenos Aires, 1986.
- LOPEZ ESCALONA S., "Antropología y Educación", edic. Paulinas, Santiago, Chile, 1984.
- LOPEZ QUINTAS A., "El conocimiento de los valores", Verbo Divino, Estella (Navarra), 1989.
- MILLAN PUELLES A., "La formación de la personalidad humana", Rialp, Madrid, 1973.
- MARIN GRACIA R., "Crecimiento personal y desarrollo de valores", Promolibro, Valencia, 1987.
- PEIRO Y GREGORI S., "Valores para la educación", Valencia, 1982.
- QUILES I., "Filosofía de la educación personalista", Depalma, Buenos Aires, 1982.
- ROGERS G., "El proceso de convertirse en persona", Paidós, Buenos Aires, 1972.
- ROMAN PEREZ M., "Antropología de la educación personalizada", Cincel, Madrid, 1988.
- RUYERR., "La filosofía del valor", F.C.E., México, 1974.
- SALAZAR BONDY A., "Para una filosofía del valor", Edic. Universitaria, Lima, 1971.
- VARIOS A.A., "Sentido de la vida y valores", Universidad de Deusto, Bilbao, 1989.
- VAZQUEZ G., "Lo permanente y lo cambiante en los valores educativos", Sociedad Española de Pedagogía, Madrid, 1976.
- VIDAL M., "La educación moral en la escuela: propuestas y materiales", Paulinas, Madrid, 1981.

NOTAS

(1) MARIAS, J., "Antropología Metafísica", Madrid, Alianza Univ., 1973, p. 58.

(2) ROSA LEANDRO, Presidente del Congreso Interamericano de Educación Católica, celebrado en Santo Domingo, que reunió educadores de 23 países. Cf. Revista "Visión", 22 de abril de 1992, p. 21.

(3) MARIN GRACIA R., "Crecimiento personal y desarrollo de valores", Promolibro, Valencia, 1987, p. 69.

(4) Cf. LOPEZ QUINTAS A., "El conocimiento de los valores", Verbo Divino, Estella (Navarra), 1989, passim.

(5) LOPEZ QUINTAS A., o.c., p. 138.

(6) ZUBIRIX, "Sobre el hombre", alianza, S.E.P., Madrid, 1986, p. 358.

(7) Para la síntesis de estos dos autores Cf. GARCIA F. S. JOSE, "Introducción a la Filosofía", Lima, 1987, pp. 267 y ss.

(8) Los ha puesto enérgicamente de relieve LOPEZ QUINTAS, o.c., pp. 63 ss.

(9) LOPEZ QUINTAS A., o.c., pp. 134-135.

(10) LOPEZ QUINTAS A., o.c., p. 129.

(11) SCHELER MAX, "El formalismo en la Ética y la Ética material de los valores", Rev. de Occidente, Madrid,

1941, Parte 1a., cap. 2, a)

(12) LABAKE J.C., "El hombre, la libertad y los valores", Bonum, Buenos Aires, 1989, p. 77, N° 117.

(13) RINCON ORDUÑA R., MORA BARTES G., LOPEZ AZPITARTE E., "Praxis Cristiana", Paulinas, Madrid, 1980, tomo I, p. 275.

(14) LOPEZ QUINTAS A., "El amor humano, su sentido y su alcance", EDIBESA, Madrid, 1991, p. 100.

(15) Ibid., pp. 101-102.

(16) MAX SCHELER, "El santo, el genio, el héroe", Nova, Buenos Aires, 1961, p. 18.

(17) SARTRE J.P., "El existencialismo es un humanismo", Háscar, Buenos Aires, 1972, p. 41.

(18) D'ARNOUX J., "Les sept colonnes de l'éroisme", París, 1938, p. 220.

(19) LABADE J. C., "El hombre, la libertad y los valores", o.c., p. 100.

(20) Cf. ESCAMEZ SANCHEZ J., "La formación de hábitos como objetivos educativos", Universidad, Murcia, 1981.

¿MUERE O SOBREVIVE LA FILOSOFÍA EN EL ECUADOR?: RAZONES DE SU DESCREDITO Y PROPUESTAS PARA SU RENACIMIENTO

Carlos Paladines

1. INTRODUCCION

La "muerte de la filosofía" se ha anunciado en forma reiterada(1), desde los griegos hasta nuestros días, lo cual a su vez es ejemplo elocuente de su persistencia a pesar de sus crisis, limitaciones y los pronósticos sobre su fallecimiento en un futuro próximo. Como muy pocas instituciones probadas por el tiempo, ella ha logrado vencer, tras reiteradas batallas, al polvo de los siglos y de modo similar a Sísifo, Rey de Corinto, parece condenada a levantar su propio legado desde las faldas de la montaña hasta su cima, y una vez coronada ésta verla perecer, para reiniciar la tarea de modo reiterado y eterno, con igual o mayor optimismo.

Por supuesto, en tan milenario esfuerzo la filosofía ha tejido su camino en medio de enfrentamientos con el pasado y el futuro, en batallas de cara a la vida y a la muerte. La filosofía frente a lo antiguo y lo nuevo, lo moderno y lo tradicional, ha sabido levantar en su resurrección fórmulas de salida inéditas en medio de conocidas recetas.

Lo sorprendente en este eterno renacimiento, es preguntarse por el momento del desarrollo filosófico al que nos ha tocado asistir: el de una temible glaciación o anquilosamiento o el de una brillante primavera; aunque también es posible que estemos asistiendo a la confluencia de uno y otro momento, transitando por el vértice o gozne de un momento histórico de la filosofía en el que se descomponen y entierran algunas de sus antiguas fórmulas y concreciones y se abren paso nuevas y más vigorosas alternati-

vas, particularmente en el área de la enseñanza de la filosofía, ese campo de Marte, donde a nuestro entender se librará la batalla de rescate y renovación de la filosofía en las próximas décadas.

En efecto, la enseñanza de la filosofía, tanto la que se imparte en los centros de la educación media como en las aulas universitarias, ha constituido en nuestro medio la principal y en más de un caso la única puerta de entrada de que se disponía para acceder al templo de Minerva, al quehacer filosófico sostenido y permanente, al análisis radical de determinados temas o al tratamiento serio de algunos clásicos de la filosofía. En clara diferencia con otros siglos, baste recordar el siglo XIX, en que la puerta de entrada a la filosofía dependía básicamente del interés individual y el espíritu autodidacta; hoy en día el canal de comunicación con la filosofía está sujeto, nos guste o no, a las posibilidades que ofrecen las instituciones académicas, particularmente la universidad.

En otros términos, más allá de las limitaciones y deficiencias de nuestras facultades y colegios, está el hecho de que la transmisión y práctica de la filosofía pasa hoy en día por sus aulas y que de fallar ellas, sea por el ambiente depresivo en que se debaten nuestras casas de estudio o por cualquier otro género de razón, no se podrá esperar un futuro halagador ni para el nivel institucional de la filosofía ni para las personas dedicadas a este quehacer y por ende para su producción y difusión. En pocas palabras, en el mundo contemporáneo, el futuro de la filosofía dependerá, en buena medida, de la manera en que asumamos la

crisis de su enseñanza y enfrentemos la revitalización de este quehacer académico.

2. SITUACION DE LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFIA

Quien examine los materiales que al respecto se han publicado en los últimos años, por supuesto muy escasos en el Ecuador(2), fácilmente podrá constatar que más allá de las diferencias que ofrece el mosaico latinoamericano, existe un consenso generalizado de imputaciones e incluso de lamentos, no necesariamente amparados en investigaciones de corte empírico, sobre el desastroso nivel a que ha descendido la enseñanza de la filosofía.

Los factores claves de este descenso podrían ordenarse, sin que su presentación implique jerarquización alguna, al menos en cuatro frentes que atañen a los actores inmersos en el quehacer filosófico, a las condiciones de enseñanza de la filosofía, a la metodología utilizada y a los planes y programas, aspecto curricular este último que data de 1978 y a pesar de su obsolescencia tiene aún vigencia entre nosotros.

2.1. Los actores:

En cuanto a los "sujetos" o actores del quehacer filosófico, varios entendidos coinciden en señalar un claro deterioro del cuerpo docente responsable de la enseñanza de la filosofía, y para más de un autor este es uno de los problemas más graves, que incide incluso en las posibles reformas, difíciles de implementar por carecer nuestros países de un cuerpo docente apto para tal empresa(3). Conocido es que sólo elementos bien calificados pueden hacer aún de malos programas de estudio buenos instrumentos de trabajo, mientras que por el contrario, excelentes programas, textos, manuales o planes de estudio no producen ningún efecto en el aprendizaje de los alumnos si los maestros que los utilizan no están debidamente preparados.

Entre los factores que inciden en el deterioro del nivel docente, suelen coincidir los estudiosos en señalar los siguientes:

2.1.1. La errónea política de remuneraciones vigente para el magisterio, que ha descargado sobre los hombros de los maestros la crisis económica de los ochenta, particularmente su proceso inflacionario. En el caso ecuatoriano, la evolución en estos últimos doce años de las

remuneraciones del magisterio en general y más si se la compara con el resto del sector público arroja un resultado no sólo negativo sino deprimente, ya que el salario de los maestros se deterioró al impresionante ritmo del 55% acumulativo en la década de los ochenta; sus remuneraciones se convirtieron en las más bajas de todo el sector público y de gran parte del privado, y no se pudo ni siquiera conformar una unidad especializada al interior de la entidad de gobierno responsable de la política salarial del sector público(4).

Mientras en 1980 un maestro de quinta categoría recibía alrededor de 340 dólares por mes como sueldo básico, en 1990 ya sólo percibía \$74, para marzo del 92 su remuneración bajó a \$68 y con las medidas últimas de septiembre del 92 se redujo a menos de \$50.

2.1.2. La minus-valoración del status profesional del maestro. Mientras el abogado, el médico, el ingeniero o el profesor universitario gozan de relativo prestigio, por el contrario, al maestro le falta el reconocimiento social e incluso científico al que tendría derecho en la escala de valores intelectuales. Por supuesto, múltiples circunstancias confluyen en su status, pero sobre todo el hecho de que el maestro no es considerado por los demás y en más de un caso, lo que es peor, por sí mismo, como un especialista desde un doble punto de vista: el de las técnicas y el de la creación científica. Para la generalidad es un simple transmisor de un saber al alcance de todo el mundo, pese a las recientes especializaciones en educación que han logrado conquistar muy pocos maestros, que constituyen más bien una excepción(5).

Esta minusvaloración también se refleja en el cada vez más reducido número de estudiantes con interés en la filosofía, que contrasta con la preferencia de la mayoría de la población estudiantil por las carreras técnicas y rentables; además, el hecho de que en la carrera docente cada vez predominan más las mujeres que los varones.

A lo cual, aún habría que añadir la dificultad para reclutar maestros especializados en la enseñanza de filosofía en una sociedad cada vez más urbana e industrializada. La ocupación de la cátedra de filosofía, en un alto porcentaje por personal no especializado, con rudimentaria preparación en esta área, generalmente sociólogos, abogados y hasta de especializaciones poco afines a la filosofía, es un claro testimonio de la penuria de personal preparado en filosofía y del escaso interés de los maestros por esta rama del saber.

2.1.3. La calidad de la formación filosófica que se imparte en nuestras Facultades de Filosofía y Ciencias de la Educación. En Ecuador, en más de veinte facultades dedicadas a esta rama del saber, que incluso llevan su nombre, no existe un solo departamento, instituto o escuela especializada en el cultivo intensivo de la filosofía; lo más cercano sería la especialización en "Filosofía y Ciencias Económicas, Sociales y Políticas", que por lo general presta más atención a estas últimas ciencias que a la misma filosofía.

La carencia de centros especializados en filosofía ha repercutido también en la actualización de los textos, planes, programas y más actividades vinculadas a esta área. Los obsoletos textos de filosofía elaborados en Ecuador, al igual que los programas y la misma actividad docente, desconocen los avances que se han dado a nivel mundial. Con justa razón, Carlos Rojas ha señalado que nuestra reflexión filosófica "se halla largamente desfasada de la historia, respecto de los demás campos del saber. La filosofía está todavía en el pasado remoto, ni siquiera alcanzó su pre-historia, sino que está atravesando una de esas temibles glaciaciones" (6).

2.1.4. El escaso y casi nulo desarrollo profesional e institucional, que contrasta con el dinamismo de las sociedades médicas, de arquitectos e ingenieros. Mientras las unas sorprenden por el dinamismo de su presencia social y su acción en el campo de las publicaciones, congresos, sedes sociales e investigación, las corporaciones educativas se caracterizan más bien por la concentración en problemas salariales y de índole política. A lo cual aún habría que añadir el control casi absoluto que desde los años setenta ha venido ejerciendo un solo partido político en la mayoría de las facultades de ciencias de la educación. El control del "partido único", tan propio de la tradición estalinista, ha debilitado la participación y acción pluralista y ha implementado el predominio del dogmatismo y el sectarismo.

2.2. Las condiciones:

2.2.1. Comenzaremos por las actitudes, hábitos, prejuicios y hasta cierto conservadorismo que parece prevalecer en el magisterio en general y en los docentes de filosofía en particular.

Eduardo Rabossi, en el XI Congreso Interamericano de Filosofía, Guadalajara, 1985, señalaba que si "uno analiza la praxis docente en las facultades de filosofía, sobre

todo en Latinoamérica, va a advertir en realidad que lo que prima en las actitudes del profesor medio y del alumno medio en esos ámbitos es un enfoque ecléctico", (...) por el cual se le muestra al estudiante a través de los años una cantidad de tesis, sistemas, autores sin que opere la dimensión veritativa, que queda totalmente oscura y sin solución" (7).

A la actitud y enseñanza ecléctica predominante en nuestro medio, Jorge Gracia añade actitudes como el "personalismo" y "preciosismo", que predominarían igualmente en los docentes latinoamericanos. Por la una actitud se consideraría a la filosofía como una expresión de la personalidad del individuo, como el producto de su meditación interna y el reflejo de su "genialidad" más que como un quehacer profesional y social. Por la segunda actitud, resultado en buena medida de la influencia orteguiana, se preferiría la belleza de la forma y el estilo literario y grandilocuente a la misma verdad y coherencia de las ideas que se presentan.(8)

A estas y otras actitudes aún habría que añadir la resistencia al cambio y actualización. A este respecto valga recordar que el progreso científico y tecnológico contemporáneo, que se manifiesta en la extraordinaria aceleración del ritmo de aumento y renovación de los conocimientos, la investigación, la información y sus aplicaciones, plantea una exigencia cada vez mayor de actualización, que nuestros centros de formación filosófica no logran afrontar. Por el contrario, cada día son mayores los indicios que aporta la investigación empírica y que permiten afirmar que el deterioro de la calidad de la educación va en aumento.

En el área de la filosofía la actualización es aún más compleja y sólo un gran esfuerzo permitirá reflejar de la manera más completa y fiel los adelantos que ella ha logrado alcanzar en las últimas décadas, particularmente en lo que se refiere al análisis y filosofía del lenguaje, lógicas: simbólica, polivalente, proposicional, matemática,... epistemología, hermenéutica, fenomenología,... materias que por regla general nuestros programas de estudio no contemplan. Añádase a esto la carencia de programas de actualización, de difícil ejecución dada la dispersión del magisterio a lo largo y ancho del país y lo costoso de su concentración para cursos o seminarios especializados.

Todas estas actitudes y barreras han conducido a la filosofía en el Ecuador a una acción y radio de influencia muy

reducido y a ser mirada con recelo, como una empresa sui generis, por la mayoría de quienes se dedican a otras ciencias y actividades. En esta perspectiva, nos encontraríamos de cara a un proceso de retroceso, que sitúa a la filosofía no sólo en un pasado remoto sino ante una de esas terribles glaciaciones que no han dejado de faltar en su centenaria trayectoria.

2.2.2. Las condiciones objetivas son tanto o más deprimidas que las actitudes y valores que se pueden descubrir en el ejercicio docente. Factores de índole económica y social que no es el momento para desbrozar: la disminución de las asignaciones del Presupuesto General del Estado para el área de la educación, el deterioro de los sueldos del magisterio, el desfase entre el área rural y la urbana, entre el mundo del trabajo y el de la enseñanza, el analfabetismo o la injusta distribución de recursos y oportunidades educativas, ... configuran un cuadro en el que se destaca no sólo el aumento de los pobres y los indigentes sino también la disminución de su capital educativo y sus posibilidades profesionales, con la correspondiente vulnerabilidad económica y social que tal tipo de procesos conlleva para los estratos populares. Más que un proceso de redistribución de la riqueza educativa estamos asistiendo a un proceso de concentración e iniquidad o al menos de muy poca equidad.(9)

2.3. La metodología: el sistema tradicional de cátedra.(10)

La crítica al sistema tradicional de enseñanza de la filosofía tampoco es asunto de las últimas décadas. Los primeros planteamientos sobre las deficiencias de la principal manifestación del sistema de cátedra: la "clase magistral" —en nuestro medio, práctica docente mal comprendida y reducida a la mera repetición de contenidos narrados o transmitidos de profesor a profesor, sin el apoyo de la investigación y el aporte de la creatividad—, correspondieron al movimiento ilustrado que puso de manifiesto las limitaciones de este tipo de ejercicio docente, especialmente a través de la obra de José Pérez Calama y Eugenio Espejo.

Para Pérez Calama, por ejemplo, se requería transformar tal sistema a través de al menos dos reformas: la una era la revisión del pensum de las carreras que se cultivaban en la universidad y cuyos contenidos juzgaba el Obispo por demás obsoletos dados los desarrollos que había logrado la ciencia, incluso en España; la otra, la renovación del ejercicio docente, reducido a una "clase magistral", que

no merecía el nombre de tal. La pintura que hiciera del mal catedrático, por reducir éste su actividad docente a una "relación de papagayos"; al igual que su revisión de la enseñanza tradicional por recurrir ésta permanentemente a la "memoria sensitiva" en vez del diálogo e interrogatorio no sólo entre maestro y discípulos sino también entre los mismos discípulos marca el primer aporte de trascendencia sobre estos aspectos, a tal grado que el "Apéndice" al Plan de Estudios para la Real Universidad de Quito, impreso en 1791, en la primera imprenta de que dispuso la Audiencia de Quito, la de Raymundo de Salazar, puede ser considerado, sin exageración alguna, como el primer tratado sobre metodología de la enseñanza de que ha dispuesto el país.

Otro gran analista de las deficiencias del sistema tradicional de cátedra fue Simón Rodríguez, quien por 1845, en sus "Consejos de amigo, dados al colegio de Latacunga", señaló en términos similares a los de Pérez Calama, que "Mandar recitar, de memoria, lo que no se entiende, es hacer papagallos, para que por la vida sean charlatanes"; que "Dar gritos y hacer ringorringos no es aprender a leer ni escribir". Rodríguez pedía superar el carácter "testamentario" de la educación vigente, no reduciendo el aprendizaje a un mero saber sobre las propiedades de las cosas, para poder adecuarnos a ellas, fase de observación de los fenómenos, sino más bien avanzando hacia la reflexión e incluso la comparación-meditación de la realidad, fase segunda y tercera respectivamente, del amplio proceso de desarrollo que implica el conocimiento humano.

En tiempos de la revolución liberal tampoco faltaron voces que retomaron la crítica al sistema de cátedra, manifiesto en el deterioro de la "clase magistral" y su reducción al "dictado". Daniel E. Proaño y Fernando Pons, máximos reformadores de la educación de aquel entonces, a propósito del maestro tradicional señalaron: "El magister dixit que mata el libre examen, esclaviza la razón y atropella la inteligencia; que deja sin efecto la observación individual y el esfuerzo propio, ha sido el trinquete en que se ha colocado al niño durante los años de su instrucción (...). Las reglas aprendidas de memoria, aceptadas a ciegas y practicadas a tontas y locas, han constituido el rezo fastidioso de las escuelas y colegios. ¿dónde la razón que examina la validez del precepto? ¿Dónde el por qué y el cómo de la regla?" (11)

A inicios de los años setenta, en toda América Latina soplaron, una vez más, vientos de reforma universitaria en

similar perspectiva. La obra de los pedagogos brasileños: Darcy Ribeiro y Paulo Freire, por ejemplo, alcanzó amplia divulgación. Uno y otro asistieron en la necesidad de hacer desaparecer las "cátedras" y con ellas los "patronazgos" y más bien dar importancia a todas las formas participativas y creadoras dentro de las relaciones educativas. Objetivo básico de su propuesta era desplazar el verticalismo tradicional de los métodos de enseñanza hacia un mayor horizontalismo y participacionismo. Mediante ello se intentaba lograr la inserción creadora, dentro del acto educativo, del educando, sometido generalmente a formas impositivas y pasivas de educación "bancaria", como la denominara Paulo Freire.

Igualmente, Rodolfo Agolia y Arturo Roig, en la Argentina, postularon la necesidad, en palabras suyas: "de implementar una estructura académica para la universidad que permita superar una etapa signada por una enseñanza estancada, meramente acumulativa de conocimientos, al servicio del individualismo utilitario y por una investigación ajena a los problemas nacionales...". Para ello proponían una estructura que permitiera recuperar el "sentido totalizador del conocimiento" y que facilitara los compromisos que todo ciudadano tiene respecto de la "liberación nacional". "Para ello es menester —decían— agrupar las ciencias básicas en "unidades pedagógicas" que abarquen amplios sectores del conocimiento, con unidad conceptual en correspondencia con las diferentes áreas de las actividades sociales y los requerimientos humanos de la comunidad" (12)

En el caso mexicano, trabajos significativos en esta perspectiva fueron los de Iván Illich, expresados especialmente en su obra "La sociedad desescolarizada", en donde también se planteaba la urgente necesidad de socializar las relaciones educativas a través de la superación de la enseñanza tradicional anclada en la escolarización, proceso a través del cual se "termina por confundir el saber con la enseñanza, la educación con la promoción escolar, la competencia con el diploma y la posibilidad de decir algo nuevo o que valga la pena con la fluidez verbal" (13)

Mas si en algo coincidieron estos y otros críticos del sistema de cátedra fue en la descripción del carácter fundamentalmente narrativo, discursivo o disertante de la enseñanza, como también en la denuncia del tipo de relaciones humanas que este sistema establecía. En relación a lo primero, Paulo Freire afirmó que "Existe una especie de enfermedad de la narración. La tónica de la educación es, preponderantemente, ésta, narrar, siempre

narrar, y precisamente la suprema ineptitud de tal sistema educativo provendría de esta narración o disertación que implica un sujeto —el que narra— y objetos pasivos, oyentes —los educandos" (14)

Junto al carácter predominantemente narrativo de la actividad "magistral" también cabe destacar, en segundo lugar, las relaciones de pasividad que supone tal tipo de ejercicio docente. La "clase magistral", por regla general vaciada en nuestro medio de su riqueza, habría terminado por transformar tanto al docente como al discente en elementos pasivos, pues a los unos convierte en "vasijas", en recipientes o depósitos, que sólo les permite ser coleccionistas o fichadores de cosas que les ordenan archivar o "memorizar"; pero igualmente, a los otros, especialmente por la carencia de investigación y desarrollo creativo de los contenidos, en "papagayos" o transmisores repetitivos de mensajes. La "clase magistral", importante metodología de trabajo en otros lares, es así desvirtuada y reducida a la transmisión mecánica de conocimientos, al uso repetitivo de consagrados manuales e incluso al mero "dictado".(15)

Igualmente grave es que mientras más se impone esta pasividad, mayor es la tendencia del alumno y del profesor a adaptarse al mundo en lugar de transformarlo, por una parte; y, por otra, a mirar a los fenómenos de la realidad en forma aislada o atomizada pese a que la vida es un sistema estructurado y funcional, una totalidad de sentido y relaciones. En cuanto a lo primero, uno de los efectos más nocivos de la recepción pasiva de contenidos es que no permite que se desencadene el proceso de "admiración", en el sentido que asignaban los griegos a este estadio de inicio o ruptura del mundo mítico y mágico, paso previo para el desarrollo de la reflexión científica y filosófica.

En relación a lo segundo, las "cátedras" tenderían por su estructura a aislarse unas de otras y a perder su conexión con la problemática social y nacional. Reiteradas han sido las denuncias contra esta organización formalista de los estudios que conlleva a la atomización o parcelación en unidades didácticas cerradas e incommunicables, que además han impedido la labor interdisciplinaria, reduciendo tal posibilidad muy escasos márgenes entre algunas cátedras afines. La desarticulación que implica el viejo sistema de cátedra ha derivado incluso en la subdivisión absurda de cátedras dentro de un mismo campo epistemológico, distinguidas mediante una mera secuencia numérica: Economía I, II, III; Historia de la Filosofía I, II, III;

Economía Política I, II, III; Contabilidad I, II, etc. y tantos otros ejemplos que pueden verse en cualquier "plan de estudios" de cualquier carrera. (16)

La habilidad y destreza del maestro en contar o referir determinado contenido, receptado en forma pasiva y atomizada, ha reforzado, por otra parte, el individualismo y autoritarismo tan propio de las relaciones de carácter vertical que se hacen presentes en el ejercicio docente. La comunicación en el aula quedó así reducida tan sólo a la participación de dos elementos o polos, excluyéndose por ende de ella a otros actores. En otros términos, este tipo de ejercicio docente niega la dialogicidad como esencia de la educación y determina más bien un tipo de relaciones "autoritarias" y "feudales" a las que terminan paulatinamente por adecuarse educador y educando. En esta forma, la falta de participación o ejercicio democrático del poder, manifiesto en nuestro sistema político y administrativo encontraría también en el sistema educativo su respaldo.

Cabe además destacar que el verbalismo dominante en la cátedra también está a la base de la orientación profesionalizante de nuestra universidad, espíritu que hasta la fecha no ha sido alterado sino, más bien, tiende a agravarse. Correctamente se ha señalado las limitaciones del sistema atomístico y feudal que hace girar la estructura docente en torno a campos epistemológicos o cátedras y facultades, como el medio más expedito para seguir fabricando profesionales y sobre todo profesionales "integrados", que no se planteen ni reformas de estructuras o académicas ni menos aún ponen en cuestionamiento la pretendida "seriedad" de los estudios.

Finalmente, a las limitaciones inherentes al modo tradicional de ejercicio de la "docencia" habría que sumar otra serie de defectos muy propios del sistema de "cátedra", que desde el punto de vista del estudio y la investigación no aparecen como menos graves. El alumno, por ejemplo, no logra una real inserción en la cátedra, pues se mantiene externo a ella, como "objeto" de la enseñanza y rara vez como "sujeto" partícipe de la misma. El espíritu de patronazgo siempre consideró inaceptable y aun inconcebible que el alumno participe en la determinación de los contenidos de la enseñanza, en el proceso de evaluación o en la orientación que se ha de dar a dichos contenidos. Igualmente, la relación entre investigación y docencia se ha visto empobrecida, en relación con la necesidad de adaptar métodos y sistemas de descubrimiento, transmisión, asimilación y creación del saber en un medio masificado; motivo por el cual en las leyes universitarias

los legisladores se han visto obligados a señalar con fuerza que todo docente debe ser investigador y todo investigador docente, exigencia que de hecho ha quedado librada a la buena voluntad de cada uno, pero no facilitada por la estructura misma de la "cátedra".

Por todo lo cual, a criterio de estos y otros entendidos, el sistema tradicional de cátedra, de amplia vigencia en la enseñanza de la filosofía, sería el causante, en buena medida, de un sin número de contradicciones y limitaciones (17), por su clara tendencia a sobrevalorar un momento del proceso de enseñanza aprendizaje en desmedro de otros y por establecer un tipo de relaciones que destruye el diálogo que implica indefectiblemente el quehacer docente. En la enseñanza de la filosofía es donde menos se ha logrado cambiar e innovar el viejo "sistema de cátedra", y las críticas que se han formulado a este respecto no por reiterativas y conocidas pueden ser soslayadas.

2.4. Los planes y programas:

En diferentes aspectos del proceso de enseñanza aprendizaje las limitaciones son palmarias: en las metodologías pasivas de enseñanza, en las carencias bibliográficas, en la participación y motivación estudiantil, en la actualización de los docentes, etc. Mas, de todas estas limitaciones, la referente a los planes y programas de filosofía raya incluso en lo anecdótico por su obsolescencia, enciclopedismo, deshistorización, centralización y autoritarismo.

2.4.1. Obsolescencia. En octubre de 1975 el gobierno militar de aquel entonces expidió un nuevo Plan de Estudios para el bachillerato en humanidades, con las tres ya conocidas especializaciones: ciencias sociales, química y biología y físico-matemáticas; en marzo del 77 el gobierno aprobó los nuevos Programas.

Las razones que avalaron el nuevo Pensum, a criterio del Ministro y los asesores, entre otras fueron las siguientes: "Los programas que fueron elaborados a raíz de la Reforma Educativa en 1964, requerían una revisión y actualización imposterizable, si se toma en cuenta que vivimos en un mundo cuyo proceso acelerado obliga, periódicamente, a renovar los contenidos programáticos en todos los niveles de la educación, para estar acorde con los adelantos de la ciencia y la tecnología modernas". (18)

Pero, de la buena intención del aparato central por favorecer la modernización de los planes y programas de filosofía

a los hechos medió una gran distancia. Los programas siguieron anclados más en temáticas del pasado que en las contemporáneas e igualmente son más abundantes los autores clásicos que los modernos. No se mencionan, por ejemplo, los temas que han resultado relevantes en la reflexión contemporánea y sin los cuales no es factible comprender hoy qué es filosofía, cuál es su función y cuáles son sus actuales desarrollos y tendencias. Sin menoscabo de apelar a la tradición filosófica cuando el caso lo amerita, no hay duda de que ella no puede ser reducida a la repetición de añejas fórmulas, pues la filosofía también ha avanzado y mucho en áreas como las nuevas lógicas, la filosofía latinoamericana, la filosofía del lenguaje, la epistemología o escuelas como el neo-marxismo, el dialogismo, la hermenéutica, el estructuralismo, etc. En definitiva, los nuevos programas al inicio mismo de su gestión resultaban ya obsoletos.

La obsolescencia de nuestros programas, reflejo de la desactualización filosófica imperante, en parte se debe a la misma estructura y organización de nuestras facultades de filosofía y ciencias de la educación, que a pesar de su considerable número, más de veinte a lo largo y ancho del país, no han logrado aún crear en su interior institutos especializados en este complejo quehacer, cuyo dominio exige cada vez más personal dedicado en forma exclusiva y permanente a la formación e investigación filosófica.

Dicho de otro modo, el proceso de "normalización" o "institucionalización" de la filosofía, iniciado en algunos países latinoamericanos a mediados de siglo y coronado con relativo éxito en las últimas décadas, en Ecuador no ha logrado carta de ciudadanía y por ende carecemos aún de la infra-estructura filosófica mínima: institutos especializados, información relevante, intercambio de experiencias y materiales, publicaciones, profesionales en filosofía, etc. Por supuesto, el quehacer filosófico no puede ser reducido a las fórmulas institucionales, al estilo universitario de practicar la filosofía, pero tampoco puede ser despreciada tal modalidad a riesgo de continuar la tendencia a la generalidad y el ensayismo, producto a menudo de la improvisación y la falta de formación especializada.

2.4.2. Enciclopedismo. Una prueba más de la obsolescencia de los programas es su marcado enciclopedismo. No se ha visto en las últimas décadas programas de filosofía más amplios que éstos, lastimosamente aún en vigencia.

Raya en lo inaudito, por ejemplo, el programa de historia de la filosofía de cuarto y quinto curso. Desde la primera



unidad: "Definición y Objetivo de la Historia de la Filosofía"; las "Corrientes y Escuelas Filosóficas, como partes estructurales de la Historia de la Filosofía"; los "Factores determinantes de todo sistema filosófico", pasando por los "Factores de toda macro estructura filosófica", "Los dos grandes sistemas del pensamiento filosófico universal: idealismo y materialismo", "La importancia del estudio de la Historia de la Filosofía", y recién estamos al término de la primera unidad, faltándole al alumno de cuarto año todavía recorrer cuatro unidades más, algunas de ellas aún más amplias que esta primera. Para tan largo trayecto el estudiante, según el plan, no dispone más que de dos horas de clase por semana, de las cuales habría que descontar las conocidas interrupciones que caracterizan a nuestro año escolar. (19)

El enciclopedismo ha sido y es un mal endémico de nuestra educación y su reinado se afianza desde hace siglos no sólo en programas como el descrito sino también y esto es lo más grave, en la estructura misma de todo un sistema que alimenta el enciclopedismo desde diferentes flancos: los planes de estudio con un sinnúmero de materias: 16 y 17 materias en quinto y sexto año y hasta 19 en la especialización en ciencias sociales; los "manuales" más que textos escolares; el aparato jurídico y de supervisión con sus exigencias por llenar el programa, ...

Pero, ¿qué mismo es el enciclopedismo y cuál es su talón de aquiles y sus limitaciones?. Para combatir a un enemigo hay que conocerlo tanto en sus defectos y debilidades como en sus recursos y fuerza; conocer al adversario es uno de los primeros requisitos de una buena estrategia.

Según Lucien Goldmann(20), las "enciclopedias" constituyen el camino más expedito para la comprensión de un ideal de conocimiento, representativo de una época, finales del siglo XVIII e inicios del XIX, en que la ilusión racionalista e ilustrada se enseñoreó en muchos países, haciendo que los hombres ambicionaran un conocimiento lo más vasto posible, por una parte; y, por otra, juzgaran que el saber constituye la suma de conocimientos que pueden llegar a ser comunicados a través de informaciones clasificadas en orden alfabético, a fin de llevarlos a la práctica de forma rápida, sencilla y directa.

En el trasfondo de esta concepción del saber subyace una comprensión simplista de las relaciones entre el *conocimiento* y la *praxis* humana, pues bastaría aprehender mentalmente un concepto para dominar una realidad.

Para los ilustrados, la praxis humana tanto en lo que atañe a su acción sobre la naturaleza como a su acción sobre la historia y la sociedad, a través de la acción individual o del accionar simultáneo de individuos que persiguen los mismos fines, se reduce a la aplicación simple y directa de los conocimientos adquiridos; en otros términos, el conocimiento humano sólo determina —relación mono-causal— mas no está en grado alguno determinado por la acción histórica de los hombres.

Por lo anotado, para los ilustrados la praxis humana no fue nunca una actividad creadora en el sentido propio y estricto del término, ni capaz de incidir sobre el contenido del conocimiento y transformar cualitativamente al hombre y a la sociedad, pues ellos no vislumbraron el carácter dialéctico y complejo de las relaciones entre pensamiento y acción.

Mientras predomine una visión tan esquemática o simplista del saber, se continuarán formulando programas en los que la unidad del conocimiento con la praxis, su sentido histórico o su compromiso con la realidad se encubren, se desvanecen o se desconocen consciente o inconscientemente.

El trabajo multi e interdisciplinario que hoy reclama la ciencia y la unidad misma del proceso educativo, unidad que se alcanza a través de la continuidad, secuencia e integración de los diferentes campos y de las distintas materias que hacen una área específica, es obvio que no se puede lograr a través de la atomización del conocimiento que el orden alfabético de las enciclopedias consagra.

Conocido es el carácter desintegrador que se ha venido propiciando al interior de nuestros centros de estudio, incluidas las universidades, forma de trabajo que ha conducido a la parcelación de las facultades, a la apropiación de las cátedras y a la atomización de algunas ciencias, llegando hasta a impulsar el que la investigación científica se convierta en una disciplina autónoma más que en actividad propia y correspondiente a todas y cada una de las asignaturas.

Rehacer la unidad de las materias de filosofía y su vinculación con otras disciplinas, respetando las diferencias de las diversas perspectivas, pero exigiendo al mismo tiempo la debida integración, es otra de las tareas pendientes, ya que el estudiante aprenderá a visualizar el mundo cultural, social e histórico que le rodea, como un conjunto interdependiente, con relaciones e influencias mutuas, cuando

también en las diferentes asignaturas vea reflejada la unidad de la realidad y del saber, tanto en el plano vertical o de profundidad como en el plano horizontal o de complejidad, y esto no se alcanzará sin el trabajo coordinado e interdisciplinario de los docentes en cada una de sus respectivas áreas, reducidas al presente, lastimosamente, a un sinnúmero de asignaturas desperdigadas.

Para el caso de los programas de filosofía vigentes, tocará integrar Introducción a la Filosofía y Teoría del Conocimiento, Lógica y Ética e Historia de la Filosofía en una unidad que refleje la continuidad y la integración de la realidad y del saber filosófico, aspectos descuidados por los actuales programas. La unidad en referencia, deberá además establecer un puente con materias como Historia Universal e Historia del Ecuador, Historia de las Ciencias y de la Cultura, Estudios Sociales y Elementos de Economía y otras más sin las cuales el saber filosófico queda flotando en el aire al perder el contexto del cual surgió y al cual sirvió para justificarlo, consolidarlo o cambiarlo.

2.4.3. Deshistorización. Mas el enciclopedismo no es la única ni la más grave enfermedad de que padecen nuestros programas de estudio, concomitante a él también hay que situar la carencia u "olvido" de la dimensión histórica por un lado; y, por otro, su orientación a un "historicismo" que reduce el devenir a una visión parcial del "progreso" muy propia del siglo XIX y caracterizable por su connotación positivista, su sobrevaloración del pasado e incluso un marcado eurocentrismo, justificador de la dependencia y dominación de unos pueblos sobre el resto del mundo.

Las teorías e ideologías del "progreso" del XIX, según las cuales nuestros pueblos debían ajustarse al proceso seguido por los países "civilizados", recobraron fuerza y se generalizaron en América Latina a mediados de este siglo a través de los reiterados llamados al "desarrollo", cuyo fracaso hoy en día es ya palmario. A nivel curricular, según Gregor Sauerwald, este desarrollismo se expresó mediante pautas que reclamaban, "... renovar, en un mundo de progreso acelerado, los contenidos programáticos para estar acorde con los adelantos de la ciencia y de las tecnologías modernas. (...). Parecería que para no estar a la zaga frente al progreso de Occidente y para remediar los problemas de América Latina, había que apostar a lo que más tarde se llamó la "alianza para el progreso" (21). Una vez más lo adjetivo: el desarrollo científico, se sobreponía a lo sustantivo: la liberación y superación de nuestra realidad.

Pese al núcleo desarrollista de los programas del 78 esto no obsta reconocer a su favor un tímido giro de apertura, al aludir a la vinculación de la historia con la filosofía y viceversa, al menos si se compara ese giro con la situación imperante en los programas del 69, en los cuales en grado casi absoluto se desconoce dicha relación. tal fue el caso de la materia que se denominaba Cuestiones Filosóficas, que aludió a dicha dimensión, a lo largo de toda la historia de la filosofía, tan sólo en dos ocasiones: al inicio del renacimiento y de la etapa contemporánea.

Además, el programa del 78 tiene como uno de sus aciertos, "el considerar que no existen programas de estudio perfectos, inmutables, ni permanentes"; que los programas "pueden y deben mejorarse de acuerdo con las experiencias que se obtengan de su aplicación"... Más aún, al tratar la etapa contemporánea introducen el tratamiento de los "Caracteres Generales de la Filosofía Latinoamericana", unidad quinta; la "Influencia de la Filosofía de Occidente en Latinoamérica", unidad sexta; los "Caracteres Generales de la Filosofía Ecuatoriana", unidad séptima, y "Manifestaciones Filosóficas en el Ecuador", unidad octava(22). Además, estos programas en una que otra unidad señalan la existencia de un marco histórico y cultural, en el cual se habría desarrollado la etapa filosófica correspondiente.

Hechas estas salvedades, la relación entre contexto histórico y texto filosófico vuelve a esfumarse. Por ejemplo, los grandes hechos sociales, económicos o políticos de la etapa escolástica o del pensamiento ilustrado brillan por su ausencia; la revolución industrial, el desarrollo de la ciencia, los nuevos imperios coloniales o las luchas sociales del siglo XIX, circunstancias en que le tocó desenvolverse al pensamiento romántico e idealista, tampoco se mencionan.

La misma etapa del "nacimiento" de la filosofía es enfocada a-históricamente, como un acontecimiento muerto, ubicado en un pasado ya remoto y por ende superado: el de los griegos; pasado sin relación con nuestro presente y las posibilidades de un "re-nacimiento" de la filosofía en nuestro medio, que al igual que en tiempo de los griegos requiere superar su mundo mítico-mágico para construir un presente con mayor densidad filosófica. Lo mismo podría afirmarse del período positivista o del existencialismo o de cualquier otra etapa, en la que los contextos culturales, políticos o del sistema productivo ni siquiera se mencionan.

Podría argumentarse aún más contra el carácter *a-histórico* de los programas de filosofía del 79 y esto es sorprendente incluso en las materias de mayor cuño histórico como son las Historias de la Filosofía de 5to. y 6to. curso, en que predominan los héroes, genios y personajes sobre las corrientes, escuelas y temas de filosofía o las corrientes "fuertes" con menoscabo de las "débiles". Caso inaudito es el programa del 69, que reduce, por ejemplo, el surgimiento del Racionalismo a la genialidad de Descartes, el del Idealismo a Hegel o el del Empirismo a Bacon.

Detrás de esta forma de concebir la historia de la filosofía se esconde una historiografía que plantea el devenir tan sólo como una recolección de hechos, nombres, fechas y significados pretéritos o como una mera repetición del proceso civilizatorio europeo. Actualmente se cuestiona esta forma de quehacer historiográfico y se concede preferencia más bien al presente-futuro como principio de validación histórica, y se supera así la ingenuidad epistemológica de la historiografía tradicional que prescinde del rol relevante del contexto histórico, del investigador y del sujeto social en cuanto protagonistas de la historia.

Tal vez radique en esta deshistorización o en el tratamiento débil de la historia de la filosofía, gran parte de la pérdida del interés por ella de parte de los estudiantes, pues sin el reconocimiento de la dimensión o compromiso de la filosofía con su "tiempo", se torna difícil formular sus propias metas y organizar su acción y objetivos en función de los valores y aspiraciones que la sociedad se propone en cada época, convirtiéndose así su estudio en un quehacer de corte academicista, sin capacidad de respuesta a los retos del ahora.

En este marco resulta impostergable reorientar los programas de filosofía, lo cual implica la voluntad de ponerla al servicio de la construcción del presente, de una sociedad en que tenga vigencia el estado de derecho, con una clara identidad nacional y una marcada gestión democrática o participativa. En la medida en que los programas de filosofía se orienten a resaltar el compromiso de la filosofía con su tiempo, se conformará no sólo un nuevo estilo sino que se pondrá en práctica también un nuevo modelo de quehacer educativo.

Pero además, rescatar la dimensión histórica de la filosofía coadyuvaría a tomar en serio nuestro propio pensamiento y si bien ha prevalecido entre nosotros más bien la actitud de desconocimiento de las formas y desarrollo de nuestra reflexión, a pesar del interés que ofrece en sus principales

momentos, autores y temáticas, es hora ya de que realicemos un giro copernicano, que haga de nosotros mismos, de nuestros anhelos y esperanzas, de nuestros éxitos y limitaciones el centro de nuestro universo reflexivo; tarea ésta que de cumplirse coadyuvará a que también por esta vía accedamos a un grado mayor de autovaloración y autoconciencia, tan necesaria en países como el nuestro en que la penetración y dominación no es sólo asunto económico sino también cultural.

2.4.4. Autoritarismo y centralismo. Otra enfermedad endémica de nuestra programación curricular, que afecta tanto a la asignatura de filosofía como al resto de materias, es la escasa participación o gestión democrática, manifiesta tanto en la fase de elaboración como en la de difusión de los programas y en la de capacitación del personal responsable de su aplicación.

El autoritarismo y centralismo que caracteriza a nuestros aparatos de Estado, se manifiesta en el campo curricular, particularmente en los programas, por ejemplo, en el del 78, a pesar del baño democrático que se trató de darle. La revisión de los programas, se dice expresamente que se consiguió, mediante la colaboración de "programadores educativos, funcionarios de otras dependencias del Ministerio de Educación, asesores considerados como autoridades en diferentes campos del saber, comisiones programadoras compuestas por profesores de educación media y superior y comisiones de consulta organizadas por las direcciones provinciales de educación del país".(23)

Es contrario al espíritu de una dictadura, si bien tal vez no contradictorio, que precisamente ella hable de participación democrática y que avale su afirmación en la presencia de autoridades del Ministerio de Educación: 16 programadores, 14 funcionarios de otras dependencias y cerca de 90 profesores de los más connotados colegios y universidades de todo el país.

Pero sucede que un currículum no es democrático tan sólo por la "calidad" de quienes participan en su elaboración, para luego imponerlo al resto del país, o por las declaraciones que al respecto se formulan, sino ante todo por la real participación que logre generar tanto en los grupos técnicos como en la mayoría de los docentes. Dicho de otro modo, descentralizar en el área curricular supone no sólo permitir que algunos maestros modifiquen, enriquezcan o apliquen determinadas unidades del programa ministerial, de acuerdo a las demandas de su medio, sino

ante todo posibilitar a las entidades educativas el que elaboren sus propios programas y propuestas alternativas a fin de mejorar y tal vez hasta superar a las formuladas por el mismo organismo central.

Esta exigencia de un enfoque curricular participativo-flexible, con múltiples alternativas e instrumentos curriculares, se basa en la necesidad de atender en los programas y más actividades de clase a los requerimientos nacionales, regionales o locales, y además en la necesidad de incrementar el aprendizaje y la calidad de enseñanza al mayor número posible de alumnos. Investigaciones últimas han comprobado la incidencia que tiene en el aprendizaje el *enfoque curricular* que se aplique; se ha detectado, por ejemplo, que un enfoque rígido y verbalista privilegia el aprendizaje de un reducido número de alumnos, por regla general de los estratos sociales y económicos más altos.

Ojalá un día las instituciones educativas dispongan de múltiples alternativas y de una amplia participación en lo referente a la elaboración e implementación de instrumentos curriculares: textos escolares, sistemas de evaluación, metodologías, planes y programas de estudio, y lo que es más importante, los maestros asuman bajo su directo control la decisión y la fundamentación de las opciones curriculares por las cuales se hayan encaminado.

3. LA "PROPUESTA" DE 1984

3.1. Los antecedentes. En Cuenca, del 2 al 5 de julio de 1984, se realizó el *IV Encuentro Nacional de Filosofía* y entre una de sus actividades constó el análisis y revisión de los programas del 79 y la consiguiente propuesta de alternativas. Profesores de Filosofía de la Universidad Católica de Quito, convocados por Hernán Malo, venían laborando desde hacía algunos años la crítica al programa vigente y la propuesta de un nuevo proyecto, cuyas bases programáticas se transcriben a partir de las actas de sus reuniones de trabajo:(24)

a) El objetivo general perseguido con la elaboración de un nuevo programa es el de proporcionar al estudiante una Introducción general a la Filosofía, pero desde las perspectivas y desarrollos de la filosofía en América Latina y el Ecuador.

b) La naturaleza enciclopédica de los anteriores programas hace necesario abordar temas, autores y corrientes fundamentales en forma sucinta y actualizada, reducir los

aspectos bibliográficos y biográficos y sobre todo adjuntar los textos o fuentes filosóficas mismas, a fin de facilitar el acceso de los estudiantes a la lectura directa de la filosofía.

c) El carácter desintegrado o atomizado de las materias correspondientes a los diferentes cursos y a fin de que el estudiante encuentre secuencia y unidad a lo largo de sus años de estudio, hace necesario iniciar con una Introducción a la Filosofía y al Conocimiento Científico y concluir con una cátedra que enfoque los principales problemas filosóficos actuales; razón por la cual se recomienda reestructurar el plan vigente: lógica, ética, historias de la filosofía y problemas del mundo contemporáneo.

d) A la estructura poco flexible de la programación nacional cabe oponer una programación opcional e insistir más bien en la necesidad de que las instituciones educativas, particularmente las facultades de filosofía, formulen alternativas y entrenen a los maestros en las nuevas propuestas.

e) Dada la carencia de textos y manuales a partir de los presupuestos someramente descritos, se recomendaba proceder a la elaboración de un manual básico, a partir de la propuesta elaborada por el equipo.

A la presentación de los nuevos programas se recomendaba adjuntar las orientaciones o pautas que habían presidido su formulación. Una enumeración de las bases programáticas que animaban la propuesta formuló el prof. Arturo Roig a partir del documento elaborado por la Comisión de Historia de las Ideas, en 1974, en Morelia-México:

1. Partir de una concepción de la idea entendida como un elemento significativo que integra una estructura más amplia, con todas las connotaciones de este último término (económicas, políticas, demográficas, etc.), dando cabida además a las ideas en sus diversas manifestaciones: filosofemas, vivencias, ideologías, concepciones del mundo, etc.

2. Aplicar un tratamiento dialéctico a la historia de la filosofía, subrayando principalmente dos aspectos: la conveniencia de encararla desde nuestro presente y la necesidad de señalar a la vez los condicionamientos sociales y el poder transformador de la filosofía.

3. Abordar la filosofía no sólo desde la perspectiva académica sino abriéndose a la incorporación de las ideo-

logías y en particular las de los grandes movimientos de liberación e integración latinoamericana frente a las ideologías de dominación.

4. Encarar la filosofía no sólo a partir de campos epistemológicos (lógica, ética, metafísica,...), sino de problemas concretos latinoamericanos y las respuestas dadas a cada uno de ellos desde aquellos campos.

5. Tratar todo el desarrollo de la filosofía desde la historia de las ideas latinoamericanas, a partir del supuesto de la unidad del proceso histórico latinoamericano e ir más allá de una historia de tipo nacional y avanzar hacia un desarrollo más amplio de regiones continentales, sin olvidar el supuesto señalado antes.

6. Recabar en lo posible la función de las influencias en relación con los procesos históricos propios, y dar preferencia a la historia de la filosofía entendida como historia de la conciencia social latinoamericana.

Bajo las pautas señaladas se elaboró, luego de varios meses de trabajo, el ante-proyecto presentado a discusión general en Cuenca, el mismo que fue perfeccionado posteriormente y finalmente aprobado con carácter experimental por el entonces Subsecretario de Educación, Carlos Paladines, en agosto de 1984. Con el arribo al gobierno del Ing. León Febres Cordero se suspendió su divulgación y en la práctica se declaró a la referida propuesta insubsistente, pese a lo cual logró ser presentada ante el XI Congreso Interamericano de Filosofía y ser editada en la Rev. de Filosofía "Prometeo", Nro. 4, 1985, de la Universidad de Guadalajara-México, y posteriormente en la Rev. de Historia de las Ideas de la Universidad Católica de Quito, Nro. 7, 1986, habiéndose además logrado su aplicación en uno que otro colegio de la Capital.

3.2. La crítica al programa del 84.-

Básicamente de dos frentes provinieron las críticas: por una parte, del Director de la Escuela de Filosofía y Ciencias Socio-Económicas de la Universidad Central; y, por otra, del investigador Prof. Gregor Sauerwald.

El primer frente encontró una doble falencia en los programas del 84, la una de procedimiento y la otra de orientación filosófica. En cuanto a lo primero, por desconocimiento del proceso seguido en su formulación, textualmente se dice: "...una programación de tanta importancia no se puede hacer en forma apresurada, requiere

un concienzudo análisis y estudio; por lo tanto, es inconveniente que el Gobierno actual, faltándole pocos días para entregar el poder trate de poner en vigencia Programas de Filosofía elaborados en un día y medio. (25)

En relación a la orientación de los programas del 84 la observación es tan subjetiva como la anterior, al señalar que "... éste (programa) es de contenido neopositivista-historicista; plantea como base de estudio que todo lo que sabemos del mundo es obra de las ciencias empíricas concretas, por ello los contenidos programáticos, con un historicismo aparente, se refieren a un análisis lógico del lenguaje y de los postulados de la ciencia. Es anti-materialista, porque se nota claramente que su estudio se reduce a contenidos sensoriales, vivenciales, estados de conciencia; se olvida de estudiar a la filosofía como doctrina del mundo en su relación materia-conciencia; no toma en cuenta el estudio de las leyes más generales del movimiento y el desarrollo de todo el mundo material y espiritual". (26)

El segundo frente de crítica, el proveniente de las observaciones formuladas por el Prof. Sauerwald, señala: "en sus pautas introductorias insisten los autores de los Programas de Filosofía (1984) y entre ellos Carlos Paladines, en la necesidad de vincular la filosofía con la sociedad, el pensamiento filosófico con la estructura social, económica y política,.... Pero estos lineamientos no les sirven a aquellos autores para situar de manera sistemática la filosofía y su historia en América Latina, sino para mezclar o mejor dicho: para injertar lo latinoamericano a lo occidental, cuya estructura histórica se mantiene (...) Este intento no nos parece ni congruente ni radical en su planteamiento desde América Latina" (27). En otros términos, el Prof. Sauerwald planteaba un reto: superar la mera adaptación o mezcla de la filosofía europea con la latinoamericana, mediante la elaboración de una Historia de la Filosofía asumida desde América Latina, pensada desde estos lares, sin pretensiones de exclusividad, pero como contribución a una Historia Universal de la Filosofía, que ya no es factible imaginar sino dentro de la pluralidad de las respectivas historias de la filosofía que el mundo contemporáneo presenta.

El Prof. Sauerwald además llamó la atención sobre el hecho de que "si bien es verdad que (en los programas) se pretende valorar y preservar las culturas autóctonas, a fin de lograr la integración nacional, nos deja con aquella sospecha de que no se aspira al pluralismo que, a su vez, supone cierto descentralismo político-educativo,

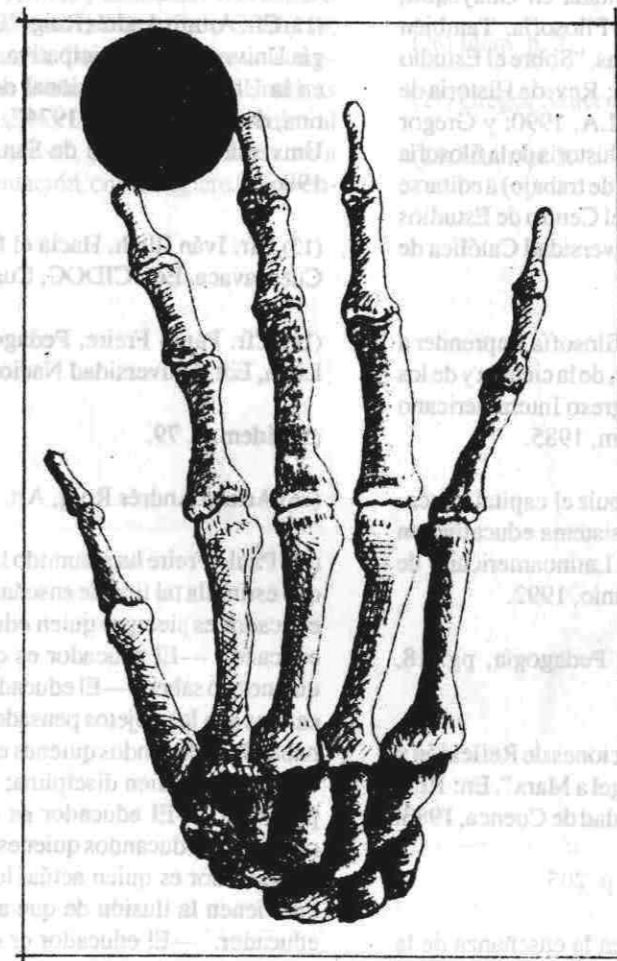
que no se refleja en ningún lado de este plan curricular. No hay, por ejemplo, un índice en los correspondientes programas de que exista un interés en los estudios de lengua y culturas quechuas, la representatividad de las Naciones o Pueblos Indios,..." (28).

4. AUTO-CRITICA Y CONCLUSION

Al igual que los programas de años anteriores, los del 84 pecan por la escasa participación de los docentes de filosofía en las fases de elaboración, divulgación y aplicación, aspecto éste recurrente en la programación curricular ecuatoriana, y uno de cuyos efectos es que muy poco

personal está capacitado para poner en práctica lo ofrecido como alternativa.

Este desfase entre las "loables y buenas intenciones" y la praxis educativa, entre lo que prevén los programas y lo que se hace en las aulas, descansa en condiciones objetivas y subjetivas que nuestro "reformismo verbal" no logra cambiar. Este desajuste entre la teoría y la realidad, entre el "deber ser" y el "ser", si bien para su corrección depende del empeño puesto por el hombre para trazar su propio destino, descansa también en condiciones materiales mínimas, cuya reforma no se ve factible en un futuro inmediato, lo cual nos obliga a prever para el Ecuador una fase de glaciación en el desarrollo de la filosofía en los próximos años.



NOTAS

(1) "La filosofía siempre entierra a sus funebros", Etienne Gilson.

(2) **Bibliografía:** IX Congreso Interamericano de Filosofía, Caracas 1977. Vol. 1, tema 1, dedicado a "La enseñanza de la filosofía en América Latina"; el ecuatoriano Manuel Agustín Aguirre expuso una ponencia sobre "La Filosofía de los Planes". También puede consultarse el XI Congreso Interamericano realizado en Guadalajara cuyos trabajos fueron publicados en *Filosofía del Lenguaje, de la ciencia, y de los derechos humanos y problemas de su enseñanza*, Edt. Unam, 1985. Del autor consultar: "Los programas de filosofía del bachillerato", En: *Rev. de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador*, p. 185, Año XV, Nro. 47, agosto 1987. Quito-Ecuador; este análisis fue ampliado en la ponencia sustentada en Guayaquil, Nov. 1987, V Congreso Nacional de Filosofía. También puede consultarse: Abelardo Villegas, "Sobre el Estudio de la Filosofía Latinoamericana", En: *Rev. de Historia de las Ideas*, Nro. 10, pp. 207-ss. CELA, 1990; y Gregor Sauerwald, "Reforma curricular: una historia de la filosofía desde América Latina", (documento de trabajo) a editarse en la *Rev. de Historia de las Ideas*, del Centro de Estudios Latinoamericanos, CELA, de la Universidad Católica de Quito, Nro. 11, 1992.

(3) Cfr. Eduardo Rabossi, "Enseñar filosofía y aprender a filosofar", En: *Filosofía del lenguaje, de la ciencia y de los derechos humanos*, p. 201, XI Congreso Interamericano de Filosofía, Guadalajara, Edt. Unam, 1985.

(4) Cfr. mi ensayo: "Cómo redistribuir el capital educativo?: debate sobre la equidad del sistema educativo en los años noventa", Quito, Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales, ILDIS, Junio, 1992.

(5) Cfr. Jean Piaget, *Psicología y Pedagogía*, pg. 18, México, Edt. Ariel, 1980.

(6) Carlos Rojas Reyes, "Determinaciones de Reflexión y Determinaciones Concretas: de Hegel a Marx", En: *Rev. Pucara*, Nro. 7, p. 132. Edt. Universidad de Cuenca, 1983.

(7) Cfr. Eduardo Rabossi, *Art. Cit.*, p. 205.

(8) Cfr. Jorge Gracia, "Problemas en la enseñanza de la filosofía en Ibero-América", En: *Filosofía del Lenguaje*,

de la ciencia, y de los derechos humanos,... p. 219.

(9) Puede consultarse mi trabajo sobre "Cómo redistribuir el capital educativo?..."

(10) Cfr. mi trabajo sobre "El sistema de cátedra y el sistema de áreas: repercusiones y alternativas". En: *La universidad ecuatoriana: realidad y perspectivas*. Quito, Fundación de Estudios Sociales, FESO, 1991.

(11) Cfr. mi trabajo sobre "La educación en el Ecuador: de García Moreno a Eloy Alfaro", En: *Viajeros, científicos y maestros. Misiones alemanas en el Ecuador*, pg. 56, Quito, Edt. Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural, 1989.

(12) Cfr. Arturo Andrés Roig, "Un experimento de Pedagogía Universitaria participativa: la reforma de los estudios en la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza-Argentina, de los años 1973-1974", Conferencia dictada en la Universidad Nacional de San Luis, Argentina, Agosto, 1986.

(13) Cfr. Iván Illich, *Hacia el fin de la era escolar*, pg. 2, Cuernavaca, Edt. CIDOC, Cuaderno Nro. 65, 1971.

(14) Cfr. Paulo Freire, *Pedagogía del Oprimido*, p. 75, Lima, Edt. Universidad Nacional de San Marcos, 1971.

(15) *Idem*, p. 79.

(16) Arturo Andrés Roig, *Art. Cit.*, p. 20.

(17) Paulo Freire ha resumido las principales limitaciones que estimula tal tipo de enseñanza en las siguientes: —El educador es siempre quien educa; el educando, el que es educado. —El educador es quien sabe; los educandos quienes no saben. —El educador es quien piensa; los educandos son los objetos pensados. —El educador es quien habla; los educandos quienes escuchan dócilmente. —El educador es quien disciplina; los educandos los indisciplinados. —El educador es quien opta y prescribe su opción; los educandos quienes siguen la prescripción. —El educador es quien actúa, los educandos son aquellos que tienen la ilusión de que actúan, en la actuación del educador. —El educador es quien escoge el contenido programático, los educandos a quienes jamás se escucha,

se acomodan a él. —El educador identifica la autoridad del saber con su autoridad funcional, la que opone antagonicamente a la libertad de los educandos. Son éstos quienes deben adaptarse a las determinaciones de aquél. —Finalmente, el educador es el sujeto del proceso; los educandos, meros objetos. *Op. Cit.* p. 78.

(18) Ministerio de Educación y Cultura, *Planes y Programas para el Bachillerato en Humanidades*, p. 5, Quito, 1978.

(19) El prof. Gregor Sauerwald ha calculado la inviabilidad de este enciclopedismo: "Un vistazo sobre la cantidad de los contenidos de la Primera Unidad de Filosofía (4to. curso), (...) y la comparación con el número de las horas disponibles per annum nos da una relación de más de 70 puntos formales y materiales a tratar, es decir, 70 contenidos en aproximadamente la misma cantidad de clases-hora, lo que significaría: una hora, quiere decir 45 minutos, dedicados a Corrientes y Escuelas Filosóficas o División radical y marxista de la Filosofía o Confucio, etc., así cada clase de filosofía. Dudamos de que unas muchachas de 15 años puedan avalar y digerir problemáticas tan difíciles y lejanas de su horizonte personal y cultural y, en este proceso "digestivo", participar y lanzarse a investigación y experimentación, como sugiere la Presen-

tación de los Programas de Filosofía". *Art. Cit.* p. 4.

(20) Cfr. Lucien Goldmann, *La ilustración y la sociedad actual*, pp. 12-99, Caracas, Monte Avila Edts., 1968.

(21) Gregor Sauerwald, *Art. Cit.*, pp. 7 y 8.

(22) Cfr. *Planes y Programas para el Bachillerato*,... pp. 92-93.

(23) *Idem*, p. 5.

(24) Asistieron a las reuniones de trabajo presididas por Hernán Malo: Rodolfo Agoglia, Emilio Cerezo, Samuel Guerra, Carlos Paladines, Nelson Reascos, Arturo Roig, entre otros.

(25) Cfr. Informe del Lcdo. Napoleón H. Lara, Director de la Escuela de Filosofía y Ciencias Socio-Económicas, al Dr. Galo Cantos Oviedo, Decano de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Quito, 1984.

(26) *Idem*, p. 2.

(27) Gregor Sauerwald, *Art. Cit.* p. 7 y 8.

(28) *Idem*, p. 3.

cia meridiana o larvadamente, en la ideología mestiza.

La ontología del mestizaje, el "ser" del mestizo, es el "devenir" de su "identidad a" o "hacia"; es el "ser en trance de" volverse blanco; es el "estar" temporal o efímeramente como tal, como mestizo, hasta "volverse" blanco; consiste en "parecerse" lo más posible a lo blanco; de la "potencia" al "acto", el mestizo deja su "ser transitorio" por la búsqueda de un "ser blanco permanente". Aquella conflictividad ontológica partió desde los propios criollos (españoles nacidos en América), hasta los mestizos actuales.

La ética del mestizaje se correlaciona en sus propias normas y valores (axiología) con los elementos de su ontología; la tendencia al "atraso" mestizo, a los actos sociales; la impuntualidad, el descanso exagerado, la actitud verbalista algo "plantilla" y el propio estereotipo del "Chulla Romero y Flores" (de Jorge Ycaza) (6), mejor representan las características y los efectos éticos mestizos en un análisis objetivo, no peyorativo, sino realista del mestizo promedio. "Sacarle la vuelta" (como se dice en la costa ecuatoriana) al interlocutor, engañarle y "engatusarlo" con habilidad y viveza "criolla" son términos y acciones que están en el diccionario mestizo; por otro lado, valores morales muy singulares del mestizaje son la solidaridad y colectividad, a la vez que la sensibilidad especial en su afecto y emoción; aquellos valores en parte pueden haberse generado de la propia cosecha indígena, en donde el comunitarismo es esencial. En América mestiza, la capacidad de expresión afectiva y colectiva —no individual— es la constante; ello debe entenderse empero como un estereotipo no aplicable universalmente al mestizo arquetipo. El latinoamericano mestizo instruido, se sabe más "sensitivo" y vulnerable a la emoción que lo que él lo encuentra en los comportamientos anglosajones y escandinavos por ejemplo.

La lógica mestiza, sigue una racionalidad antiindígena, pro-europea, a pesar de que en la contemporaneidad, lo pro-europeo ha mutado en mucho hacia lo pro-norteamericano; el mestizo es ambivalente y esquizoide, xenofílico (aunque paradójicamente, por celos y envidia de lo blanco, es también de cuño xenofóbico).

BAJO EL PRISMA DE LAS CIENCIAS

Tomemos tan sólo unos ejemplos: la medicina mestiza es profílica: la combinación europea y americana dio a luz síndromes culturales fecundos: v.g.: el montubio mana-

bita, ideó creencias y mitos médicos como aquel del "calzoneado" (o hechizo de amor femenino)(7); el mestizo oreense y lojano mentalizó el "chuchaque", o enfermedad de la vergüenza(8) (no debe leerse "chuchaqui"); el oreense y guayaco inventó la creencia del "Chalaco-Brujo" (pez mítico y fantasmagórico)(9); todo ello contrasta con aquellos síndromes shamánicos indígenas puros, como el "arco iris", el "susto o espanto" y con aquellos que vinieron de España con las Tres Carabelas, y sus maletas mentales, tales como el "mal-ojo", mito médico, más bien de orígenes árabes y europeos(10).

Es la lingüística quizás la ciencia en donde más se pone de manifiesto la presencia mestiza: las hibridaciones castellano-quichuas, o castellano-cañaris por ejemplo son vivas y fecundas: dícese "huairapico" [del quichua "huaira", viento, y del español "pico", zona oral animal] (para referirse al "plantilla" y al "hablador" por ejemplo), términos que potencian el énfasis de la lengua blanca o indígena separadamente(11), ejemplo aquí deliberadamente traído, porque en gran medida su contenido, con carga censurante, es atribuido a los mestizos no serios y verborreicos.

EN EL MUNDO DEL ARTE

Hay mucha más presencia mestiza, en especial en la música y las artes plásticas; v.g.: el *pasillo* es el símbolo actual mestizo musical ecuatoriano, lo que antes quizás fue con más presencia el *sanjuanito* (mientras el *yarabí*, constituye el símbolo indio); *la cueca*, *la samba*, *el joropo*, *el chachachá*, *la salsa*, *el merengue*, son formas mestizas de arte musical y de la danza latinoamericana. Luis Alberto Sánchez(12) en el Perú, ha profundizado con mucha intuición en estas raíces del mestizaje y del folklore americano. El *jazz*, no puede ser mejor ejemplo de mestizaje cultural artístico entre la fuente africana y caribeña, cuyo asiento territorial fuera la ciudad norteamericana de vieja influencia francesa: Nueva Orleans(13).

LA VIDA COTIDIANA MESTIZA

Es muy amplia y abigarrada; en la recreación colectiva, el licor destilado de caña de azúcar, el aguardiente o si las materias primas varían, el tequila, dependiendo de las geografías, es el clásico licor mestizo, mientras la chicha de jora o el pulque, es el típico licor indígena; en los últimos tiempos, la chicha ha vuelto a revalorizarse, con esencias no sólo hedonistas, sino simbólicas, como elemento de identidad indígena; curiosamente en zonas

como en el Valle de Yunguilla, en el Azuay, se toma el "mapanagua" o "chinguero", pues se trata de un trago híbrido: contiene guarapo (chicha-fermento en cero grados) de caña y aguardiente destilado de caña, lo cual quizás ejemplariza en la cotidianidad costumbrista, la asociación indígena-mestiza. La conversación larga, las sobremesas prolongadas, y en veces el chisme y el rumor, son quizás más mestizos que blancos o indios —dicho ello sin ánimo de prejuicio, estigmatización o generalización comparativa—. Hay formas de recreación deportiva muy mestiza, como la "pelota nacional" o el "volibol" (aunque originalmente de influencia blanca, contienen reglas y técnicas, diferentes y originales). Sin duda que los hábitos y tendencias a las largas conversaciones de los mestizos, tienen sus raíces en la psicología colectiva española. La psicología del mestizo es discursiva, analítica, sin mayor habilidad para la síntesis, lo cual sí es patrimonio de otros grupos culturales tales como el anglosajón; los indígenas por ejemplo, son mucho más prácticos que los mestizos americanos.

VIEJOS Y NUEVOS APORTES DEL MESTIZAJE

Lo indio, lo blanco y lo negro, constituyen obviamente los aportes históricos del mestizaje americano. Con relación a los componentes indio y negro, su presencia aunque tremendamente expoliada, en las esencias o en los accidentes, en lo fundamental o en los matices, de la abigarrada América, otorga un perfil tal a su mapa, que sin ellos, sin la *raza-cobre* y sin la *raza-ébano*, es hablar de un continente sin alma; su importantísima influencia debe imperativamente quedar para un trabajo independiente, lo que no se inscribe en los objetivos del presente trabajo. Con referencia al componente blanco, además de lo español —lo cual también amerita para la América Hispana en especial, un análisis autónomo— hay que citar el aporte portugués en Brasil, cuya realidad en la postcolonia fue esencialmente diferente, pues el rey de Portugal, Pedro, viviendo en Brasil, concede la independencia a los criollos, sin luchas cruentas. Otros aportes culturales antiguos en América del norte y en el Caribe, son la vertiente francesa en Nueva Francia, desde Québec en el río San Lorenzo hasta Nueva Orleans, y, en Martinique y Guadalupe en el Caribe (la influencia francesa en el Ecuador en su etapa republicana, fue tan notoria que García Moreno fue acusado de estimular un protectorado francés para el país). Para completar el espectro, no haremos sino citar, la influencia británica de total importancia para Norteamérica y parte del Caribe, así como la discreta presencia holandesa en el Caribe (así como también curiosamente

en el primitivo Nueva York), influencia discreta en territorialidad, aunque muy sagaz e incisiva en el comercio. Está demás decir que mestizaje no se dio en Norteamérica, sino exterminio de las razas y culturas propias. (Fenómeno que para los racistas blancos, ha sido considerado como la real causa del desarrollo del norte).

Los nuevos aportes del mestizaje, son amplios y dispersos; citemos por ejemplo la savia asiática, china o japonesa, en especial en el Perú y en parte en la costa ecuatoriana. Es necesario no relegar a la amnesia que en Canadá y Estados Unidos, sangre, sudor y lágrimas costaron a los migrantes asiáticos, colaborar en la construcción de los ferrocarriles transoceánicos; la vertiente árabe es muy especial en Guayaquil; la población mal llamada "turca", convergió en la psicología mercantil colectiva afín del guayaco porteño, fusionándose bien, al menos en este valor común; no olvidemos que los libaneses son herederos de los antiguos mercaderes fenicios del Asia Menor, quienes fueron astutos navegantes y comerciantes. Para curiosa coincidencia no olvidemos tampoco que los aproximados 800 años de presencia árabe-morisca en España terminó justamente en 1492⁽¹⁴⁾, cuando Granada y su rey Muhammad XII, "Boabdil", resultaron derrotados por Fernando El Católico, pues la capitulación postrera ocurrió el dos de Enero del año del "descubrimiento de América para Europa" —o lo que es mejor decir, "el descubrimiento de Europa para América"— (para decirlo con sorna). [Y para hablar de una nueva coincidencia, precisamente en 1492, Antonio de Nebrija, el Secretario de la Reina, publicó la primera Gramática española o castellana, como presagiando con este hecho, que la lengua de Castilla, debía embarcarse, allende los mares por conquistar]. Es imprescindible señalar, la importante migración de europeos, y en particular de italianos hacia La Argentina y Uruguay, tanto que entre 1880 y 1910, se calcula que alrededor de un millón de inmigrantes llegaron en particular a La Argentina, un número casi igual al que en ese entonces poblaba el territorio nacional; las hibridaciones del italiano y del español, dieron origen entre los porteños de Buenos Aires, a una suerte de nueva expresión lingüística combinada, que se dio en llamar el "lombardo". Nuevas corrientes y colectivos migratorios, constituyen por ejemplo los menonitas en el Gran Chaco Paraguayo; se trata de una secta protestante holandesa, cuyos miembros, discípulos del reformador Menno Simonsz, emigraron a Sud-América y viven actualmente en sus colonias, con costumbres más bien endogámicas, sin practicas hasta el momento al menos, el mestizaje con indígenas u otros grupos paraguayos. Los menonitas par-

ticiparon en la guerra del Gran Chaco y paulatinamente son mejor aceptados por la macrocomunidad paraguaya. Discretas corrientes migratorias judías a la vez que nazis ingresaron sobre todo en Bolivia, Chile, Argentina, Brasil, Uruguay y Paraguay. Todo ello hace de América Latina una suerte de "melting pot" de razas, culturas, pueblos y lenguas. Por supuesto que para el mestizo estereotipo la influencia "nueva" en América, es motivo de justificado orgullo, lo que no ocurre con la "vieja" raíz estigmatizada de lo indio o de lo negro.

LA IDENTIDAD MESTIZA

¿Podrá en lo futuro el mestizo acuñar una identidad propia? El mestizaje tendrá presencia solamente cuando su cultura aprecie y respete sus raíces. La macrocultura norteamericana en la práctica, extinguió sus raíces indígenas en particular la raíz de sus indios "piel rojas", los japoneses están a un triz de extinguir a los "ainú" como raza y cultura y los ecuatorianos a los "tsáchilas o colorados", pues "záparos" y "tetetes" en su amazonía, son hoy, culturas extintas. El último indio "ona" puro, se murió en Chile aproximadamente hace diez años.



Ojalá en lo futuro, la autoapreciación de lo mestizo sea tan cotizada, como el "pan mestizo" para jugar con un ejemplo del arte culinario folk.

Un curioso mito de los indios "dakota" de Norteamérica, señala que Dios horneó tres figuras humanas en barro; la primera la sacó muy pronto del fuego, cuya "cara pálida" sería el origen de la raza blanca; ante la segunda, Dios estuvo muy atento y lo sacó justo a tiempo, siendo el origen de la raza caoba y canela de los indios americanos; embelezado con su belleza, Dios dejó sobrecocinar a la tercera figurilla, siendo ella el origen de la raza negra. Sin caer en etnocentrismos y racismos, el mito es válido para estimular el orgullo de la raza y la cultura; una lucha semejante, también debe ser la del mestizo, por su dignidad y orgullo sincretistas; reconocer si tenemos de "inga" o de "mandinga", es esencial, si el mestizo, el mulato o el zambo, liberen su candidez y reasuman sus orígenes. Eloy Alfaro —ventajosamente— fue negro, por vertiente materna, lo que no debe olvidarse.

LA UTOPIA MESTIZA

Se sabe que la exogamia y la reproducción intercultural, desde el punto de vista eugenésico, previene enfermedades, evita taras y recrea los genes; al menos en la zoología, está claro que animales cruzados entre la misma camada, deteriora su biología.

El mestizaje utópico será esperanzante cuando la potenciación y energía consciente y deliberada de sus raíces, oferte sus frutos.

El carbón, el salitre y el azufre, solos, no poseen sino sus cualidades propias e independientes, pero juntos y en ciertas condiciones químicas, son extremadamente sensibles a la fricción o al calor, obteniéndose de ellos, la pólvora, viejo descubrimiento de los chinos; el oxígeno y el hidrógeno separados, no son igual a su sutil combinación, obteniéndose el agua; el mestizo utópico podrá aplicar con reservas y obvias distancias, estos ejemplos de la química, para su propia *mesticidad*; el mestizo no podrá lograr su utopía si no respeta previamente su medio, tercio o cuarto de raíz; ¡he ahí el castigo y venganza en la "raza vencida"! pues no habrá utopía mestiza mientras el mestizo esté aculturado, transculturado o alienado en uno o varios de sus componentes constitutivos.

"Cuarterón" y otros términos lesivos dichos o escritos con carga estigmática para los mestizos, deben ser refuncionalizados para sí mismos, así como v.g. el "sombrero de lana grande y pesado" y el "cutu-calzón" saraguros, siendo inicialmente el primero, prenda de vestir española, no indígena, pues ellos usaban plumas de ave en sus cabezas, y el segundo un elemento europeo, pantalón corto obligado a ser usado como efecto de humillación española para con el indígena, ahora se han refuncionalizado como símbolos de identidad cultural indígena apropiada.

Mientras el mestizo quiera ser una expresión maquillada, o intente ser interlocutor o alto parlante de la cultura blanca, tampoco cumplirá su utopía mestiza; cuando deje de ser "cultura sánduche", sólo allí, la utopía andina no será patrimonio de lo sólo indígena sino con autoconciencia, patrimonio de lo mestizo. Sin embargo, el mestizo auténtico tampoco deberá desconocer su raíz blanca, así como el mulato con autoconciencia de tal, tampoco prescindirá de su parcial origen blanco. La utopía mestiza se inscribirá en una respuesta *diferente* de sus raíces, pues podrá quizás en lo futuro, ser *otra* cultura, diversa de sus cimientos, pero, sin prescindir de sus fuentes. Si no existe

autoconciencia de un ser colectivo distinto, no existe quizás una cultura. ¡He ahí un asunto para el debate! ¿constituye hoy, la mesticidad, una cultura como tal?

No creo que el "pan blanco" sea mejor que el "pan mestizo"; tampoco al revés; tal vez el "pan blanco" va mejor con dulce o carne, quizás el "pan mestizo" se conjugue mejor con chocolate, así como el sincretico "pan costra" podrá saber mejor con queso. Valga la analogía de la vida cotidiana para enfatizar, que no hay culturas superiores; las habrá más o menos desarrolladas en tal o cual campo, pero jamás superiores. Max Weber se equivocó al pensar que los nórdicos protestantes tenían culturas superiores a los mediterráneos católicos. Aceptar su "espíritu del protestantismo" es peligroso; de ello al racismo, hay medio paso; de ello al mostacho genocida de Hitler, sólo dista el orgullo ignorante o la alienación descastada".

Varios grupos indígenas de América ante los excesos de la cultura blanca han levantado la bandera del "cuarto mundismo", lo que significa una suerte de racismo "al revés", basado en el desprecio de lo indio hacia lo blanco, aceptando la superioridad indígena; los KKK antinegros de Norteamérica y otros grupos blancos racistas dieron origen a conductas *contestatarias* idénticas, pero con el otro signo, actitudes, si bien no justificadas, sí explicables.

El problema palestino, que clama ante los judíos presencia y territorio, sirve traerlo al tapete del análisis en este momento; los palestino que vivieron varios siglos en el actual Israel, se parecen en algo a la situación mestiza americana, pues habiendo vivido en América primero los indígenas, los mestizos los desplazaron lentamente en estos 500 años, ¿cómo apreciaríamos que los judíos tengan más derecho sobre Israel, que los palestinos, por ser los judíos los primeros pobladores de aquella territorialidad, mientras bajo el criterio de una doble moral, los mestizos creemos tener más derecho que los indios en su América cuna?

El mestizaje en Latinoamérica tendrá presencia significativa, sólo si el mestizo asume no sólo su "extracción", sino su "conciencia" y "posición" de su propia cultura (para utilizar categorías marxistas aplicadas originalmente a la "clase social" no a la "etnia"), mas nunca, en cuanto sea remedo falsificante de esencias alteradas.

Indígenas brillantes fueron: Benito Juárez y Eugenio de Santa Cruz y Espejo (a pesar de que sus nombres castella-

nos extravíen su real origen). Negros brillantes de América fueron Louis Armstrong y Nicolás Guillén; mulatos extraordinarios hubo, como Alfaro-Delgado, y, criollos brillantes también, a pesar de fonéticas extranjeras en algunos de sus nombres, como Bernardo O'Higgins y tantos mestizos—los más de la América Híbrida— como Emiliano Zapata y José Martí. Claro está que el color de la piel, no otorga de por sí la ética social y política en favor de un latinoamericanismo auténtico; piénsese por ejemplo que el dictador haitiano Duvalier, uno de los genocidas más depredadores de nuestra América, fue de raza negra y el dictador nicaragüense Somoza fue un tristemente célebre mestizo. Varios indígenas han sido *cooptados* por patrones occidentales, en franca traición a su causa.

El mestizo Rubén Darío, "con nuestra boca indígena semiespañola" (como diría textualmente) hace precisamente cien años, le recitó a Colón, en el papel de poeta una carta dolida, al conmemorarse cuatro centurias de su desembarco en lo que sería América; en su carta, dijo pesimista:

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- (1) Aguiló, Federico: El Hombre del Chimborazo. Ed. Abya-Yala, Quito, 1987.
- (2) Ares Queija, Berta: Los Corazas. Ritual Andino de Otavalo. Ed. Abya-Yala, Quito, 1988.
- (3) González, Susana: El Pase del Niño. Ed. Universidad de Cuenca, 1981.
- (4) Taviani, Paulo Emilio: Los Diarios del Gran Descubrimiento. Ed. Banco Central del Ecuador. Guayaquil, 1987.
- (5) Boff, Leonardo: Carta de Despedida. Punto de Vista: Semanario del Centro de Estudios y Difusión Social. 20 de julio. No. 528, Quito, 1992.
- (6) Ycaza, Jorge: El Chulla Romero y Flores. Ed. Clásicos Ariel. No. 37. Guayaquil-Quito. s.a.
- (7) Dalmau, Francisco: Magia y Psicoterapia. Universidad de Guayaquil, 1985.
- (8) Vega-D., Gustavo: Enfermedad y Vergüenza. El Chucaque. En: La Práctica Médica Tradicional. Tomo 2. Ed. Idicsa. Universidad de Cuenca, 1988.

"Desgraciado Almirante!, Tu pobre América, tu india virgen y hermosa de sangre cálida, la perla de tus sueños, es una histórica de convulsivos nervios y frente pálida".

También a Colón, le censuró así"

"Ojalá hubieran sido los hombres blancos como los Atahualpa y Moctezumas!"

Pero además, en favor de los mestizos del futuro, a Cristóforo Colombo, le presagió optimista:

"Cuando en vientres de América cayó semilla de la raza de hierro que fue de España, mezcló su fuerza heroica la gran Castilla con la fuerza del indio de la montaña".

- ¿Podrá el mestizaje reavivar su memoria histórica?
- ¿Podrá el mestizaje evitar la amnesia descastada de su abigarrado pasado?
- ¡He ahí el reto de la utopía mestiza!

- (9) Quezada, Alberto: La picadura del Chalaco Brujo. En: La Práctica Médica Tradicional. Tomo 2. Ed. Idicsa. Universidad de Cuenca, 1988.
- (10) Vega-D., Gustavo: El Mal Ojo: El miedo a las fuerzas del mal. Persistencias andinas de la Demonología. En: La Práctica Médica Tradicional. Tomo 2. Ed. Idicsa. Universidad de Cuenca, 1988.
- (11) Vega-D., Gustavo: Lenguaje, Cosmovisión y Salud Enfermedad Mental. Tesis: Master en Antropología. Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Universidad del Azuay, 1992.
- (12) Sánchez, Luis Alberto: Vida y Pasión de la Cultura en América. Ed. Ercilla. Biblioteca América. Santiago de Chile, 1936.
- (13) Poling, James: Equire's World of Jazz. Ed. Equire. New York, 1962.
- (14) Ruiz Domenec, José Enrique: El Islam en España. La Reconquista Española. Historia del Mundo: Ed. Salvat. Tomo 5, Barcelona, 1971.

RAZON Y EMPIRIA, UNA RELACION INACABADA

Catalina León Pesántez

El ideal de construir una racionalidad que dé cuenta y exprese todos los intereses del hombre, a sabiendas que éstos están divididos, ha sido una vieja aspiración del ser humano. No es nuevo el que muchos teóricos y filósofos a lo largo de la historia del pensamiento hayan expresado esta meta en un "deber ser" como síntesis del interés de la razón y de la empiria.

El "deber ser" es un núcleo ético, por ello puede o no ser aceptado por la comunidad humana, puede o no tener eficacia en la política y por lo tanto en la historia. Su carácter ético-racional lo vuelve complejo el momento que pretende concretarse, porque la vía para adquirir objetividad puede seguir caminos como el de la persuasión, o la fuerza, en unos casos, en otros puede quedar a nivel de historia de las ideas.

En un caso u otro, los caminos por los que transita el "deber ser" nos lleva a preguntarnos si la sola exactitud racional como síntesis de la multiplicidad de intereses empíricos ¿será suficiente para la convivencia humana?, o ¿el dominio político por la fuerza es el que puede sustituir la irracionalidad de intereses, por un "deber ser" al que todos aspiramos? ¿Es el cratos o es el ethos el que se impone en la regulación y legitimación de las instituciones que rigen la vida social? Estas preguntas son una constante en la historia de la filosofía política y constituyen el tema de preocupación de nuestra comunicación.

Construir una racionalidad en donde se funden el ser y el deber-ser, la razón y el interés, el saber y el hacer, el

conocer y el actuar ha sido la tarea que muchos filósofos se han propuesto. Platón, Maquiavelo, Hobbes, Rousseau, Kant, Marx, expresan este gran intento.

Platón, en el finalismo expuesto en su filosofía política, expresa esta problemática, en la medida en que la comunidad no es más que la concreción mundana de una verdad ultramundana. Parte de un esquema ideal, óptimo, verdadero, al que la realidad tiene que adecuarse.

Su propuesta sufre una evolución progresiva desde la República, al Político y a Las Leyes. En la República construye el paradigma del Estado óptimo-racional, justo y verdadero. En el Político se plantea la posibilidad de concretar el Estado ideal, de objetivarlo a través de un carácter institucional. El terreno en el que se mueve en Las Leyes es el del Estado posible. Hay un traslado del Estado ideal al Estado posible, de lo justo y verdadero, hacia la apropiación del ámbito de "lo mejor que existe".

La escisión entre lo óptimo-verdadero y lo posible, no es otra cosa que la disolución entre verdad y empiria, lo que pone en entredicho la unificación de la multiplicidad de intereses, y nos plantea la sospecha de la imposibilidad de racionalizar la ciudad política. "La ciudad política no parece racionalizable, la ciudad racional no parece politizable" (1).

Platón regresa al espíritu inicial de la República, de ahí que su teoría haya sido calificada de "sofocracia".

El esquema de Platón contiene elementos de carácter utópico y moral. Utópicos porque piensa que su "ideal" es de este mundo; y morales porque cree que lo mundano y terrenal tienden hacia una utopía, sabiendo que el mundo de lo humano es esencialmente un mundo lleno de intereses.

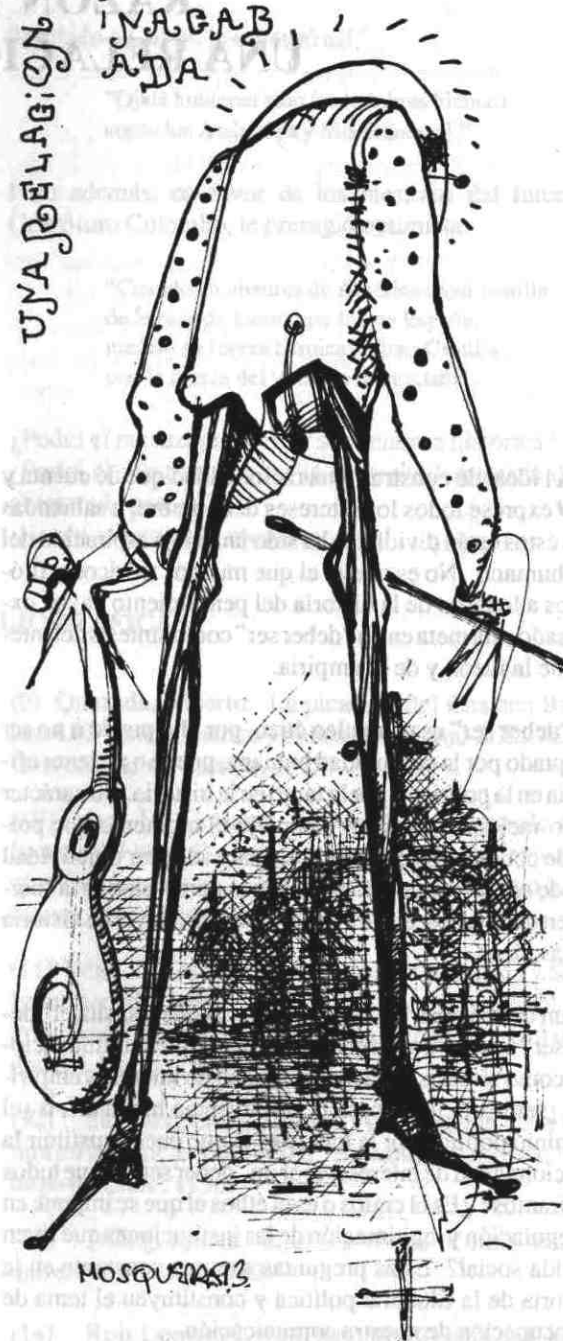
El problema planteado por Platón no se circunscribe sólo al mundo antiguo, sus repercusiones están presentes en el medioevo y en el período moderno. En la Ciudad de Dios (De Civitate Dei) de Agustín, por ejemplo, el Logos no es una estructura inteligible del mundo, sino la autoafirmación de la divinidad.

La perspectiva de Tomás de Aquino fue la de conciliar razón y fe, tarea que le fue difícil porque pretendió deducir de la supremacía de la fe, la legitimación de la razón; sin embargo, su esfuerzo no fue del todo inútil porque la razón vio la posibilidad de un escape hacia su proceso de terrenalización.

Maquiavelo lanza la polémica contra la filosofía especulativa planteando la razón como instrumento al servicio de los intereses de la ciudad terrena. Su objetivo es abolir la escisión entre razón y realidad, entre filosofía y existencia. Tras este intento y como fundamento está la emancipación de la política respecto de la teología y de la moral, y la asunción de ésta como fin en sí, rompiendo el dualismo platónico, y ubicándolo en el ámbito de lo mundano, ateniéndose por lo tanto a analizar su mecanismo técnico, de ahí que su proyecto haya sido calificado de "tecnicismo político".

La razón independizada de la teología recorre el mundo y su proceso de laicización continúa hasta cuando esa razón, desde sí misma elabora los principios que van a organizar la convivencia humana. Maquiavelo, Hobbes, Locke construyeron este camino. Kant representa el punto culminante de este proceso, al fundamentar, a partir de la Razón, las condiciones de posibilidad, no sólo del conocimiento, sino de una legislación universal a priori de la vida político-jurídica.

En Kant encontramos nuevamente el intento de unir razón y empiria, a través de concebir a la primera como la condición necesaria para que se dé la segunda. En esta perspectiva, el modelo kantiano pretende, deducir la realidad del esquema prefijado por la Razón; lo podemos ver cuando define al Estado: "Un Estado (*civitas*) es la reunión de un número mayor o menor de hombres bajo leyes de derecho.



En cuanto estas leyes, como leyes *a priori*, son necesarias, es decir, derivan espontáneamente en general (y no por vía de disposición legislativa) de la noción del derecho exterior, la forma del Estado es la del Estado en general, es decir el Estado *en Idea*, como debe ser según los principios de derecho puro. Esta idea sirve de regla (*norma*) a cada reunión efectiva en república (por consiguiente a lo interior) (2).

El dualismo en Kant se presenta entre la República nouménica y la República fenoménica; la primera determina tanto a la sociedad política como a la civil, puesto que se trata de la "norma eterna": "... y la comunidad que se adecúa -pensada por conceptos puros de la razón- se denomina un ideal platónico (respublica noumenon), que no es una hueca quimera, sino la eterna norma de cualquier constitución civil en general y del alejamiento de toda guerra". (3)

La sociedad es un modo de la "razón" humana, un "deber", es una construcción que se edifica abstrayendo las condiciones empíricas. En esta perspectiva, ¿cómo la "norma eterna" logra plasmarse en la vida real, o cómo logra eficiencia histórica? ¿Su legitimación habrá de darse por la fuerza o por la persuasión?

Platón en el Político nos planteó el problema de cómo calificar a alguien que impone por la fuerza, lo mejor, y no vacila en justificar tal imposición por identificarla con lo justo y verdadero, y porque en él hay una dependencia de lo político-moral al "ideal", pero Kant ¿podrá seguir este camino a sabiendas de que la razón y la esfera de lo político se han independizado de la teología y de la moral?

Kant no duda en decirnos que las leyes deben regirse por la "norma eterna" y estructurarse "tal como si éstas pudiesen haber nacido de la voluntad reunida de todo un pueblo (...), como si hubiera estado de acuerdo con una voluntad tal". (4)

La ciudad política se fundamenta en la imposición de la ley: "... si el súbdito que investiga hoy este último origen quisiese resistir a la autoridad existente, debería ser castigado con toda razón, expulsado o desterrado (...). Una ley que es tan santa (inviolable) que aun es un crimen en la práctica ponerla en duda, (...), es concebida de tal suerte que no debe ser mirada como procedente de los hombres, sino de algún legislador muy grande, muy íntegro y muy santo..." (5)

El convivir humano no sólo se estructura en función a la ley, sino se legitima a partir de la moral: "... cuando estamos en cierta relación moral con las cosas del mundo, tenemos que obedecer, en todos los casos, a la ley moral; y el deber añade además: hay que actuar con todas las fuerzas para que exista semejante relación (la de un mundo adecuado al fin ético supremo)..." (6)

Con esto Kant ha operado una exclusión del consenso entre los asociados y una inclusión de la moral como norma política para legitimar la eficiencia de la fuerza de la ley, sacrificando el ideal de universalización del convivir humano, y quedando irresuelto el afán de unir el ideal de razón con los intereses de la ciudad terrena, reeditando más bien, la utopía platónica-agustiniana de pretender llevar la república fenoménica a la república nouménica.

Este planteamiento lo va a flexibilizar en sus escritos posteriores, en La Religión dentro de los límites de la mera razón, en el prólogo a La disputa de las Facultades (1798) en donde atacó a los excesos del despotismo.

La universalización y generalización de la norma no resolvió el viejo problema de la unidad entre razón y empiria, pero la razón siguió presentándose como el ejercicio de su autodesarrollo, por eso no le fue difícil unir desde sí misma lógica e historia, a tal punto que tuvo sentido decir que, "todo lo racional es real y todo lo real es racional".

El fruto de este proceso fue una idealización de la historia, una reducción de los hechos a una fenomenología de la Razón. Marx, por el contrario, pretendió una historización de la idea, o una historia no ideal, por lo tanto una historia económica, social y política.

El pensamiento filosófico de Marx no es ajeno a la pretensión de racionalidad del mundo, unificando todos los intereses de los hombres en un proyecto histórico en donde se funden Razón y Revolución. Pero, el camino recorrido es diferente. Si Hegel se pregunta cuál es la estructura racional del mundo y cómo la conciencia llega a expresarla, Marx se preguntará qué es lo irracional en el mundo y cómo la praxis humana puede superarlo y transformarlo.

Estos presupuestos lo condujeron a un nuevo planteamiento sobre las ciencias sociales y la historia, creando un nuevo modelo gnoseológico, en donde la praxis histórica de los hombres es su principio articulador.

Hoy, las perspectivas de las ciencias sociales, al parecer siguen planteándose la posibilidad de retomar y analizar la estructuración del mundo, y aquí está el conflicto por la complejidad teórico-política que suscita el debate en las actuales condiciones históricas, las mismas que muestran la incapacidad del proyecto ilustrado de conquistar su "deber ser": libertad, igualdad, fraternidad para todos; así como también se ha revelado que el proyecto iniciado por Marx de resolver el ideal de universalidad y genericidad en donde el reino de la libertad y el reino de la necesidad ejerciten y expandan todas sus posibilidades, se ha quedado trunco y se ha detenido en ciertos espacios de la historia y en determinados momentos de la misma.

El proceso de racionalización del mundo, hoy, sufre un proceso de desencantamiento, es un "desencanto del desencanto", porque el pensamiento moderno ha mostrado ser paradójico: junto a los logros de la razón ha creado la sinrazón.

Las ciencias triunfan y el progreso del hombre se reafirma en ello; la razón nos ha concedido lo que nos prometió: desafío y poder sobre la naturaleza, y ha creado también su lado oscuro, el dominio irracional; y al mismo tiempo, la sensibilidad humana se cuestiona, objeta y se rebela, critica y pregunta por la opción de la vida en momentos en donde supuestamente lo real ha llegado a ser racional y lo racional, real.

La filosofía y la política no pueden limitarse a la dolorosa oposición entre lo ideal y lo real, porque basta con lanzar una ligerísima mirada a las condiciones de colonialidad en que está sumida América Latina para darse cuenta de la vaciedad de la proclama de unidad entre lo real y lo racional, por ello es preciso continuar la reflexión sobre nuestras posibles opciones y sobre los fundamentos desde los que podemos ejercer estas opciones.

La pretensión de racionalizar el mundo en un todo en donde se funden los intereses de la razón y la empiria no puede prescindir de una antropología filosófica, en donde se evidencie la problemática del sujeto constitutivo de la relación ser-deber ser, y ciertamente que llegar a este punto como lo hacen los movimientos filosóficos de hoy, es estar ante un complejo de situaciones, en donde el sujeto está desorientado; o como diría Nietzsche, que a partir de Copérnico, "el hombre rueda del centro hacia la X" (7); o a la manera heideggeriana, al Ser hay que entenderlo no como fundamento, sino como "dirección" en la que el ser-ahí y el ente están encaminados a una perma-

nente dislocación, encontrándose privados de todo centro.

Todo parece conducir a un profundo aislamiento o quizá a un abandono de la noción de sujeto y de la historia ligada a la metafísica tradicional que ha modelado un sujeto "responsable", un sujeto "fundante", un sujeto "conciliado" cuyo producto es una visión metafísica del mundo.

El ocaso no es sólo del sujeto y de la noción de historia de la tradición humanística y de la metafísica tradicional, también lo es de conceptos como el de "totalidad", "ser", "verdad", cuyo colapso nos enfrenta a la reflexión desde múltiples ángulos interpretativos.

En lo presente, el horizonte hermenéutico en donde se modela el sujeto no es el subjectum cartesiano, ni la constitución trascendental de la razón kantiana, ni la autoconciencia hegeliana, ni la universalidad y genericidad de lo humano planteado por el marxismo, sino un proyecto histórico-finito que expresa la sustitución del ser como eternidad y tranquilidad, por la del ser como devenir que se desliza en nacimiento y muerte, en los límites de una época, de un lenguaje, de una sociedad, de una nación, de una etnia.

El horizonte en donde los objetos se hacen visibles y las experiencias individuales se hacen posibles no responde a una estructura de la razón pura, sino a un horizonte históricamente "situado" y "calificado".

El proceso de desconstitución del sujeto de la tradición humanística y de la metafísica occidental es innegable, y ha sido expuesto no sólo por ciertas filosofías modernas, sino también postmodernas, por ello es necesario plantearse las condiciones de posibilidad de una nueva filosofía de la conciencia que no parta de un sujeto trascendental que recorre del "en sí" al "para sí", en cuya trayectoria incluye las múltiples diversidades del ser para convertirse en un sujeto portante de la conciencia universal, sino que tome como punto de partida al "ser-así" (8), que no es otra cosa que una determinada "situación", o un horizonte históricamente calificado.

La relación razón empiria, ser-deber ser, o el intento de racionalizar el mundo, no pasa exclusivamente por los absolutos trascendentales, aunque haya que remitirse necesariamente a ellos, sino por la ubicación de los sujetos en una situación determinada, esto es, como particulares que producen específicas formas de ser. Este entendimiento

permite el paso del ser en sí y del para sí, al "ser así", y la comprensión de las modalidades singulares del ser social.

Su constitución está en el proceso de objetivación que realiza en la naturaleza y en la sociedad, a través de la praxis, entendida como proyecto teleológico, porque la apropiación de la realidad lleva consigo una finalidad, la misma que no la concebimos en términos absolutos, como un fin predeterminado, inevitable y necesario, sino como un horizonte de sentido cuya relación modela o constituye la conciencia.

La dialéctica entre realidad y finalidad provoca el surgimiento de la conciencia, que podría funcionar como instrumento crítico y como mediación entre el proceso de producción del hombre y la naturaleza.

Es en la perspectiva de la relación realidad-finalidad en donde se van constituyendo e interrelacionando los particulares, tanto en su forma objetiva como subjetiva; en esta dinámica se influyen y adquieren su específica imagen del mundo.

Cada particular ni en su constitución, ni en su conciencia se construye a la manera de una mónada, sino que la imagen del mundo de cada particular se constituye como "un 'holismo local' o como una percepción global, no sumatoria, de la parte del mundo a la cual accede el sujeto social o individual. Esto es, percibimos desde nuestra situación un fragmento de la realidad, pero no lo hacemos integrando imágenes segmentarias, sino que la construimos como una unidad -aunque analíticamente distinguimos sus componentes-" (9).

Su especificidad no implica que cada particular se agota en sí mismo y en su situación, sino que en su proceso de constitución siempre están mediados por fines.

Si la problemática del sujeto está expuesta en el contexto de la noción de particularidad, es necesario también, que los fines sean vistos en este mismo horizonte, es decir, en relación a la praxis cotidiana de los individuos, única forma de territorializarlos, de hacerlos accesibles a los hombres, de lo contrario, éstos seguirán ubicados en el más allá, y no harán más que alimentar la irracionalidad de la resignación fatalista.

La relación entre realidad y finalidad posibilita la creación de un núcleo axiológico articulador de alternativas ideológicas críticas, cuyo centro no sea el dogma como mo-

nopolio de la verdad, sino tenga como eje la problematización, y la resistencia a los valores absolutos de la dominación.

La crisis del sujeto es un problema planteado al hombre en el mundo de la postmodernidad, pero no es exclusivo de estas sociedades, ya que sus características se han definido en relación con el mantenimiento de la dominación en nuestros países, de ahí que la reflexión sobre el sujeto en nuestra realidad tenga sus específicas formas de ser. La noción de crisis es una realidad que atraviesa la vida diaria, por ello la importancia de ubicar su análisis en sociedades como la nuestra.

Al decir de muchos críticos es imprescindible ubicar el debate sobre el sujeto en nuestras formaciones sociales, lugar que no puede ser otro que el de la colonización de la diversidad de formas de expresión de nuestra vida, ya que las hemos ido construyendo en relación a lo Otro, y no a partir de sí mismo.

Situar el debate en América Latina es analizar las repercusiones que tiene la modernidad y postmodernidad en nuestra sociedad, y sobre todo aclarar el estatuto de neocolonialidad y postcolonialidad sobre el que se levantan los países industrializados, y a la vez plantear el proceso de construcción de nuestro ser como proceso no cerrado, como el que hoy, una nueva metafísica quiere imprimir a la historia.

La construcción de nuestra mismidad pasa por el afianzamiento y consolidación del Nosotros como particular, única forma de expresión de nuestras propias posibilidades frente a lo Otro, y por la afirmación de lo posible como lo realizable.

El discurso filosófico de América Latina deberá superar la trágica oposición entre lo ideal y lo real para centrarse en el análisis de las condiciones de posibilidad del "ser-así" en la perspectiva de construcción de su propio futuro, que por el horizonte que le rodea es amplio, porque todavía no se ha agotado en los límites de la llamada "democracia liberal", sino que está abierta a posibilidades realizables.

Al "ser-así" lo entendemos como una categoría que si bien no resuelve la relación entre razón y empiria, al menos, permite continuar el diálogo entre razón y empiria, porque la concebimos como la expresión y el referente axiológico de lo realizable.

NOTAS

- (1) Cerroni, U., **La libertad de los modernos**, Ed. Martínez Roca, S.A., Barcelona, 1973, p. 145.
- (2) Kant, **Principios Metafísicos del Derecho**, Ed. Amicalee, Buenos Aires, 1943, p. 147.
- (3) Immanuel Kant, **Filosofía de la Historia**, Ed. Nova, Buenos Aires, 1958, p. 192.
- (4) *Ibidem*, p. 158.
- (5) Kant, **Principios Metafísicos del Derecho**, Op. Cit., p. 155.

- (6) Kant, **Filosofía de la Historia**, Op. Cit., p. 136.
- (7) Retomado por Gianni Vattimo, en: **Más allá del Sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica**. Ed. Paidós Ibérico, S.A., Barcelona, 1989, p. 50.
- (8) Categoría que la estamos tratando en términos operativos, tomada de la Ontología de Nicolai Hartmann.
- (9) Rojas, C., "Fin de las filosofías de la conciencia y emergencia de la intersubjetividad de la acción comunicativa", p. 2

FILOSOFIA CRISTIANA EN LA POSTMODERNIDAD

Julio Terán Dutari, SJ

INTRODUCCION

En este VI Encuentro Ecuatoriano de Filosofía he querido retomar el antiguo tema de la Filosofía Cristiana, por pensar que suscita interés en la nueva situación cultural del mundo, dentro de la cual se halla—en busca de sí misma—nuestra América Latina. Es esta cambiada situación de la cultura la que ha permitido a la Iglesia hablar de "nueva evangelización", con particular vigor en la reciente IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo. Como testigo de aquel acontecimiento y basándome en los trabajos de la Conferencia (incluido el Discurso Inaugural del Sumo Pontífice), voy a ofrecer este aporte sobre Filosofía Cristiana, situado en nuestro momento histórico.

Presentaré primero una problemática, que atañe por igual a la filosofía y al cristianismo: la de la crisis de la razón en esta época que se viene llamando postmoderna, con especial referencia a Latinoamérica. Después, en la segunda parte, mostraré la oportunidad, allí mismo contenida, para que una filosofía cristiana, siendo auténtica filosofía, aplique a la razón ese liberador programa de "nueva evangelización" y de verdadera "inculturación", que comprende también la "promoción humana", pues tales han sido los titulares mayores de la Conferencia.

1. PROBLEMATICA DE LA FILOSOFIA EN LA CRISIS DE LA MODERNIDAD

1.1. El fracaso de la razón emancipada.-

Así como la modernidad se ha definido por el predominio universal de la razón autónoma, así entendemos ahora su crisis (también en los documentos de Santo Domingo) como una crisis de esta misma razón; y entendemos desde allí la situación cultural que se está generalizando en el planeta y suele denominarse postmodernidad, la cual coincide en gran parte con lo que desde Puebla y hasta Santo Domingo inclusive se llama en lenguaje eclesialístico la "cultura adveniente"(1).

La razón en la edad moderna se concibe —con todo derecho y en el fondo por impulso de la evangelización cristiana— como razón autónoma; pero esta su autonomía, en las circunstancias polémicas propias de toda la edad moderna, fue reconocida y proclamada de manera beligerante. Esto tiene que ver incluso con el descubrimiento, la colonización y la configuración cultural del nuevo mundo, hechos tan polémicamente evocados en estos días del Quinto Centenario. Así, la razón llega a consolidarse y pretende cada vez más realizarse como *emancipación*. Y esto, en dos sentidos, que van muy vinculados: a) la razón se emancipa de su raíz religiosa y moral (concretamente, ya que está colocada en el contexto occidental-europeo, se emancipa de la fe cristiana y se emancipa de cualquier respecto constitutivo a Dios, en un radical secularismo); y con eso, b) se emancipa de las

hondas raíces sociales y, en general, culturales de los pueblos, de ese suelo nutricio gracias al cual subsiste: *se absolutiza* así en su emancipación completa. Y puede hacerlo en fuerza del prestigio que le adquieren los deslumbrantes logros a que llega en la línea del desarrollo científico tecnológico, que la hacen aparecer como el poder universal capaz de conducir la historia con un progresivo desarrollo del hombre, en libertad política, hacia una cada vez mayor riqueza material, que promete traer la felicidad cumplida en que se igualen todas las sociedades.

Se crea así la "civilización" más abundante y sutilmente desarrollada de que se tenga memoria: instrumentos perfectísimos del dominio del hombre sobre toda la naturaleza, incluida la suya propia, pero no precisamente una "cultura" de los más altos valores, como realización plena y feliz de los pueblos y las personas.

Por eso, "al final de la edad moderna"², la razón emancipada ha llegado a sufrir cuestionamientos ante los frustrados anhelos vitales de los pueblos y las personas. *Ha entrado definitivamente en crisis* (3). Varios aportes recientes analizan con rigor filosófico los diversos caminos de esta crisis⁽⁴⁾. Yo no pretendo ahora ofrecer siquiera un escueto resumen de esa "crisis de la razón"⁽⁵⁾. En el espíritu de los documentos de Santo Domingo recojo más bien algunas conclusiones: la razón de la modernidad fracasa por no traer la paz prometida; trae más bien la inminente amenaza de autodestrucción, que por su parte esta razón misma achaca a los sistemas políticos antagónicos, sin reconocer las causas morales profundas; fracasa por no conseguir el bienestar material para toda la humanidad, lo cual atribuye a un estallido de aumento poblacional en los países pobres, sin atender a los problemas de justicia subyacentes; fracasa en propiciar vida más plena y feliz, por haber engendrado el consumismo hedonista, la anticultura de la muerte, la destrucción del medio ambiente, la institucionalización del egoísmo embustero, rapaz, violento y criminal. Mientras tanto, no pocas veces, en nombre de esta misma razón, se sigue acusando solapadamente al cristianismo de oscurantista, de opresor de las libertades y de usurpador de los ámbitos públicos; bajo el secularismo de la razón "se llega a presentar la fe como si fuera una amenaza a la libertad y autonomía del hombre" (DI 11).

El reconocer esta crisis y este fracaso de la razón emancipada y absolutista es elemento sustancial de la llamada

postmodernidad, aunque ese reconocimiento de fracaso se haga en modos muy diversos, desde varios horizontes de conocimiento, tal vez incluso divergentes.

Las consecuencias de esta crisis de la razón moderna se extienden en primer lugar a *la esfera fundamental de la verdad y al modo de situarse ante ella dentro de la nueva situación comunicativa* de la humanidad. En efecto, hay una situación nueva de intercomunicación universal, que se ha expresado como la de una "aldea global" o la de una "ecumene cultural". Esta situación de universalismo, posibilitada por las modernas comunicaciones en su reciente versión generalizada, es también fruto de la modernidad y característica de la era postmoderna —por cierto un fruto y una característica muy apreciables. Esta valoración positiva debe considerarse no sólo bajo la perspectiva de "civilización" sino también de auténtica "cultura" que, en cuanto tal, nos plantea la dimensión ética⁽⁶⁾. Pero, en cambio, para la razón postmoderna, desengañada de su pretensión absolutista y más bien intimidada por el desencanto social así producido, este universalismo del discurso comunicativo no hace sino poner de manifiesto que en el trasfondo planetario actual existe un pluralismo inmenso, irreconciliable y casi caótico de opiniones y opciones, una mera coexistencia de posiciones subjetivas, no ya únicamente de los sujetos individuales dentro de conjuntos concebidos democráticamente, sino coexistencia incluso de subjetividades culturales en lucha de intereses.

La razón postmoderna se refugia entonces en el *relativismo subjetivista* —como dijo Juan Pablo II en Santo Domingo con análisis retomado por la Conferencia (DI 21)—, una situación donde "se tiende a basar los valores sobre todo en consensos sociales subjetivos que, no raramente, llevan a posiciones contrarias incluso a la misma ética natural". Esto "ha eliminado valores religiosos fundamentales y ha introducido concepciones engañosas"; "ha ofuscado la dimensión de lo trascendente, avocando a muchas personas hacia el indiferentismo religioso, también en América Latina". Se trata de un indiferentismo que corroe incluso lo racional sustituyendo lo inteligible de la razón teórica y práctica por lo pragmático del interés subjetivo en lucha contra otros intereses, por lo cual en definitiva la irracionalidad es amenaza consustancial de esta era postmoderna, como lo vemos en todos los campos de la cultura⁽⁷⁾.

1.2. Añoranza postmoderna de humanismo y trascendencia.-

América Latina, aunque tiene una realidad cultural propia, también analizada por el Documento de Santo Domingo⁽⁸⁾, está profundamente marcada por la cultura occidental en cuanto cultura moderna, cuya memoria, conciencia y proyecto se presentan siempre en nuestro predominante estilo de vida común. Así aparece la postmodernidad como resultado del fracaso de la pretensión reduccionista inherente a la razón moderna, el cual lleva a cuestionar algunos logros de la modernidad y la confianza de ésta en el progreso indefinido, aunque la misma Iglesia también reconozca sus valores. Entre estos valores de la postmodernidad se menciona expresamente el ser un "espacio abierto a la trascendencia". Lo que esto pueda significar parece explicarse cuando se habla del reto de la nueva cultura urbana, con sus valores, expresiones y estructuras características, con su movilidad, con su espacio abierto y al mismo tiempo diversificado, en el que predominan las relaciones funcionales.

Existe, pues, en la situación postmoderna esta nueva apertura, que se produce por la misma falla de la razón emancipada en su reduccionismo y su estilo cerrado. Aquí se perfila una oportunidad para que la razón vuelva a su verdadera trascendencia, que la lleva a Dios por los caminos históricos de la cultura, pero al mismo tiempo la vuelve a dirigir hacia el hombre y su promoción auténtica en un genuino "humanismo", pues la razón ha experimentado, dice el Papa, cuando —al amparo de ciertas ideologías— se niega la verdad sobre Dios, también se niega la verdad sobre el hombre y "se hace imposible construir una sociedad de rostro humano" (DI 11).

Esta *sed de Dios y de humanismo* se manifiesta en América Latina por el resurgir de la religiosidad popular, que el Papa califica de "antídoto", por cierto refiriéndose a las sectas que, si bien pretenden llenar el vacío religioso, difunden el irracionalismo tan propio de la postmodernidad. El avance de estas sectas y otros movimientos semejantes pone de relieve la falta de formación, de sentido crítico, de principios sólidos, para orientar el fuerte sentido religioso y de Dios que siempre ha existido y ahora parece acrecentarse más (DI 12). La auténtica religiosidad, lejos de ser irracional como la pintaba la razón emancipada, se ofrece ahora como el antídoto más valedero contra la irracionalidad.

En definitiva, pues, es la "cultura del pueblo", suelo de la religiosidad popular, la que sustenta estas nuevas as-

piraciones y da pie a la esperanza de un resurgir de racionalidad desde el sustrato cristiano, ya que "en América Latina el don de la fe ha penetrado en lo más hondo de sus gentes, conformando en estos quinientos años el alma cristiana de sus instituciones". La Iglesia, impregnando esta cultura del pueblo, "ha sabido situar el mensaje evangélico en la base de su pensar, en sus principios fundamentales de vida, en sus criterios de juicio, en sus normas de acción" (DI 24). Profundas convicciones de los Pastores de la Iglesia que invitan a verificarlas y comprobarlas hoy día en su operatividad.

1.3. Problemática de la Filosofía en la Iglesia.-

Se ha señalado con todo lo anterior una crisis de la filosofía misma, cuestionada por la postmodernidad, entre el fracaso de la razón emancipada y las añoranzas de pensamiento profundo, aún no del todo encauzadas racionalmente. Ahora bien, al hablar de filosofía cristiana debemos completar el panorama de la crisis con la situación que existe en la Iglesia Católica: la Iglesia en América Latina reconoce que tiene *escasa presencia en el campo del pensamiento filosófico* y antropológico-social⁽⁹⁾. Por lo demás, en sus propias instituciones, incluso en sus mismos seminarios, la filosofía no parece cultivarse con mucha convicción.

Pero en cambio, no podemos desconocer la vigencia que tiene hoy el magisterio pontificio y episcopal, sobre todo en materia de Doctrina Social, que en buena parte se hace como esta "filosofía cristiana" que estamos propugnando aquí (y que para América Latina ha incorporado los más auténticos contenidos racionales de una legítima y deseable reflexión sobre la liberación): en las grandes cuestiones de la humanidad contemporánea, el Papa insiste en que habla no sólo para los cristianos, sino para todos los que tienen sano juicio y recta voluntad; usa un tipo de argumentación como un hecho histórico válido para el mundo actual, pretende ser entendido en su racionalidad y aun acogido en sus propuestas por todos sus interlocutores.

Así pues, el tipo de discurso que usa la misma Iglesia, como necesario vehículo del kerygma y de la teología, sigue siendo *filosófico*, pero no en el sentido tradicional "moderno", pues *no está emancipado de la fe y de la teología*, sino en íntima relación y colaboración con éstas.

No podríamos cerrarnos a la pregunta que entonces surge, incluso dentro de las mismas filas católicas: ¿Es esto todavía filosofía? ¿No estamos otra vez ante la misma situación de los años treinta, cuando la polémica en torno

al nombre de "filosofía cristiana", situación ya denunciada por Heidegger y otros como el absurdo empeño de verter lo fuerte del hierro en lo deleznable de un leño? (10) —No: más bien creemos que, al repetirse hoy por mera rutina esa denuncia, existe un nuevo indicio de la disolución de la filosofía en la postmodernidad. Ahora no se combate contra los cristianos que pretenden filosofar, sino contra la filosofía misma. Y debemos hacer causa común todos sus cultores. Frente a este deterioro es necesario mantener la legitimidad y necesidad de la filosofía y, para eso, *defender sus raíces culturales*; éstas no son sólo griegas —como lo pretendió Heidegger con toda su obra y lo deja traslucir por la oposición al adjetivo cristiano en este contexto—; son también —y con la misma razón— *raíces cristianas* las que deben salvarse. Pero hay que redefinir para eso la filosofía, restituyéndole su originaria radicación y apertura, tarea facilitada por la misión histórica de la nueva evangelización latinoamericana, como lo insinuamos en la segunda parte.

2. NUEVA OPORTUNIDAD DE VIGENCIA PARA LA "FILOSOFÍA CRISTIANA"

De acuerdo con la Conferencia de Santo Domingo, creemos que, desde luego en América Latina, la situación postmoderna es favorable a una nueva evangelización de la razón, para una filosofía de veras inculturada en nuestras realidades, que devuelva su vigencia al antiguo programa de la "filosofía cristiana".

2.1. Evangelización de la razón filosófica.-

Partimos de que es *legítima y necesaria una autonomía y libertad de la razón* en su alcance universal. Esta debe proclamarse como valor creatural rescatado por el evangelio y defenderse frente a los ídolos que atentan hoy día contra la naturaleza genuina del conocer y del optar. Es un mensaje y un testimonio que forman parte fundamental de la nueva evangelización, de esa "buena noticia" que traemos los cristianos a la presente edad, sumida en el indiferentismo relativista y pesimista: que se puede volver a confiar en la razón, facultad del espíritu humano creado por Dios, como participación de la luz increada; que es maravilloso aceptar el don y la responsabilidad de pensar y entender con la iluminación del Logos creador y redentor, por fuerza de su Espíritu. Anunciamos a todos, no únicamente a quienes tienen fe, que *esta es la naturaleza permanente de la razón* (Cfr. Rom. 1, 19-20), a pesar de sus riesgos y debilidades, y que la gracia sanante

de la razón humana se ofrece a todos en Cristo, aunque no lo sepan. El, como Palabra del mismo Dios, es "la luz verdadera que, al venir al mundo, ilumina a todo hombre" (Juan 1,9).

En este anuncio esperanzador se incluye también la necesidad radical de redención y conversión continua de la razón a través de la historia y la *posibilidad de acceder por Cristo a la pureza y seguridad del pensamiento autónomo*, cuando sinceramente se lo reconoce errático y desilusionado. Esto justamente es lo que se experimenta en la época postmoderna, donde tantos espíritus sufren por la oscuridad de la razón, oprimida por la injusticia (Cfr. Rin, 1,18), y buscan, tal vez a tientas (Cfr. Hechos 17,27), como en una "praeparatio evangelii", la nueva evangelización.

Así aparece muy claro el derecho de que exista una filosofía hecha por nosotros los cristianos, evangelizados y evangelizadores (aquí hablo paladinamente en primera persona), como *plataforma racional de nuestro diálogo con todos quienes aceptan la tarea responsable de la recta razón, bajo el impulso del bien en busca de la justicia*. Este diálogo, que asume todos los parámetros filosóficos, cae también, desde el punto de vista de los creyentes en Cristo, bajo el nombre de filosofía cristiana (aunque, como se verá, no es la única función de esta filosofía).

Pero, para que se alcance este objetivo, hay *condiciones que atañen a los mismos creyentes*: éstos han de cultivar en su actitud personal, la sinceridad de la fe junto a la sinceridad de la razón; una pauta preciosa nos la da aquí el documento de Santo Domingo con su ardoroso compendio actualizado de la fe, como punto de partida(11); sin el alimento de esta actitud de fe no podemos pretender que sea cristiana nuestra filosofía; y sin la disposición a profesar nuestra fe de manera patente y completa, cuando sea necesario para identificarnos, no podemos pretender que nuestra participación con los no creyentes en materias filosóficas pueda llamarse "diálogo" sincero y veraz. Tanto más necesaria es esta condición, cuanto que la época postmoderna se muestra celosa de respetar el pluralismo, dentro del cual es preciso que cada interlocutor se presente con su identidad no disimulada. Y ya la edad moderna, en la discusión filosófica, enseñaba a poner al descubierto las respectivas proveniencias históricas y los trasfondos culturales de que pudieran ser deudores los diversos discursos.



Igualmente necesario en quienes pretenden hacer una filosofía "cristiana" es el sentido de misión: es la Iglesia quien nos envía hoy a este rescate del pensamiento genuino, por interés del hombre mismo y no por cualquier otro empeño mezquino de conquista eclesial, con "la certeza de que en Cristo hay una 'inescrutable riqueza' (Ef 3,8), que no agota ninguna cultura, ni ninguna época, y a la cual podemos acudir siempre los hombres para... hallar respuesta a esas preguntas, siempre antiguas y siempre nuevas", que son las que mueven todo filosofar (DI 6).

2.2. Inculturación de la razón evangelizada.-

Al basarse en el poder de la razón redimida, el diálogo de la filosofía cristiana puede extenderse a todo el gran panorama cultural sobre el que se debate hoy la suerte del pensamiento filosófico, necesitado justamente de una más profunda radicación en la cultura; éste podrá ramificarse en toda clase de diálogos: los intraculturales y también, en esta era de la aldea global, los transculturales. Sin embargo, ya que la racionalidad del hombre sólo existe en la pluralidad de formas culturales, debe aceptarse para esa renovada filosofía, dialogante entre las muchas culturas, el principio de la inculturación. Precisamente la filosofía cristiana en cuanto tal (ya que en su ámbito continúa el proceso incarnatorio del Logos), se hace y debe hacerse desde las diversas tradiciones culturales con sus diversos estilos. La empresa de una filosofía cristiana nunca debería estrecharse —y con eso desvirtuarse— con la presunción de querer entronizar una escuela determinada, o un autor católico entre los muchos excelsos que han existido, por encima de las demás formas o acaso como única auténtica. Hoy más que nunca, junto con la fidelidad a su fundamental inspiración de fe, demostrará ser expresión fiel de ese estilo de pensar propio del respectivo pueblo en el que ha nacido y al que pretende servir, descubriendo sus valores intelectuales y dándoles voz en el concierto de los grandes discursos y de los cotidianos pensamientos.

Ahora bien, nuestra situación cultural latinoamericana se presenta cada vez más compleja. Su análisis concienzudo es también una tarea filosófica, que debe asumirse por los cristianos —y por todos los pensadores leales— bajo la guía de esa razón que no se cierre al Evangelio, como lo ha hecho el documento de Santo Domingo (12). Según este último análisis, tenemos en América Latina una cultura mestiza de matriz católica y además fuertes ámbitos culturales indígenas y afroamericanos. La filosofía que promuevan los cristianos debe estar inculturada siempre en las correspondientes realidades de estos diversos

sectores de la cultura. Esto no significa abandonar por sistema los cauces consagrados del quehacer filosófico internacional, originado en el occidente greco-cristiano, pero sí exige un esfuerzo por reconocer, admitir e incorporar las formas particulares de la racionalidad universal, presentes en esos sectores culturales que han permanecido marginados.

Necesariamente entrarán en diálogo, de ordinario dentro del mismo filósofo, varias de estas formas culturales de racionalidad. Se plantea entonces con nuevo interés el viejo problema filosófico de la analogía, que para la filosofía cristiana es de evidente importancia por la relación que entraña, de lo humano y de todo lo creado, para con Dios. Es oportuno advertir que existe una analogía entre esas diversas formas culturales del pensamiento, por lo cual no cabe nivelarlas, ni pretender establecer subordinaciones que traicionan antiguos prejuicios de culturas dominantes; esta analogía permite, por otra parte, destacar la unidad interior del pensamiento en su misma fuente, en cuanto a su objeto, en cuanto a su sujeto cultural y en cuanto a las relaciones de la totalidad, que nunca se ofrece cerrada, lo cual, por otra parte, remite con más fuerza al Creador y aun a su mismo actuar trinitario (13).

2.3. Caracterización de la filosofía cristiana inculturada.-

Las siguientes reflexiones tienen valor universal, pero se dirigen sobre todo a América Latina, desde la línea de inculturación que acaba de insinuarse.

2.3.1. En su esencia:

La filosofía cristiana no es una filosofía teologizada, así como la cultura cristiana no es una cultura de cristiandad. Según lo dicho anteriormente, se trata más bien de la filosofía que nace de una auténtica evangelización de la cultura, con su respectiva inculturación del evangelio, pero actuada en el ámbito más fundamental, el que se refiere a la verdad y bajo el aspecto del pensamiento racional dentro de su justa autonomía.

Es, por lo tanto, la filosofía cristiana una reflexión racional que resulta de que la fe penetra y transforma (purificando, enriqueciendo, elevando) las formas de pensar, principios, criterios y normas (14) de la razón teórica y práctica en su uso autónomo dentro del ámbito universal y al nivel más profundo de causas, fundamentos o estruc-

turas de sentido (lo cual se ha entendido desde los griegos como filosofía).

2.3.2. En sus funciones y virtudes correspondientes (frente a distorsiones de la función de "ancilla theologiae" y su actitud sumisa):

a) Una primera función de la filosofía cristiana es formular las preguntas "siempre antiguas y siempre nuevas, con las que los hombres afrontamos el misterio de nuestra existencia, y que llevamos indeleblemente grabadas en nuestro corazón desde la creación y desde la herida del pecado" (DI 6). Esta primera función entraña la virtud de lo "crítico".

b) Pero también debe la filosofía cristiana presentar las respuestas y ofrecimientos de la verdad, accesibles a la razón, incluyéndose el hablar inteligentemente de Dios al hombre de hoy en un mundo con creciente proceso de secularización (DI 10). Aquí se entraña lo "audaz", como virtud sin la cual no se puede hoy amar y buscar la verdad.

c) Más allá todavía, debe llevar el diálogo filosófico por su propio dinamismo a conocer la credibilidad de los contenidos filosófico-teológicos que presenta la Iglesia. Se trata del diálogo, tan proclamado y tan poco practicado, entre ciencia y fe, entre cultura y evangelio, ordenado a fomentar un verdadero humanismo cristiano (DI 21). No puede esto realizarse sino por virtud de lo "humilde" en el cristiano que filosofa.

d) Por fin, es propio de una filosofía cristiana filosofar dentro de la teología y desde ella, como un servicio a la verdad, que probablemente sólo interesará al creyente y al teólogo mismo, pero que es función estricta de la racionalidad autónoma, en reconocimiento expreso de su capacitación y agradecimiento recibidos de Cristo, en este orden existencial de la naturaleza redimida y elevada, en el que de hecho vivimos. La virtud que aquí se ejercita es la del espíritu "agradecido".

2.3.3. En sus temas (bajo el ejemplo de Juan Pablo II):

a) En general la antropología (ya que "el hombre es el camino de la Iglesia" (Cfr. DI 13) y por consiguiente de la filosofía de sus fieles). En particular, la persona humana y su promoción en los individuos, en la familia, en los grupos y en la sociedad toda. Aquí aparece el gran capítulo de la Doctrina social de la Iglesia como exponente

de lo que puede ser hoy una filosofía cristiana en esta línea primordial.

b) La cultura. Análisis ontológico de las culturas. Los temas cristianos, evangélicos y teológicos, en el diálogo intra- e intercultural ya dicho.

c) Desde el planteamiento antropológico y cultural, el tema de las religiones, de Dios, del cristianismo, de la fe, del fundamento religioso y cristiano de las normas morales que deben regirnos hoy, también a lo largo y ancho de la política, la economía, las comunicaciones sociales.

2.3.4. En las tareas que exige:

a) La promoción vocacional de auténticos filósofos cristianos, ante todo como labor pastoral de la Iglesia misma, en el espíritu de Santo Domingo, hacia una verdadera cultura cristiana. Esto supone buscar a los alejados o a quienes se creen tales, para hacer relucir en ellos el "ánima naturaliter christiana", aquella razón que por naturaleza es cristiana (Tertuliano); promover a los laicos y especialmente a los jóvenes como protagonistas; prestar atención bajo este aspecto a todo ambiente universitario y particularmente a la universidad católica, dirigida por la misma Iglesia.

b) El seguimiento y cultivo de las personas mismas de filósofos cristianos, más que el cuidado de las instituciones. La filosofía cristiana sólo existe en cuanto hay cristianos fuertes en su fe y sólidos en su filosofar.

c) El testimonio de vida que da la credibilidad a todo filosofar auténticamente cristiano, testimonio sellado aun con la sangre, como ha existido continuamente en la Iglesia, desde San Justino, el primer filósofo cristiano, hasta los jesuitas universitarios filósofos de la UCA en El Salvador.

Sólo así Cristo puede llegar a ser "medida de toda cultura", como lo proclama Santo Domingo con Juan Pablo II (DI 6), y por tanto medida de toda filosofía, sin destruir su racionalidad autónoma y universal, antes dándole su justificación y llevándola a su perfeccionamiento. Así podemos terminar parafraseando a Santo Tomás de Aquino, patrono de los filósofos católicos, en su famoso aforismo: "la gracia no destruye, sino supone y perfecciona la naturaleza". Lo cristiano no quiere destruir la filosofía ni rivalizar con ella, sino más bien la presupone y la alienta; y lo que busca es ayudar a su pleno desarrollo.

NOTAS

(1) Soy consciente de que en esta forma defino sólo extrínsecamente y, en el fondo, negativamente a la postmodernidad. Otros intentos han surgido, en nuestro mismo Congreso, de presentarla desde dentro (si acaso existen ya las condiciones históricas para hacerlo). Nuestro proceder no comporta hostilidad para con la situación cultural de hoy, donde más bien, según la fe cristiana, aunque vemos que abunda el pecado, tendemos a buscar los signos esperanzadores de que sobreabunda la gracia (Cfr. Rom 5, 20).

(2) Cfr. el famoso libro del filósofo cristiano ítal alemán: **Romano Guardini**: *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*. Würzburg 1959.

(3) Cfr. Discurso Inaugural de Juan Pablo II en Santo Domingo (=DI), Nº 21.

(4) Entre éstos deben contarse algunos excelentes presentados en este mismo Congreso.

(5) Cfr. el contenido del Segundo Encuentro Ecuatoriano de Filosofía, celebrado en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador en 1976, para el que yo mismo he colaborado con un artículo sobre Heidegger: "Crisis de la razón", Quito, PUCE, 1977.

(6) Cfr. en el Documento de Santo Domingo (=SD) el último apartado "comunicación social y cultura" dentro del capítulo tercero ("la cultura cristiana") de la segunda parte.

(7) Desaparecida en muchos sectores, aunque no del todo en América Latina, la categoría marxista de "lucha de clases", es la idea de la "competencia", o lucha de intereses a través de todos los grupos e individualidades, el único principio hermenéutico que parece subsistir en la postmodernidad para entender el dinamismo social (Cfr. en este sentido la denuncia subyacente a los apartados de DS sobre "el orden democrático", "nuevo orden económico", "integración latinoamericana". El derrumbarse del marxismo trae también una importante secuela negativa: por todas partes se va perdiendo fe en la racionalidad, que parecía haber consolidado en el sistema dialéctico, derivado del racionalismo trascendental de la edad moderna, una de las más gigantescas construcciones del espíritu (a pesar de su materialismo: ¿espíritu demoníaco?). Caemos

ahora en el pragmatismo irracionalista propio del capitalismo, que es igualmente materialista y demoníaco, pese al espiritualismo de la libertad que proclama.

(8) Cfr. el apartado sobre "cultura moderna" en el capítulo dedicado a la "nueva cultura".

(9) en el Documento de Santo Domingo no aparece mencionada la filosofía sino en este contexto (al hablar de los desafíos de la cultura moderna, en el apartado sobre "nueva cultura", capítulo III de la Segunda Parte).

(10) Cfr. **M. Heidegger**, "holzernes Eisen": *Sein und Zeit*, 1927. Puede interpretarse que, según el autor, en aquel "hierro de palo" la filosofía es el hierro y el adjetivo de "cristiana" representa el leño que la desvirtúa; pero cabe la otra interpretación —bien intencionada frente al cristianismo, pero igualmente adversa a la filosofía cristiana— de considerar como hierro su doctrina, basada en la fe, pero pensar que sería leño flaco la versión filosófica que se pretendiera darle.

(11) SD, Primera parte: Jesucristo, Evangelio del Padre. Profesión de fe.

(12) SD, Segunda parte, capítulo tercero: Cultura cristiana.

(13) Sobre el tema de la analogía, en la perspectiva del pluralismo cultural, véase: **J. Terán Dutari**, El carácter analógico del ser humano histórico. En: *Entwicklung zur Menschlichkeit durch Begegnung westlicher und östlicher Kultur. Akten des IV interkontinentalen Kolloquiums zur philosophischen In-sistenzanthropologie*. Bamberg 1988, pp. 127-140. Retomado en **J. Terán Dutari**, *Analogía de la Libertad. Un tributo al pensamiento de E. Przywara*. Quito, 1989, pp. 159-174. Sobre la analogía de la trinidad, desde la interrelación de las culturas, véase: **H. Beck**, *Analogia Trinitatis. Ein Schlüssel zur Strukturproblem der heutigen Welt*. En: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 25 (1980) 87-99. **H. Beck**, *Schöpferischer Gegensatz zwischen westlicher und östlicher Kultur*. En: *Zeitschrift für Ganzheitsforschung* NF 26 (1982) 96-107. **H. Beck**, *Evolution, Mensch und Menschlichkeit*. En: *Universitas* 40 (1985) 613-621.

(14) Cfr. DI 20-22, retomado por SD, Segunda parte, capítulo tercero.

EL EJERCICIO DE LA SOSPECHA Y LA POSMODERNIDAD

Nancy Ochoa Antich

1. EL FILÓSOFO Y LA FILOSOFÍA

Lo que me impulsa a considerar a todos los filósofos con una mirada en la que se mezclan la desconfianza y la burla, no es que se advierta inmediatamente cuán inocentes son, cuántas veces y con cuánta facilidad se engañan y se equivocan; en una palabra, no es su puerilidad ni su infantilismo, sino ver con qué falta de sinceridad elevan un concierto unánime de virtuosas y lastimeras protestas cuando se toca, aunque sólo sea superficialmente el problema de su sinceridad. Se comportan como si hubieran descubierto y conquistado sus propias opiniones mediante el ejercicio espontáneo de una dialéctica pura, fría y divinamente impasible (a diferencia de los místicos de toda clase que, más honrados y torpes, hablan de su "inspiración"), cuando la mayoría de las veces se trata de una afirmación arbitraria, de un capricho, de una "intuición" y, las más de las veces, de un deseo íntimo, pero quintaesenciado y cuidadosamente pasado por el tamiz, que defienden con razones laboriosamente buscadas". (1)

La anterior cita de Nietzsche me ayuda a comunicarle cuál es el tipo de filósofo que no he querido ser: el filósofo de la Verdad objetiva y universal. Sin embargo, tampoco he creído en el fin de la filosofía. He pensado que es a ella misma a la que le corresponde la vacilación, la sospecha, la relatividad. No se trata de decretar su fin para comenzar a cultivar otro saber, la ciencia, por ejemplo. La sustitución es muy peligrosa porque, cambiando el nombre, solemos creer que hemos superado lo que nos inquietaba. El mismo Nietzsche señala que la ciencia moderna es la

continuadora de la filosofía. Entonces, paradójicamente, sí se puede sospechar desde la misma filosofía, reconociendo sus capacidades y limitaciones, como las de cualquier otro saber.

Filósofos al fin, esperamos ahora una definición de lo que es la sospecha. Ya he expresado algunos elementos: una filosofía que pone en tela de juicio la Verdad objetiva y universal, una vacilación constante, un saber consciente de que es relativo.

La sospecha no es igual a la duda. A la duda la identificamos con Descartes y en su racionalismo el yo pasó a ser un pensar abstracto. En cambio, en la sospecha se intenta recuperar la implicación entre autobiografía y filosofía, lo cual, desde luego, es más fácil con Descartes que con otros filósofos. Esta es una cualidad a su favor. El método de la sospecha consiste, pues, en leer las teorías filosóficas como expresión de la vida concreta, con sus asombros, desconciertos y abismos.

2. RELATIVIDAD Y OPTIMISMO

A comienzos de los años 70 me di cuenta, leyendo a Sartre, de que toda mirada es una mirada en situación, que no hay objetividad sin subjetividad. Esa toma de conciencia me ha llevado a creer que lo importante del marxismo es su imposibilidad de ser dogmático porque la teoría de la ideología supone una autocrítica. No he aceptado las teorías históricas como científicas porque me repugna aquello que se presenta como definitivo. Mi defensa de la

utopía ha tenido una motivación fundamental: oponerse a la tesis de Engels de que en el pensamiento social se pasa cronológicamente de la utopía a la ciencia histórica. Además, me ha parecido deshonesto convertir los sueños en teorías.

En cuanto sueño la utopía persiste. Sigo deseando que el ser humano alienado del capitalismo, el ser humano unidimensional del que habla Marcuse, llegue a ser multidimensional. Continúo manteniendo la esperanza en una sociedad sin clases y sin Estado. Pero he concebido esa realidad como una casual, contingente, meramente posible convergencia entre minorías inconformes: las mujeres, los jóvenes, los homosexuales, las etnias, en una descentralización política total. Como creo que la vida precede al pensamiento, y ésta es una misma línea de reflexión, quisiera un ser humano que no sólo cultive la razón sino también el sentimiento. Quisiera un ser humano que recupere su naturalidad desfigurada por el logocentrismo. Esa ha sido mi crítica a la Ilustración y por eso, he pretendido asumir una perspectiva romántica.

Los filósofos que proponemos la sospecha, podemos ser optimistas, sin desconocer los motivos que hay para no serlo. Es decir, podemos esperar un mundo mejor sin asegurarlo y menos imponerlo. Siendo optimistas, podemos criticar a la ideología del progreso porque ve como obvio y por tanto, incuestionable el desarrollo cada vez mayor de la ciencia y la razón, a la manera ilustrada y hegeliana. Habermas dice: "Los pensadores de la Ilustración con la mentalidad de un Condorcet aún tenían la extravagante expectativa de que las artes y las ciencias no sólo promoverían el control de las fuerzas naturales, sino también la comprensión del mundo y del yo, el progreso moral, la justicia de las instituciones e incluso la felicidad de los seres humanos. El siglo XX ha demolido este optimismo." (2)

En cambio, nuestros sueños se parecen al pasado. Alguna vez escuché que toda utopía de futuro es utopía de pasado. En efecto, hemos concebido a la futura sociedad comunista como similar a una sociedad primitiva. Nuestra utopía se parece a la vuelta al estado natural que proponía Rousseau. El eterno retorno de Nietzsche es inspirador y puede ser parcialmente optimista.

Investigamos el pasado y vemos que la injusticia, el hambre, la guerra han estado siempre presentes. ¿Qué garantía puedo tener de que la historia vaya hacia una meta diferente? ¿Ahora, al recibir noticias de la Yugoslavia

que dejó de ser, al saber lo que pasa en Somalia, etc., etc., tenemos algún fundamento para creer en el progreso? ¿Podemos decir que esos hechos parecen mentira a fines del siglo XX?

Es necesario que el intelectual del siglo XXI sea más modesto. Saber es poder. No tenemos derecho de alimentar esperanzas. Menos aun de convencernos de que cumplimos alguna misión trascendente. Ese puede ser un pretexto para justificar represiones.

3. EL POSMODERNISMO

A los filósofos nos atrae la búsqueda de las causas. Personalmente creo que el posmodernismo se debe a la vida de este tiempo. Por eso, el posmodernismo se parece a la posición asumida en estas primeras páginas.

Intentemos ahora un resumen de las características que encontramos en ese movimiento, pues uno de los objetivos de un Congreso de Filosofía es contribuir a aclarar los temas tratados:

1. Crisis de la idea de historia y de la idea de progreso. Como dice Patxi Lanceros: "*La necesidad de completar el desarrollo, de continuar el proceso, de concluir el proyecto, es el imperativo categórico de la ideología del progreso: los millones de muertos de la historia reciente son tan sólo la señal de un desvío.*" (3)

Por eso, el posmodernismo toma partido por el presente. No comprende que se hagan sacrificios ahora con el fin de lograr algo mejor en el futuro. Desconfía o sospecha del sacrificio del presente en el altar del futuro.

2. No hay grandes relatos, como dice Lyotard, porque no hay un punto de vista central sino una pluralización de puntos de vista. Esta pluralización no se refiere solamente a la relación entre Occidente y otros contextos culturales sino también dentro de la misma cultura occidental. No es difícil observar que en Estados Unidos y Europa proliferan las minorías, las subculturas de toda índole.

Además, ¿qué causa común puede haber entre esas sociedades, las de la abundancia, y los millones de pobres de la Tierra? en unos la motivación principal es la apertura de nuevos mercados; en los otros el único interés tiene que ser la imaginativa estrategia para conseguir qué comer el día de mañana.

Digo esto sólo para indicar la razón más gruesa de la pluralidad, pero se podrían ir mencionando miles de casos en los que es imposible encontrar algún punto que permita la coincidencia, algún asidero que favorezca siquiera parcialmente la formulación de un proyecto universal.

Quizás la preservación de la naturaleza sea la única causa que nos queda.

3. A esta pluralidad no es posible aplicarle escalas de valor. A la manera de los paradigmas de cientificidad de los que habla Kuhn, los distintos puntos de vista que caracterizan al mundo de hoy son inconmensurables. No se puede decir que uno es más adecuado o mejor que otro, sino sólo que son diferentes.

En cuanto a las etnias y sus culturas, el posmodernismo expresa el desconcierto de haber descubierto que la cultura occidental no es superior, como lo creyeron los ideólogos del siglo XVIII. Nos hemos dado cuenta de sus limitaciones, sus falsos dogmas, el mito de la utilidad encaminado contra el medio ambiente, la industria de la guerra.

Pero el racismo sigue existiendo y hasta se ha exacerbado: Alemania es un buen ejemplo. Sorprendentemente la antigua Alemania oriental parece ser el menor terreno para este absurdo. Se me ha ocurrido una explicación razonable: el comunismo era en la realidad tan diferente a su ideología que en él se congeló la mentalidad imperial europea. Los países occidentales comprendieron el nazismo como una consecuencia de su propia cultura blanca, la misma que con la bandera de la industria y la técnica ha arrasado pueblos diversos. En cambio, los comunistas vieron a los nazis como una desviación del progreso, diferentes a ellos, los supuestamente civilizados, por lo cual no hicieron la autocrítica que debían hacer. Estaban muy ocupados en luchar contra los enemigos del proletariado, para emprender la revisión de sus propias culpas. Por eso, siguieron siendo racistas.

5. No hay autoridad justificada. Así como en el siglo XVIII en Europa dejaron de creer en el derecho divino de los reyes, ahora nos cuesta creer que haya alguna razón que fundamente la autoridad del Estado.

Justificación no hay, hay fuerza, poder de unos sobre otros. Por eso, más exitosa es la pedagogía que consiste en la comunicación del desconcierto. Si algo puede hacer respetar al maestro, es la honestidad para reconocer sus

propias carencias. Lo mismo a los padres: lo único que nos queda es transmitir el significado de tragedia que tiene la vida humana; transmitir cariño, solidaridad, no autoridad. Vivimos en un mundo sin padre.

6. No sólo desconocemos el sentido de la historia; tampoco se lo encontramos a la vida individual. Nos damos cuenta de que necesitamos un sentido, de que éste nos da seguridad psicológica. Pero si le damos una razón de ser a la vida, nos sentimos mentirosos y cobardes. Debemos ser valientes para enfrentar el sin-sentido de la realidad.

Volvamos a Nietzsche: "Incrédulos y ateos, sí! Pero sin aquella amargura y pasión del desarraigado que hace de su incredulidad un credo, un fin, frecuentemente un martirio: nos hemos vuelto duros y fríos en el conocimiento de que en el mundo las cosas no marchan divinamente, más aun, ni siquiera de acuerdo con una norma racional, misericordiosa, humana; lo sabemos, el mundo en que vivimos es inmoral, no-divino, inhumano. Lo hemos interpretado demasiado prolongadamente en el sentido de nuestra veneración. El mundo no vale aquello que creíamos." (4)

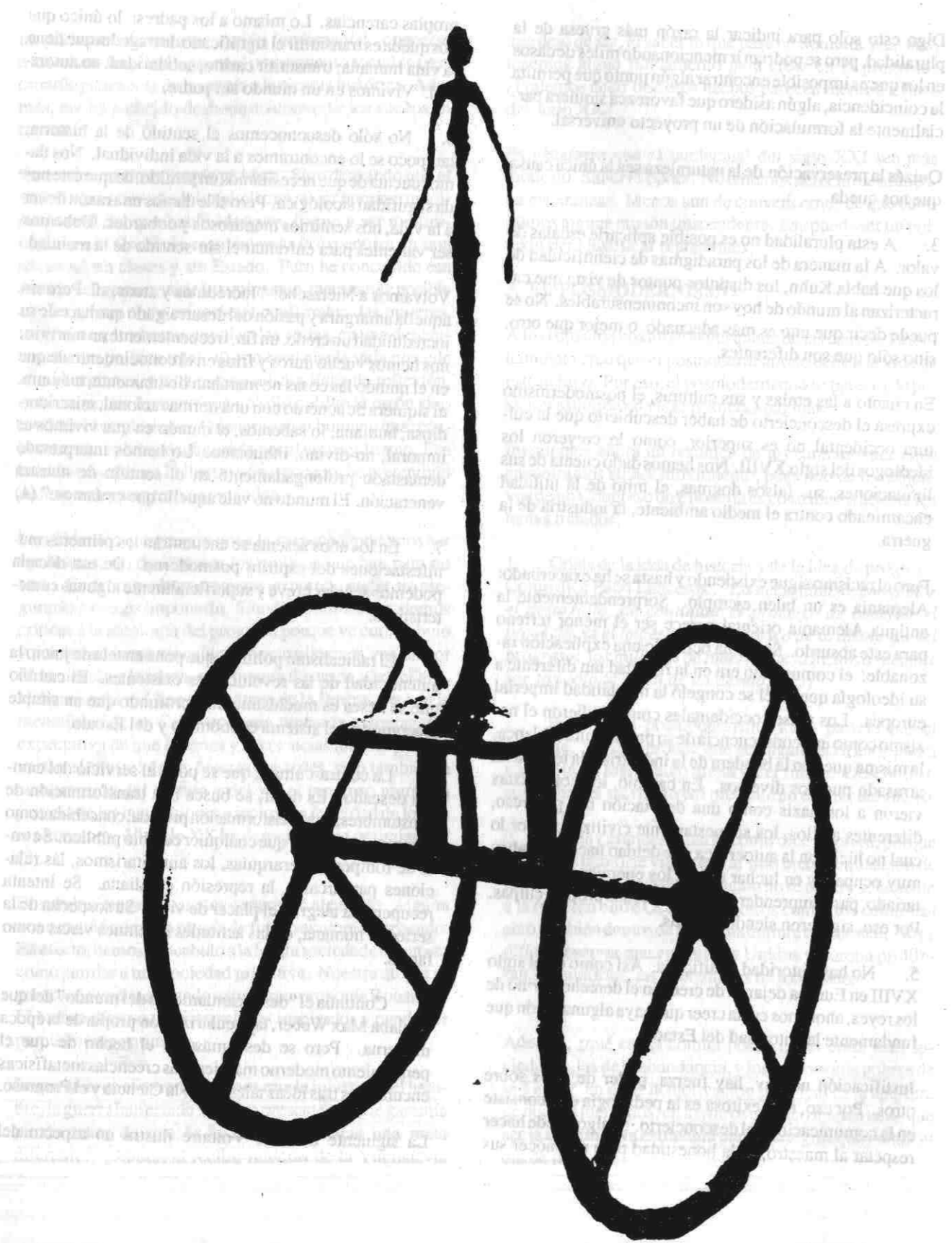
7. En los años sesenta se encuentran las primeras manifestaciones del espíritu posmoderno. De esa década podemos señalar breve y superficialmente algunas características:

- El radicalismo político, que pone en tela de juicio la autenticidad de las revoluciones existentes. El cambio que se desea es muchísimo más profundo que un simple reacomodo del sistema económico y del Estado.

- La contra-cultura, que se pone al servicio del cambio deseado. Es decir, se busca una transformación de costumbres, una transformación privada, concebida como más revolucionaria que cualquier cambio público. Se trata de romper las jerarquías, los autoritarismos, las relaciones patriarcales, la represión cotidiana. Se intenta recuperar la alegría, el placer de vivir. Se sospecha de la seriedad humana, de las actitudes solemnes vistas como farsas.

8. Continúa el "desencantamiento del mundo" del que hablaba Max Weber, la secularización propia de la época moderna. Pero se desenmascara el hecho de que el pensamiento moderno mantiene las creencias metafísicas encubiertas tras ideas tales como la Ciencia y el Progreso.

La siguiente frase de Voltaire ilustra un aspecto del



pensamiento ilustrado que continúa con la posmodernidad: "¿Qué hombres se revelarán entonces como los más fuertes? Los más moderados, los que no tienen necesidad de artículos de fe extremos, los que no solamente admiten una buena dosis de azar y de absurdo sino que la cultivan, los que pueden pensar el hombre con una considerable reducción de su valor, sin hacerse por ello pequeños o débiles: los más ricos en salud, los que tienen talla para afrontar la mayoría de las desdichas y por tanto no temen demasiado a las desdichas." (5)

Sin embargo, a pesar de sí mismo, el movimiento ilustrado produce el mesianismo del progreso. Vale la pena reconocer que esa ideología y su heredero, el comunismo que se presenta como determinismo histórico, constituyen una secularización del cristianismo.

Una vez lúcidos sobre este tema, quedan por lo menos dos posibilidades, ninguna de las cuales permite sostener las escatologías salvíficas impostoras: o volvemos al cristianismo convencidos quizás de que su visión del mundo es tan verdadera que surge aun inconscientemente en los que se creen materialistas y ateos, o llevamos a la secularización hasta sus últimas consecuencias. Me parece que este último es el espíritu que inspira a la posmodernidad.

Patxi Lanceros, siguiendo a Benjamín, le llama "carácter destructivo" a ese espíritu posmoderno. Creo que la expresión no es muy feliz. Yo preferiría llamarlo carácter azaroso, contingente, sin-sentido, absurdo, trágico a la manera de Nietzsche. sin embargo, la expresión no invalida la importancia de la siguiente cita:

"Pretender el camino por el mero hecho de que constituye una salida, un espacio abierto. Acometer una tarea de crítica desapasionada, ajena al odio y al dogma. Preferir la posibilidad del vacío a la oclusión del código. He aquí las señas de identidad (o de desidentificación) del carácter destructivo. Pensamiento vivo en la medida en que disimula mal su incomodidad ante lo establecido. Pensamiento insumiso que no se aobceca en resguardar para sí el valor que a otros niega.

Tal vez sea difícil entender el matiz positivo, edificante, "poiético" del carácter destructivo. Consiste en la labor de edificar la posibilidad. Labor ardua que choca frontalmente con todas las ilusiones de verdad cuyo oficio

consiste en negar la verdad de las ilusiones. Puede parecer un pensamiento descomprometido a los filósofos confesantes, a los profetas de la Idea, a los cruzados del concepto. Se trata de un pensamiento comprometido con su meticulosa tarea de descodificación, puesto que edificar la posibilidad supone despejar el camino bajo los edificios que lo ocultan." (6)

9. También se puede hablar de un reencantamiento del mundo. El argumento es el siguiente: si el desencantamiento culminó en una divinización del mundo, es decir, una realidad racional, llena de sentido y de Verdad. Entonces, se puede volver a una concepción religiosa del mundo, pero conscientes de que no es verdadera.

Creo que si le pidiéramos a Nietzsche que opinara, le parecería más adecuado inclinarse por las supersticiones cotidianas del hombre común, el horóscopo entre ellas, que por las religiones con pretensión de verdad. Es decir, las supersticiones tienen la ventaja de que no poseen esa pretensión y más bien expresan los sin-sentidos del mundo, a la manera de la magia o del paganismo clásico.

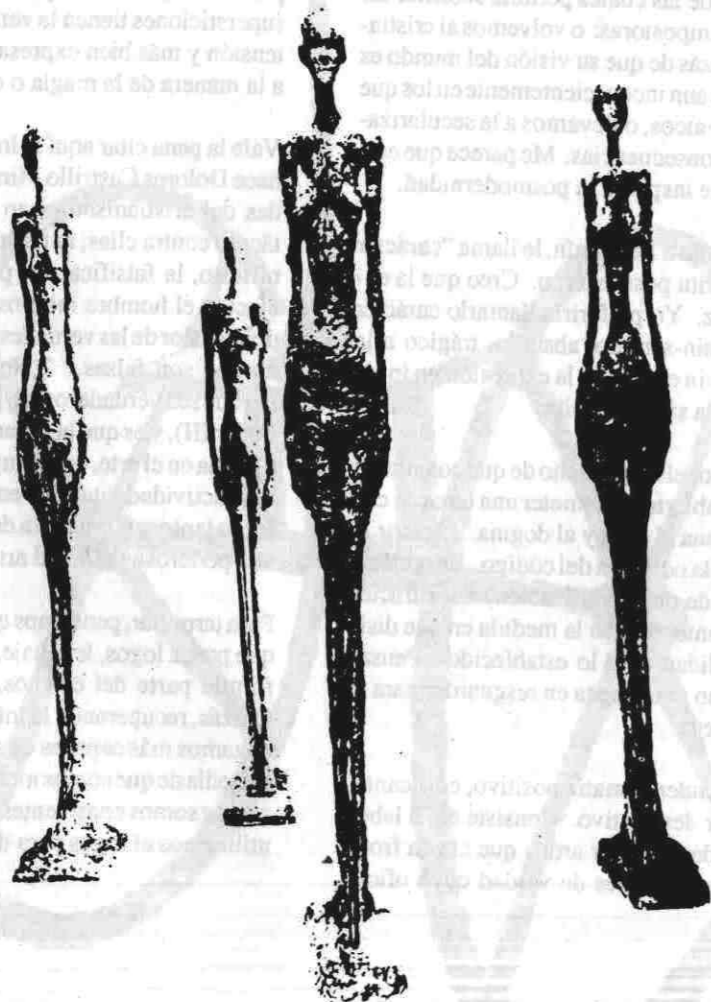
Vale la pena citar aquí la interpretación de Nietzsche que hace Dolores Castrillo Mirat: "El hecho de que las verdades del cristianismo sean falsas no constituye un obstáculo contra ellas; antes bien, como aquí se pone de manifiesto, la falsificación permanente de la realidad que efectúa el hombre religioso es su más alta cualidad. El único valor de las verdades religiosas reside precisamente en que son falsas. "¿No debería creerse en Dios, no porque sea verdadero sino porque es falso?" (Voluntad de Poder III), y es que la voluntad de engaño, que queda santificada en el arte, constituye para Nietzsche el modelo de toda actividad vital. En este sentido, la actividad religiosa, en tanto que creadora de simulacros, es exaltada como una poderosa voluntad artística." (7)

Para terminar, pensemos que no porque sea racional, porque posea logos, lenguaje, cultura, el ser humano deja de formar parte del cosmos, la naturaleza, la animalidad. Quizás, recuperando la integración con la naturaleza, nos hagamos más capaces de sobrellevar nuestra tragedia: la tragedia de que somos menos poderosos que el resto de los seres y somos conscientes de nuestra inferioridad, aunque utilicemos el logos para disimularla.

NOTAS

- (1) Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Edaf, Madrid, 1982, p. 42.
- (2) Habermas, J., "La modernidad, un proyecto incompleto", *New German Critique*, 1981.
- (3) Lancersos, P., "Apunte sobre el pensamiento destructivo" en G. Vattimo y otros, *En torno a la Posmodernidad*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 157.
- (4) Nietzsche, F., *Fragmentos Póstumos*, Norma, Bogotá, 1992, p. 29.

- (5) Voltaire, citado por Fernando Savater, "El pesimismo ilustrado" en G. Vattimo y otros, *En torno a la Posmodernidad*, Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 125-126.
- (6) Lancersos, P., "Apunte sobre el pensamiento destructivo" en G. Vattimo y otros, *En torno a la Posmodernidad*, Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 145-146.
- (7) Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Edaf, Madrid, 1982, Prólogo por dolores Castrillo Mirat, pp. 18-19.



DE LA CRISIS DE PARADIGMAS A LA REFUNDACION DE UN PENSAR ANTIPARADIGMATICO

José Sánchez Parga (*)

La década de los 80 estuvo marcada en América Latina y particularmente en Ecuador por una "crisis de paradigmas". Con este enunciado se buscó caracterizar un estado de conciencia, de las condiciones del saber y de las prácticas intelectuales, que reconocía el ocaso y desaparición de los referentes teóricos y epistemológicos, que habían nutrido hasta entonces el trabajo académico sobre todo en las ciencias sociales.

Los tradicionales conceptos habían perdido su competencia y performance para entender y explicar la realidad, y hasta los mismos campos del saber, los objetos de estudio y los problemas que se planteaban resultaban desfasados de los reales procesos históricos y fenómenos sociales. Anecdóticamente se empezó a reconocer la necesidad no de indagar nuevas respuestas sino de formularse nuevas preguntas.

Ya no se trataba de elaborar ulteriores desarrollos teóricos ni de completar o enriquecer los arsenales conceptuales disponibles, sino que eran las mismas condiciones del saber las que se habían de tal manera modificado, que imponían una nueva epistemología: nuevas formas y nuevos territorios de conocimientos.

Dentro de la concepción de Th. Kuhn el saber actual habría llegado a un estado en que sus acumulaciones precedentes alcanzaron un límite, bloqueando todo posible desarrollo e innovación, ya que sus presupuestos se mostraban incapaces tanto para entender y explicar la realidad

y sus cambios como para producir un nuevo instrumental cognoscitivo.

Esta situación constituía el síntoma de que todo el pensamiento social y filosófico se hallaba atravesando una "revolución científica" (Kuhn), en la transición de antiguos a nuevos paradigmas. Sin embargo, la crisis de paradigmas, que vive la década de los 80, y que en parte se prolonga hasta nuestros días, no responde exactamente al esquema y proceso científicos planteados por Kuhn, según el cual es el descubrimiento de un nuevo paradigma el que opera la ruptura con los anteriores sistemas conceptuales, provocando una revolución del pensamiento. En el caso actual ha sido más bien la constatación de que los paradigmas anteriores se han vuelto obsoletos, de que el capital teórico acumulado se ha ido haciendo ineficaz, sin disponer de paradigmas alternativos o de recambio, ni contar con un nuevo horizonte conceptual alternativo.

Esta situación de horfandad intelectual más que real "crisis de paradigmas", que cubrió todos los ámbitos del conocimiento, desde las ciencias sociales a la filosofía, pasando por la historia, la pedagogía, y hasta la misma literatura, fue ambientada, y en gran medida también provocada, por una "crisis de sociedad" en toda América Latina, la cual abarcó la economía, la política y la cultura.

La democratización de los países latinoamericanos inauguró nuevos espacios y prácticas de pensamiento, nuevas

(*) Director del Centro de Estudios Latinoamericanos (PUCE)

posiciones y confrontaciones intelectuales; los procesos de cultura adquirieron también inéditas precipitaciones provocadas por un desarrollo y masificación de los medios de comunicación, por una ampliación del mercado, por una modernización tecnológica, todo lo cual indujo profundos cambios en los comportamientos y mentalidades, en los mismos imaginarios colectivos. Todas estas irrupciones en el paisaje cognoscitivo no pudieron ser asimiladas por los tradicionales esquemas.

Pero la crisis que convulsionó el panorama intelectual de los 80 no se debió únicamente a la abrupta abolición de los paradigmas anteriores ni a una aceleración de los cambios, que con efecto retardado sobrecogieron por sorpresa y desvalidos los comportamientos mentales; el sentido de la crisis fue más profundo, ya que al cuestionar los parámetros y las mismas condiciones y presupuestos de las prácticas intelectuales, reveló de golpe las profundas inadaptaciones que aquejaban los viejos paradigmas.

Por esta razón, para comprender el fenómeno de la crisis será necesario, en primer lugar, analizar los factores inherentes a una tradición intelectual que la generaron, y en segundo lugar, para medir sus alcances, habrá que indagar los detonadores más recientes que la provocaron. Ambas tareas, al mismo tiempo que permiten caracterizar la morfología y fenomenología de la crisis, proporcionan ciertas pistas para la refundación de un pensar futuro.

1. FACTORES DE LA CRISIS

Si la historia intelectual de los 80 adopta la forma de una crisis en lugar de un desarrollo o evolución del pensamiento se debió en gran parte a la fijación e inmovilismo que habían adquirido ciertos paradigmas mentales, los cuales impidieron todo proceso de cambio.

Esta fijación de los antiguos paradigmas aparecía garantizada no sólo por una larga tradición teórica sino también por aquellas competencias sistemáticas, que ofrecían comprensiones y explicaciones globalizadoras y totalitarias de los fenómenos y procesos. El caso más representativo de esta situación fue el estructuralismo, cuyo modelo de análisis e interpretación había llegado a cubrir muchos campos del conocimiento, y que de alguna manera había integrado y transcendido las dos grandes corrientes intelectuales anteriores: el historicismo y la fenomenología.

El estructuralismo, por ende, al asociarse a la versión más reciente del pensamiento marxista, asumió una suerte de

militancia intelectual, que se prestó de manera muy seductora para articular la teoría y la práctica ("la filosofía como arma de la revolución" según la obra de L. Althusser). Uno de los terrenos políticos, por ejemplo, donde el estructuralismo se desempeñó como herramienta metodológica fue en los "análisis de coyuntura"; o por lo menos así fue percibido por sus usuarios.

Tal modelo de militancia mental, con sus implicaciones y alcances doctrinales, generaron resistencias a las instancias críticas y a los reales procesos históricos. Y este mismo modelo de pensar la historia impidió un desarrollo histórico del pensamiento, haciéndolo incluso impermeable a los aportes de la "nueva historia".

Efecto concomitante de este comportamiento refractario al programa de la "nueva historia", vehiculador de múltiples temporalidades y de ramificaciones por diversificados campos del conocimiento, fue un recalcitrante bloqueo a las innovaciones de la transdisciplinariedad. No hubo la disposición y menos la iniciativa para transgredir las fronteras entre los tradicionales campos del saber, para construir nuevos territorios con los retos lanzados desde las otras ciencias; sobre todo de la lingüística y la semiótica, del psicoanálisis o de la nueva galaxia de la comunicación y la informática.

Las recientes producciones del pensamiento europeo y norteamericano se volvieron más distantes y menos accesibles, llegaban cada vez con mayor retraso y de manera fragmentaria, y lo que es peor comenzaban a ser recibidas con una inconfesada suspicacia. Quizás la misma necesidad de pensar el propio pensamiento, la urgencia de descifrar la heterogénea realidad circundante nos fue dispensando de actualizar el instrumental conceptual, para dejarnos desprovistos de la capacidad para plantear nuevas preguntas, todavía obsesionados por dar respuesta a las antiguas.

Si los paradigmas habían ya entrado en crisis desde la década precedente, fue necesaria la crisis económica que detona a principios de los años 80, la que sobresalta y obliga a reconocer el impasse mental en el que estaban sumidos los hábitos del pensamiento pasado. Y en este sentido, otro de los factores de la crisis, y que la misma crisis pone en evidencia es la falta de criticidad que había ido atrofiando las facultades y tareas intelectuales.

La ausencia de debate y de cualquier confrontación, las restricciones impuestas al rozamiento entre ideas, la falta

de estímulos e iniciativa para los cuestionamientos, una actitud evasiva ante toda polémica, y en fin todo temor a entablar la discusión pública, habían enrarecido el clima mental de una comunidad académica, donde hasta los colegas iban perdiendo la costumbre de leerse entre ellos, sorteando así la tentación de mutuos disensos.

La de los 80 se perfila como una crisis atípica, a la que no corresponde la clásica ruptura y el inicio de nuevas acumulaciones, como fase episódica en el desarrollo del conocimiento. Ya no es la nueva generación de pensadores la que cuestiona a sus maestros. Es toda una época que de pronto se encuentra huérfana de paradigmas, al descubrir que los campos disciplinarios del saber, los objetos, los métodos, las teorías y los conceptos ya no funcionan.

Son muchos los indicios que invitan a considerar esta crisis no ya como una serie de factores externos e internos a los procesos de conocimiento sino como un nuevo paradigma del pensar futuro, haciendo que toda posibilidad del pensamiento integre la crisis como uno de los presupuestos fundamentales de su refundación.

Y esto no sólo porque la aceleración de los cambios en la realidad y en los mismos procesos de acumulación intelectual exigen que todo pensamiento y toda producción teórica se mantengan continuamente a la temperatura de su propia autodestrucción, sino también porque las mismas categorías y conceptos, con los que se construye la comprensión y explicación de la realidad poseen ellos mismos un estatuto crítico de recíproco cuestionamiento y autocuestionamiento. Una epistemología del pensamiento actual nos descubriría con mucha certeza un creciente reforzamiento de la pertinencia crítica en la producción de los conceptos.

Después de tanto declamar la dialéctica hegeliana, nunca estas proclamaciones se tradujeron en la práctica de su radicalidad, aplicando a los habituales ejercicios intelectuales la negatividad y la antítesis del método dialéctico, de un conocimiento que se trasciende incesantemente. Y sin ir tan lejos tampoco nuestro medio académico llegó a familiarizarse con esa otra propuesta hermenéutica de la "sospecha", que P. Ricoeur trabaja a partir del eficaz instrumental elaborado por la suspicacia freudiana y psicoanalítica.

En la medida que no se despeja la criticidad inherente a toda producción teórica y elaboración conceptual, resultará siempre difícil al trabajo intelectual inscribirse en los

reales procesos del conocimiento y en la práctica investigativa, poniendo a prueba y sujetando a verificación las competencias y performances de los instrumentos de análisis e interpretación.

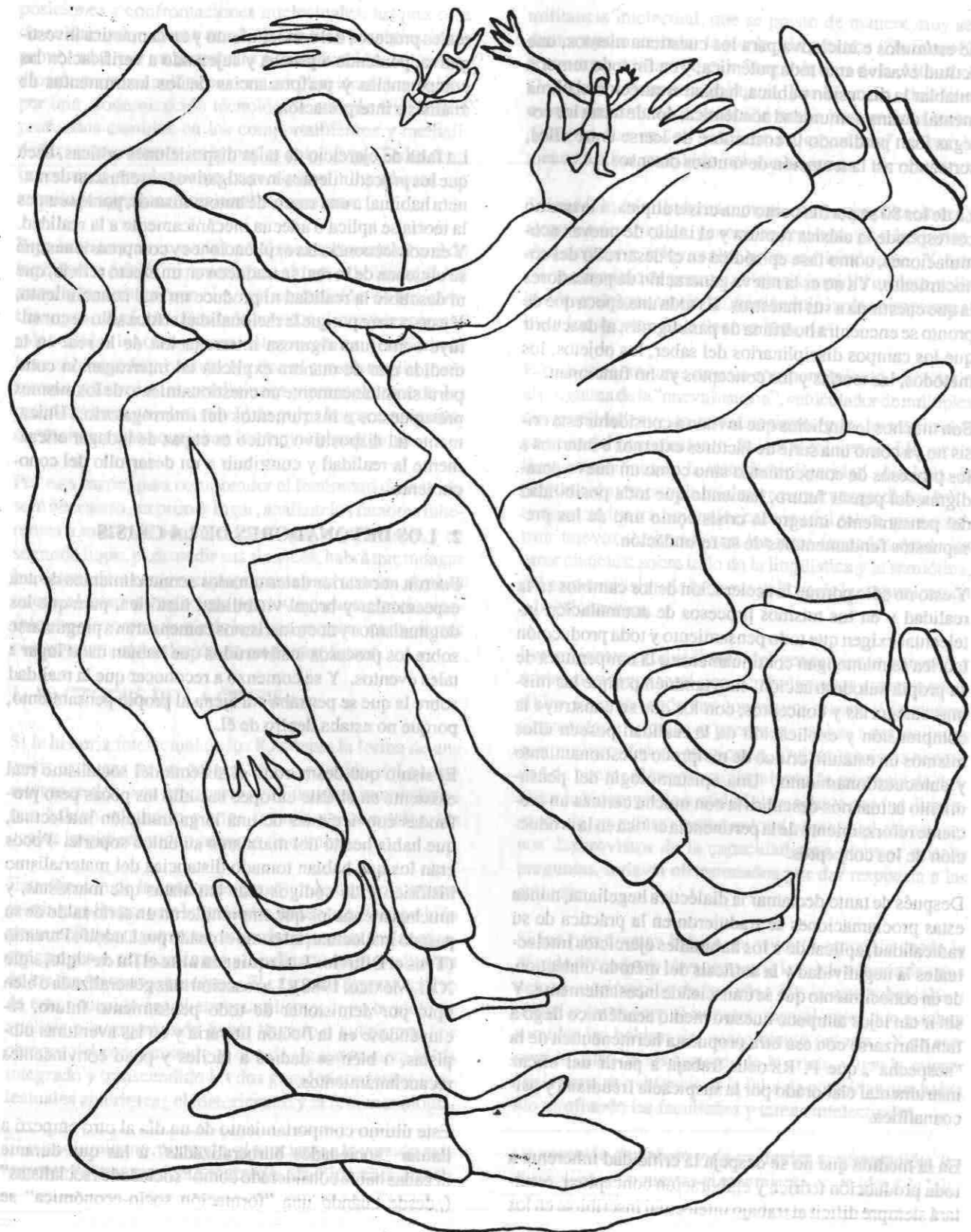
La falta de ejercicio de tales disposiciones críticas, hace que los procedimientos investigativos se reduzcan de manera habitual a una suerte de automatismos, por los cuales la teoría se aplica o adecua mecánicamente a la realidad. Y en consecuencia las explicaciones y comprensiones que se obtienen de lo real se traducen en un efecto reflejo, que ni descubre la realidad ni produce un real conocimiento. Y esto ocurre porque la racionalidad crítica sólo se constituye como una rigurosa interrogación de lo real en la medida que de manera explícita tal interrogación comporta simultáneamente un cuestionamiento de los mismos presupuestos e instrumentos del interrogatorio. Únicamente tal dispositivo crítico es capaz de indagar eficazmente la realidad y contribuir a un desarrollo del conocimiento.

2. LOS DETONADORES DE LA CRISIS

Fueron necesarios determinados acontecimientos de una espectacular y brutal visibilidad histórica, para que los dogmatismos y doctrinarismos comenzaran a preguntarse sobre los procesos inadvertidos que habían dado lugar a tales eventos. Y se comenzó a reconocer que la realidad sobre la que se pensaba era ajena al propio pensamiento, porque no estaba dentro de él.

El sismo que desmoronó el sistema del socialismo real existente en el Este europeo sacudió las pocas pero profundas convicciones de una larga tradición intelectual, que había hecho del marxismo su único soporte. Pocos eran los que habían tomado distancias del materialismo histórico y de códigos más leninistas que marxistas, y muchos menos los que emprendieron un serio saldo de su pasado intelectual, tal como el osado por Ludolfo Paramio (*Tras el Diluvio. La izquierda ante el fin de siglo, siglo XXI*, México, 1988). La reacción más generalizada o bien optó por demisionar de todo pensamiento futuro, recluyéndose en la ficción literaria y en las aventuras utópicas, o bien se dedicó a fáciles y poco convincentes recauchutamientos.

Este último comportamiento de un día al otro empezó a llamar "sociedades burocratizadas" a las que durante décadas había considerado como "sociedades socialistas" (¿desde cuándo una "formación socio-económica" se



conceptualiza desde un modelo político-administrativo?); y lo que es peor, redujo los estruendosos acontecimientos anteriores y posteriores a la "perestroika" a una contrarrevolución de la "nomenklatura".

Los acontecimientos de Europa del Este y los precipitados desenlaces de la "perestroika" sólo fueron reveladores de la crisis para ciertos enclaves intelectuales todavía parapetados tras una larga inmovilidad. Más importante fue su función catalizadora de todos los síntomas de una "modernidad" que contextualizaba ya todos los procesos y fenómenos sociales e intelectuales, pero que el pensamiento no había logrado aun interiorizar como categoría y paradigma.

A lo largo de los 80 se puso de manifiesto que los tiempos de la historia, las nuevas historicidades, habían entrado en una nueva fase de aceleración, y que las abruptas rupturas de los cambios no sólo proyectaban cada vez más las realidades sociales y el mismo pensamiento sino que el futuro se convertía de manera ineludible en la principal categoría de comprensión y explicación de todos los procesos.

La mundialización de dichos procesos, de la economía, la política y la cultura, ponían de relieve la vigencia de nuevos parámetros para entender las realidades más particulares. Esto supuso una nueva topología para el pensamiento, al impedir la tradicional dislocación entre lo "macro" y lo "micro"; obligando a comprender cómo los factores de la microfísica social configuran las dimensiones macroestructurales, y cómo éstas a su vez regulan aquéllas.

Este nuevo horizonte de la mundialización ponía así mismo en primer plano el paradigma comunicacional, no tanto como operador ni como instrumento "mediático" sino como una nueva categoría de lo real y del pensamiento. Los procesos de comunicación, las estructuras y sistemas comunicacionales, se han ido convirtiendo en una galaxia teórico-conceptual capaz de analizar e interpretar los más diversos campos de la realidad y del conocimiento.

La realidad informática, con sus códigos, ha trascendido las aplicaciones técnicas en computadores y ordenadores, para descubrir cómo toda la realidad se halla informatizada: desde el mundo celular de la biología y las mismas operaciones cerebrales, que regulan las relaciones entre el organismo y los procesos mentales, hasta las instituciones

socio-culturales, pasando por la complejidad de los sistemas ecológicos, todo releva hoy de la informática y lo informatizable.

Un factor poco estudiado, que de manera mediata pero decisiva contribuye a la crisis de los 80, y puede llegar a adquirir alcances de más largo plazo, es la fractura académica que comienza a ensancharse respecto de la década anterior.

Durante los años 70 el boom petrolero propició la formación de amplios sectores intelectuales y universitarios, que pudieron estudiar en otros países latinoamericanos (sobre todo en México), EE.UU. y Europa. Incluso ya antes las buenas condiciones para obtener becas en las Universidades extranjeras beneficiaron la formación de investigadores y docentes. Y hasta la misma Universidad Ecuatoriana, que había logrado una relativa modernización de sus estructuras y niveles académicos, gozó de importantes intercambios con profesores de otros centros del continente (chilenos y argentinos) y de programas como los de CLACSO y FLACSO.

Esta situación tan propicia empieza a modificarse y las circunstancias que la habían configurado entran en rápido deterioro. La crisis económica internacional y sobre todo nacional restringe todo intercambio académico: los costos de una formación en el extranjero se hacen cada vez más inasequibles, al mismo tiempo que en los países europeos y norteamericanos se reducen y reorientan las concesiones de becas.

Por otro lado, la Universidad ecuatoriana, que ya comienza a resentirse del empeoramiento de la educación escolar, de la instrucción media impartida en los colegios, participa de la misma precipitada masificación que aqueja a ésta. La insolvencia económica no es, sin embargo, un impedimento para que el sistema educativo, escolar y universitario, siga creciendo en detrimento de una progresiva descalificación de la enseñanza.

En este contexto, tienen lugar múltiples y distorsionados fenómenos: intelectuales con más prestigio desertan de la Universidad o reducen cuantitativa y cualitativamente sus prestaciones académicas; el nivel de mutua exigencia docente/estudiantil se degrada cada vez más, ya que la crisis económica obliga a profesores y estudiantes a cifrar en la Universidad una estrategia de vida muy subsidiaria.

La ruptura y distancia generacional que se establece entre los intelectuales de los años 60/70 y de los años 70/80 impide que una circulación de pensamiento, transfusiones mentales, estímulos y confrontaciones haga de la crisis de paradigmas a la que nos referimos una revolución del conocimiento como la tipificada por Kuhn.

Esta fractura generacional, de la que no se avizoran soluciones a corto y mediano plazo, aunque concierne directa y dramáticamente al futuro de los jóvenes intelectuales y profesionales, ha afectado también indirectamente la crisis de pensamiento de los "seniores", a quienes además de las propias frustraciones, ha faltado el aliciente de una joven generación más creativa.

Son muchos los aspectos que conforman la particular crisis de la Universidad ecuatoriana, y que no es el caso de tratar aquí, sino en la medida que dicha crisis se encuentra también presente en la que se reconoció como "crisis de los paradigmas", puesto que la Universidad ha dejado de ser ya un paradigma en la producción y desarrollo del pensamiento en el Ecuador.

3. MORFOLOGIA DE LA CRISIS

La crisis de paradigmas de los años 80 fue percibida y presentada de maneras muy diversas. A algunos los sobrecogió totalmente desprevenidos, otros ya se la esperaban e incluso se habían anticipado a ella, no fueron pocos los que adoptaron el comportamiento del avestruz para mantenerse al margen de los nuevos retos, y tampoco fueron muchos los que reaccionaron encarnizadamente para hacer de la misma crisis una plataforma de lucha de una renovación del pensamiento.

Tras estas posiciones se han podido decantar dos grandes tendencias: una que en gran medida ha seguido reproduciendo la crisis de paradigmas sin llegar a resolverla; y otra, que ha intentado refundar un pensamiento si no nuevo al menos actualizado y más acorde con la historia de los reales procesos intelectuales.

Un análisis de la primera tendencia puede permitir caracterizar aquí de modo somero, las formas de la crisis, mientras que en el capítulo siguiente, la indagación de la segunda tendencia proporcionará ciertas pistas de lo que podría considerarse la refundación de un pensar futuro.

Un primer efecto de la crisis y reacción ante ella consistió en rehusar los desafíos de la modernidad, la racionalidad

instrumental y los alcances proyectivos, con los que aparecían investidas las nuevas exigencias intelectuales. Las fijaciones mentales se endurecieron y ante la dificultad de pensar el presente se volvió a pensar en el pasado; y lo que es peor, se repensó lo ya pensado. Esto se tradujo en un cierto estilo de hacer historia incluso por quienes no eran historiadores.

A esta forma de evasión en el tiempo se asoció una forma de evasión en los textos, que dio lugar a tareas exegéticas sobre hechos, personajes y documentos del pasado. Se desempolvaban viejos autores, procesos transcurridos y debates supuestamente inconclusos. Por ejemplo, el tópico del populismo siguió hipnotizando a sociólogos y politólogos, como si el fantasma de Velasco Ibarra continuara planeando sobre el actual pensamiento político.

Esta misma parálisis temática hizo que se redundara sobre asuntos y problemas que si en parte no requerían tanto aspaviento especulativo, tampoco eran abordados con una mínima originalidad, que pudiera descubrir aspectos inéditos. El tema, por ejemplo, de los "movimientos sociales" acaparó de modo obsesivo los estudios e investigaciones de toda la década de los 80, como si se tratara del único objeto y problema de interés. Algo parecido ocurrió con los indígenas, sobre todo a raíz del Levantamiento de 1990, los cuales hicieron correr mucha tinta y provocaron una inflación de trabajos, textos y discursos, que sin embargo no lograban cruzarse para entablar una polémica dentro de tanto monólogo.

Si bien es verdad que estas efímeras modas intelectuales se hallaron muy condicionadas por un cierto marketing académico o el de un fácil financiamiento, y en parte por ello mismo no lograron consolidar líneas y programas de un pensamiento robusto y eficiente, de largo alcance, no es menos cierto que estas modas se sucedieron con un estilo intelectual marcado por la misma crisis; y en tal sentido tampoco innovaron corriente alguna de reflexión.

Muy por el contrario, este continuo deslizamiento de un tópico a otro se realizó sobre la superficie más resbalosa de los problemas y fenómenos y procesos de la realidad, sin plantearse las condiciones de los cambios que ponían sobre el tapete nuevas cuestiones y que a su vez presuponían rupturas y nuevos referentes conceptuales, continuas cancelaciones e inventarios teóricos. No es lícito pasar de pensar las "clases" a pensar los "movimientos sociales", y de estos a pensar las "identidades colectivas", sin saldar las cuentas con un paradigma y refundar el otro.

Otra forma de la crisis fue la dislocación entre teoría y práctica, entre teoría y método, entre docencia e investigación. En primer lugar, al perderse muchos de los referentes que fundaban las prácticas sociales y políticas, no pocos de los quehaceres científicos se encontraron desprovistos de la dirección y el sentido de su propio "encargo social". Y de hecho, al cerrarse el horizonte de las grandes transformaciones (de la revolución) importantes sectores intelectuales se refuncionalizaron en el *stablishment* y el Estado.

En segundo lugar, se generó una perversa esquizofrenia entre docencia e investigación, la cual tuvo por resultado compensar la decadencia de la primera por una desmesurada importancia atribuida a la segunda, como si se pudiera formar investigadores al margen de los componentes de la docencia, y como si ésta pudiera mantener su competencia sin incorporar procedimientos investigativos a la misma enseñanza (el orden de la producción de conocimiento integrado al orden de la exposición). Este último asunto es neurálgico y decisivo para repensar la calidad de la formación no sólo universitaria sino también escolar.

En tercer lugar, y a un nivel mucho más preciso, la misma dislocación y esquizofrenia aqueja las relaciones entre teoría, método y técnicas de investigación. No es este el lugar ni siquiera para una disgresión sobre la epistemología de la investigación o producción de conocimientos, pero este problema ha dado lugar a tantos fracasos como falsas ilusiones.

Las teorías fosilizadas en recetarios dejaron de ser pensadas; el método ya no pudo ser construcción y discurso; y las técnicas se convirtieron en prótesis menos para producir datos que para recoger información bruta.

Otro rasgo de la crisis fue consecuencia de una formación intelectual excesivamente disciplinaria, y que se encontró marcada por el fetichismo del título profesional. Reforzaba además esta compartimentalización del conocimiento una organización académica de la misma Universidad, que demarcaba rígidamente las fronteras entre carreras, programas y materias, mostrándose poco dúctil a las ósmosis entre diferentes campos del saber y a las importaciones entre ciencias.

Estas fronteras tan poco científicas entre ciencias desarrollaron al interior de cada disciplina encasillamientos fijos que inmovilizaban los procesos de construcción y desconstrucción de nuevos campos de conocimiento.

Tal enclaustramiento del saber en huasipungos mentales se fue volviendo cada vez más anacrónico, en la medida que la misma realidad y otros contextos intelectuales desarrollaban una mayor transdisciplinariedad, y la apertura de nuevos campos del saber obligaba a innovadores flujos y reflujos, y los recientes procesos históricos ofrecían el registro de múltiples temporalidades y la decodificación de también múltiples niveles de lo real.

Una última modalidad adoptada por la crisis de paradigmas, que pudo haber sido una reacción constructiva, si hubiera encarado la resolución de dicha crisis y una renovación del pensamiento, pero que, por el contrario, adoleció del mismo comportamiento evasivo, fue el recurso a las utopías.

Por un lado, la práctica de una **racionalidad utópica** cuenta hoy con la seria dificultad de enfrentar la dominación impuesta por la **racionalidad instrumental**, la cual impera y permea todos los ámbitos de la modernidad. En tal sentido, la construcción de utopías sólo será posible no sorteando sino trascendiendo la misma racionalidad instrumental, e integrando a toda producción de pensamiento utópico las condiciones de su particular eficacia.

Según esto, por otro lado, aunque la "u-topía" "no tiene lugar" en el presente histórico, sí representa una realidad posible. Ahora bien, las condiciones de posibilidad de una utopía como producto del pensamiento, aquello que la hace realizable y que al mismo tiempo garantiza su carácter alternativo y diferente, se encuentran cifradas en las condiciones de su producción. En otras palabras el pensamiento utópico no puede prescindir de un penetrante diagnóstico y comprensión de la actual realidad y tampoco de las dinámicas y virtualidades inherentes a dicha realidad; o si se quiere, en otros términos, la utopía no es un mero "wishful of thinking", un voluntarismo del pensamiento.

Una desviación que agravó este género de utopías esquivas ha originado una suerte de exoterismos también como forma y consecuencia de la crisis. Algunas de estas formaciones exotéricas tuvieron siempre una relativa vigencia o latencia en el panorama del pensamiento (filosofías orientales, lo holístico, etc.), pero ha sido su pretensión de un estatuto científico o de una mayor competencia intelectual, lo que obliga a considerar estas corrientes como síntomas de la crisis aparadigmática.

Este mismo ambiente ha dado lugar a prácticas académicas e intelectuales, que se afanaron por lo singular y lo

folklórico, por el acontecimiento y la situación anecdótica, como si el "hecho social", y no el "hecho sociológico", fuera objeto de ciencia.

4. PARA REFUNDAR UN PENSAR FUTURO

La refundación de un pensar futuro debería basarse sobre la superación y resolución de todos los enclaves críticos, que acabamos de analizar y que dieron lugar a la crisis de paradigmas, la cual caracterizó la llamada "década perdida" de los 80 también para la historia del pensamiento.

Para ello es, sin embargo, necesario contar con el serio obstáculo de la crisis económica, política y cultural, la global crisis de sociedad, que se manifestó como una crisis de crecimiento y de desarrollo, que parecía clausurar toda perspectiva de futuro, precisamente en un contexto de modernidad, que imponía cada vez más a las sociedades autocomprenderse y pensarse en futuro.

a) En lugar de ensayar aquí la posible topología, el campo de problemas u objetos, de un pensar futuro (tarea por otra parte inútil, dada la rapidez con la que los futuros campos de saber se desconstruyen y reconstruyen, la aceleración con la que se suceden los problemas del conocimiento y se originan nuevas ciencias), nos parece más importante establecer ciertos parámetros de esa nueva **epistemología**, cuyo rasgo fundamental debería ser el de un **pensamiento anti-paradigmático**.

Se trata de un pensamiento no elaborado sobre un sistema *dado* y fijo de referencias sino en continuo proceso de (re)producción. Esto supone una "economía política del pensamiento", cuyo *capital cognoscitivo variable* sea siempre mayor que el *capital cognoscitivo fijo*.

Expliquémonos. La habitual práctica intelectual e investigativa acostumbra a privilegiar los presupuestos conceptuales de un marco teórico (capital fijo de conocimientos), a partir del cual era posible producir los problemas, e incorporando un **capital variable** de hipótesis se podía elaborar un desarrollo cognoscitivo ulterior. Pues bien, cada vez será más necesaria una mayor inversión teórica en las hipótesis (capital cognoscitivo variable), lo cual permitirá no sólo una nueva producción de conocimientos sino también la misma reconceptualización de los presupuestos teóricos (capital cognoscitivo fijo).

Lo que rentabiliza más la "circulación" que la "acumulación" de conocimiento es el hecho que *el tiempo se ha*

convertido en una fundamental dimensión del pensamiento, y no ya sólo de la acción.

b) La rapidez de los cambios en el mundo contemporáneo, las aceleraciones impresas a los procesos de la realidad, de la ciencia y del pensamiento, confieren a la **racionalidad crítica** un nuevo estatuto epistemológico, que la hacen inherente a toda práctica y procedimiento intelectuales.

En los capítulos anteriores hemos tratado de mostrar en qué medida uno de los factores de la "crisis de paradigmas" fue precisamente el déficit de criticidad, y también el hecho que la rapidez de las transformaciones ha comenzado a operar rupturas cada vez más bruscas y así mismo cada vez más radicales, haciendo muy ardua la incorporación del "movimiento de lo real al movimiento del pensar".

Aunque todos los factores que configuraron la "crisis de paradigmas" en la década de los 80 siguen vigentes a inicios de los años 90, ya no se habla de crisis porque dichos factores que la provocaron han sido en gran parte y en cierta forma asumidos e integrados a la comprensión y explicación de los nuevos fenómenos y procesos de la realidad y del pensamiento.

En este sentido las competencias críticas no sólo actúan como un antídoto frente a cualquier situación de crisis, sino que al convertirse en productor de crisis, el mismo pensamiento garantiza un continuo desarrollo e innovación intelectuales. De esta manera la **racionalidad crítica** puede operar en el pensar futuro como un paradigma anti-paradigmático, al fundarse sobre un sistema inmediatamente cuestionable de referentes teóricos.

Hoy ya no es la nueva generación de pensadores la que cuestiona a sus maestros; las urgencias del cambio, las aceleraciones de toda práctica teórica, y la criticidad investida en las posibilidades del pensamiento han terminado con las fidelidades a los sucesivos paradigmas dentro de una misma generación. El caso más ejemplar ha sido el de estructuralistas como Touraine y Bourdieu, que enjuiciaron el estructuralismo a partir de sus mismos desarrollos; o el caso Foucault, que siempre se defendió del calificativo estructuralista.

c) Uno de los procedimientos que constituye y nutre esta racionalidad crítica es la abolición de aquellos referentes que han ido configurando y delimitando el campo de cada ciencia. Cada área del conocimiento se ha ido dotando de

un territorio de objetos y problemas, de tradiciones teóricas y de un capital conceptual, de procedimientos de investigación, de métodos y de técnicas, de fuentes de datos e información. Todo ello ha configurado un panorama intelectual no sólo fuertemente paradigmático sino también estrictamente disciplinario, donde la historia y la filosofía, la economía, la sociología y la antropología, la ciencia política y la psicología, la lingüística y las ciencias de la comunicación o de la educación, etc., representan un mosaico muy diverso y muy refractario a flujos y reflujos entre tantos saberes.

Este repliegue de cada ciencia sobre sí misma la sustrae a las instancias críticas y a los aportes de otras ciencias, condenándola a una evolución lineal, dentro de los parámetros fijados por sus propios presupuestos.

El desafío antiparadigmático de la **transdisciplinaridad** supone: a) que conceptos y problemas de una ciencia sean pensados y planteados en otra ciencia; b) la construcción de campos de conocimiento realmente nuevos, como resultado de la convergencia de dos o más ciencias, y diferentes de los que una podría haber generado por sí sola. Aunque no sea más que de pasada, conviene distinguir la eficacia teórica de la **transdisciplinaridad** de los aportes que representa una práctica únicamente **interdisciplinar**.

Muchos de los desarrollos de la historia reciente del pensamiento proporcionan ejemplos de transdisciplinaridad: la economía política de Marx, el psicoanálisis de Freud o éxitos más particulares que han enriquecido determinados campos científicos, como la sociología de la comunicación, la antropología política o económica, la semiótica de la cultural, etc.

La transdisciplinaridad abre las áreas del saber al criticar sus delimitaciones establecidas y hace posible un pensamiento fronterizo dispuesto a conjugarse con otros referentes cognoscitivos. La creciente complejidad de lo real sólo puede ser descubierta y procesada desde enfoques cada vez más complejos.

d) El pensar futuro difícilmente podrá organizar "los grandes relatos" (Lyotard) del pasado; más bien tendrá que construirse y desarrollarse en los esquemas efímeros de teorías particulares, apostando a la eficacia de análisis e interpretaciones provisionales. Dicho pensar habrá de estar muy atento a la **continua fractura de las racionalidades**, descubriendo la multiplicidad de lógicas posibles, que confieren sentido a fenómenos y situaciones que antes se sustraían a toda comprensión.

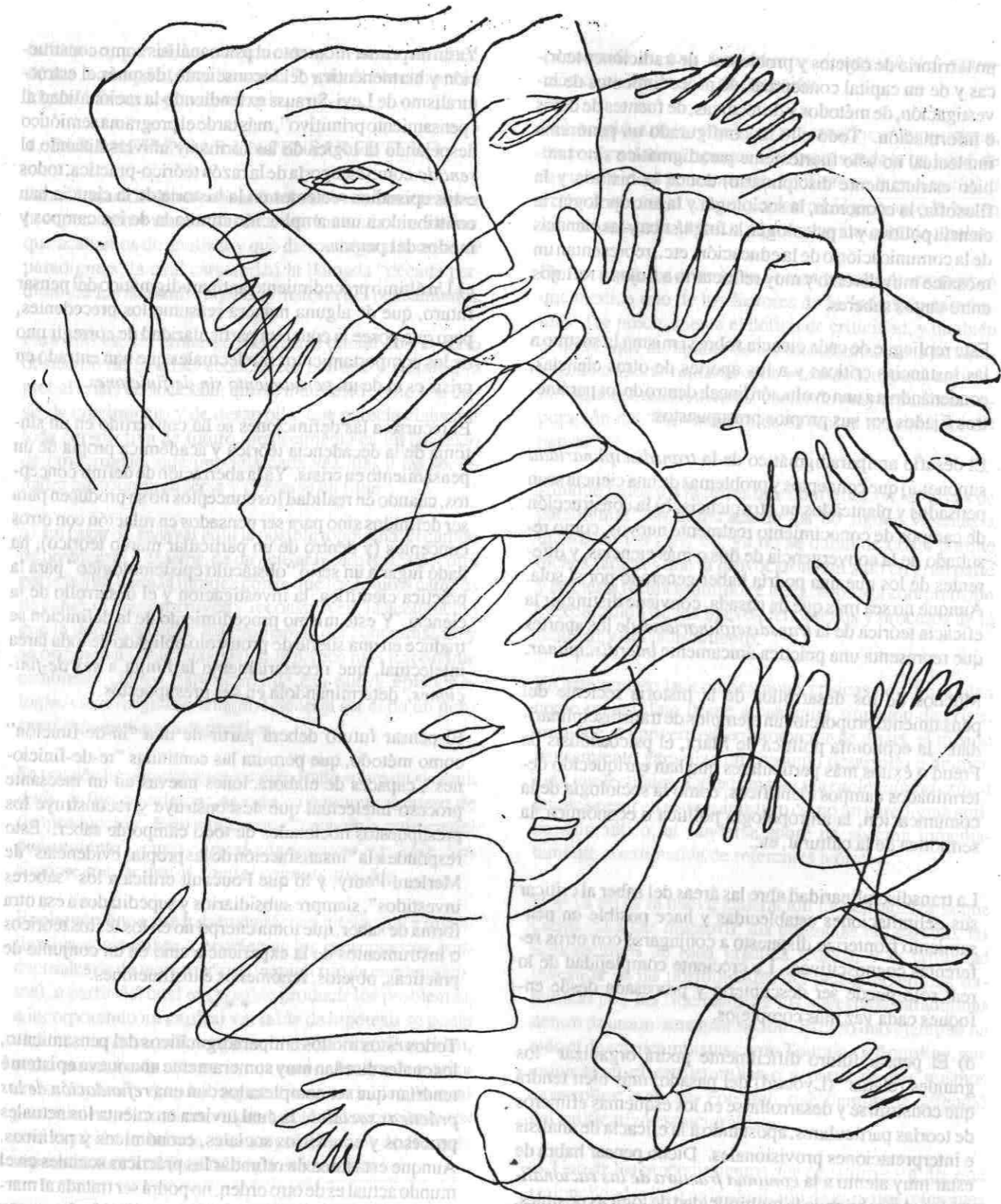
Ya en un primer momento el psicoanálisis como construcción y hermenéutica del inconsciente, después el estructuralismo de Levi-Strauss extendiendo la racionalidad al "pensamiento primitivo", más tarde el programa semiótico despejando la lógica de las formas y universalizando el *sentido* como categoría de la razón teórico-práctica, todos estos episodios recientes en la historia de la ciencia han contribuido a una ampliación ilimitada de los campos y modos del pensar.

e) Un último procedimiento antiparadigmático del pensar futuro, que de alguna manera reasume los precedentes, pero que posee la concreta particularidad de corregir uno de los comportamientos intelectuales que han entrado en crisis es el de un **pensamiento sin de-finiciones**.

El recurso a las definiciones se ha convertido en un síntoma de la decadencia teórica y académica propia de un pensamiento en crisis. Ya la aberración de definir conceptos, cuando en realidad los conceptos no se producen para ser definidos sino para ser pensados en relación con otros conceptos (y dentro de un particular marco teórico), ha dado lugar a un serio "obstáculo epistemológico" para la práctica científica, la investigación y el desarrollo de la ciencia. Y este mismo procedimiento de la definición se traduce en una suerte de protocolo obligado de toda tarea intelectual, que necesariamente la limita a sus **de-finiciones**, determinándola en sus presupuestos.

El pensar futuro deberá partir de una "in-de-finición" como método, que permita las continuas "re-de-finiciones", capaces de elaboraciones nuevas en un incesante proceso intelectual que desconstruye y reconstruye los presupuestos nocionales de todo campo de saber. Esto responde a la "insatisfacción de las propias evidencias" de Merleau-Ponty, y lo que Foucault critica a los "saberes investidos", siempre subsidiarios y supeditados a esa otra forma de saber, que toma cuerpo no en los textos teóricos o instrumentos de la experiencia sino en un conjunto de prácticas, objetos, fenómenos e instituciones.

Todos estos modos antiparadigmáticos del pensamiento, los cuales diseñan muy someramente una nueva **epistémé** tendrían que ser completados con una **refundación de las prácticas sociales**, la cual tuviera en cuenta los actuales procesos y escenarios sociales, económicos y políticos. Aunque esta tarea de refundar las prácticas sociales en el mundo actual es de otro orden, no podrá ser tratada al margen sin tomar en consideración la refundación de nuevos modos de pensamiento.



POR LOS CAMINOS DE GORGIAS (Paradojas de la filosofía contemporánea)

Carlos Rojas Reyes

1. La metafísica contemporánea que se piensa como posmetafísica, está construida sobre paradojas y distorsiones. De una parte, la imposibilidad de incluirse en su propio razonamiento sin caer en contradicciones; y de otra, el regreso recursivo y obsesivo a ciertos pensadores cuyos planteamientos se les escapa.

Estas dificultades irresueltas conducen a formas de escepticismo, muchas veces radical, combinadas con elementos de un neo-nominalismo; y entiendo por esto el llamado giro lingüístico de la filosofía contemporánea al mismo tiempo que la disolución de la historia en sus voces.

2. Sigamos este doble camino de paradojas y distorsiones. Las paradojas.

La metafísica contemporánea se encuentra, como una constante, con una Presencia que ni puede ser pensada ni articulada en lenguaje alguno. Esta Presencia se convierte inmediatamente en fundamento de lo existente que, a su vez, sí puede articularse en una voz. Como dice Heidegger, la poesía pone en obra al ser.

Es esta Presencia la que entra en crisis en la posmodernidad. El fin de lo onto-teo-teleo-lógico que es reemplazado por una Huella que no remite más que a sí misma.(1)

3. La búsqueda de la certeza exige un sujeto portante de ésta. Sujeto cartesiano que deslindado de su componente empírico, en su trascendentalidad pura, logra aprehender

la esencia y, con ella, fundamentar la verdad.

Con la posmodernidad este sujeto totalitario se fragmenta, su existencia misma es un mero accidente; ya no es más lugar privilegiado de la razón.

Detrás de él, a veces por medio de él, habla el poder, el diferendo, la estructura.

4. La realidad en cualquiera de sus formas unitarias se despedaza, disgregándose en una multiplicidad que imposibilita un discurso unificado que tienda hacia una sola finalidad.

Este es el caso de Lyotard que se toma en serio la propuesta ontológica de la heterogeneidad estructural de todo lo real.(2)

Si los paradigmas -al igual que el relativismo cultural- enuncian su inconmensurabilidad, ¿qué garantiza que éstos al interior estén constituidos por mundos uniformes, homogéneos?. Sostener que lo que existe está compuesto de fragmentos autónomos, irreductibles e incommunicables, implica la falacia de sostener que dichos fragmentos no son, igualmente, fragmentos de fragmentos.

Al interno de cada paradigma podemos litigar y acudir a un mismo tribunal que resolverá inclusive nuestras disputas ontológicas, que serán iluminadas por la aceptación de un mismo núcleo duro. Dado un paradigma, la verdad y la

veracidad están aseguradas, aunque éstas no puedan trasladarse a otros ámbitos externos a su propio paradigma.

5. El diferendo:

"Dado que mi discurso ha de tratar sobre este problema, ¿de qué punto partiré, qué diré en primer lugar?, ¿hacia dónde encaminaré mi defensa? Pues... produce un manifiesto aturdimiento, por cuya causa no se sabe qué decir..."(3)

¿Qué sucedería si esta forma de ser paradigmática se trasladara al orden sintagmático? ¿Qué consecuencias tendría sostener que los diferentes tipos de discursos fueran inconmensurables, que no pudiéramos trasladarnos desde el lenguaje asertivo al normativo o al emotivo?

En este caso se produce, para Lyotard, un diferendo; esto es, la imposibilidad de resolver desacuerdos o áreas de competencia debido a que significaría acudir a un lenguaje superior que se postula como inexistente. Someterse a una instancia superior significaría cometer un error o una injusticia porque ese juez expresa su sentencia en un lenguaje determinado, que siempre será incompatible con algunos de los dos polos del diferendo.

6. "¿Quién está con quién? ¿Un griego con un bárbaro? ¿Cómo entendernos y hablarnos? ¿Quizás a solas? ¿No comprenderíamos nuestras palabras?"(4)

El diferendo finalmente no se puede decir -ni pensar-. Esto significaría resolverlo. Lo que el otro dice me está vedado. ¿De dónde surge este diferendo, cuál es su origen?:

"Y esta cuestión procede de la nada que separa esta frase de la siguiente".(5)

7. El texto de Lyotard está literalmente plagado de referencias históricas, sociales, políticas, tiene connotaciones éticas. Pero, ¿cómo es posible esto? Si su discurso es filosófico como efectivamente pretende serlo, todas las frases deberían estar bajo un solo régimen. Deberíamos decir que no hay un libro, sino varios y que, como cierto tipo de literatura, son modelos para armar. Tendríamos que extraer las frases asertivas, y leerlas separadamente de las normativas o emotivas.

Si se quiere sostener que este discurso escapa a esa heterogeneidad de la cual trata y que se supone que configura

todo lenguaje posible, ¿cuál es su fundamento? ¿Ese silencio, esa nada? Mas, por qué el discurso de Lyotard sería el lugar privilegiado de expresión de ese silencio constitutivo de todo lo que puede decirse.

Para sostener esto, Lyotard tendría que administrar una prueba, pero ésta no sería válida sino en plano puramente asertivo... y así sucesivamente.

8. La matemática en el momento en que se enfrentó a la crisis de sus fundamentos, con la imposibilidad de probar el programa de Hilbert, desarrolló una axiomática que tomó sus limitaciones y en vez de abolirlas, las colocó en ámbitos separados, de tal forma que hay que elegir entre un sistema completo o uno coherente, pero no los dos a la vez.

Este tipo de filosofías muy características de nuestra época, se quedaron ancladas en la Paradoja de Russell, de tal forma que en el momento en que se incluyen a sí mismas caen en contradicciones o en evidentes faltas de coherencia.

Habermas lo ha mostrado para el caso de Foucault: si todo saber está sometido a un poder, el discurso de Foucault, ¿a qué poder responde? Si responde a un poder establecido, éste debería explicitarse o tomarse transparente; pero, esto anularía la validez de la crítica que realiza a la relación entre saber y poder, porque estaría hablando desde UN poder.

Si no responde a un poder establecido, entonces al menos en un caso privilegiado, el del propio Foucault, su saber no respondería al dominio de un poder.

En cuanto a Lyotard la paradoja de Russell se aplica aún de una forma mucha más brutal. Si el diferendo es irresoluble, ¿cómo así pretende hablar desde fuera del diferendo? O bien habla de un polo del diferendo y, por lo tanto, para los que están en el otro polo, sus frases carecen de sentido. O bien habla más allá de los polos del desacuerdo, y en cuyo caso se demuestra que al menos en esta ocasión ha encontrado una forma de resolver el diferendo.

Aceptemos que las aseveraciones que hace en esta obra son verdaderas; esto no significa que debamos seguir las y obrar de acuerdo a ellas; no podemos sacar sus consecuencias ni éticas ni políticas ni sociales. Pero, si no son aseveraciones, sino proposiciones normativas, ¿por qué

tendríamos que someternos a esta norma moral y no a otra cualquiera?

Y así sucesivamente....

Este tipo de argumentaciones tendría que en cada caso añadir al inicio del discurso una frase que corrigiera la paradoja: "todo lo que aquí se dice es válido excepto para lo que aquí se dice"; esto es, "yo siempre miento, excepto en este caso". Pero, ¿qué garantiza que en este caso no está mintiendo?

9. Las distorsiones.

Este pensamiento así constituido, entrampado en aquello que no puede conocer -y que se presenta como la forma de toda metafísica posible o como su más extrema desconstitución-, se estrella contra cierto tipo de pensadores que se resisten a ser reducidos, estandarizados que, a pesar de todo, siguen escapando fuera de los márgenes establecidos.

Citemos dos casos: Simone Weil y Ludwig Wittgenstein.

9.1. Simone Weil.

En cuanto a Simone Weil, la posmodernidad la entiende como la propuesta de una ética de la debilidad:

"...el principio del equilibrio y de la forma, y el principio de la desmesura el exceso...la conciencia del enfrentamiento entre los dos principios produce...un efecto de debilidad". (6)

En realidad, los teóricos de la posmodernidad se han deslizado imperceptiblemente desde el rechazo a la gravedad, y la reivindicación del desasimiento, hasta la conformación de una ética de la debilidad.

Es en esta pendiente en donde el pensamiento de Simone Weil queda finalmente atrapado, listo para ser entendido de manera nihilista, para que sea otra manera de decir lo que afirmaba Nietzsche o Heidegger; una voz más entre otras.

Pero a más de que ya es extremadamente brutal interpretar a Simone Weil a través de Nietzsche, la distorsión que sufre su pensamiento queda de manifiesto cuando se muestra, con bastante claridad en su vida y en su obra, su compromiso efectivo con la realidad social de su época

y esa solidaridad básica para con los marginados. Una frase suya puede mostrar esto que le guiaba en los diversos planos de su existencia y de su pensamiento:

"En todo caso, cuando me presento concretamente y como algo que podría estar próximo al acto por el cual entraría en la Iglesia, ningún pensamiento me duele más que el de separarme de la masa inmensa y desdichada de los no creyentes".(7)

Esta solidaridad radical con los débiles, con los pobres, como el proletariado de su época, se transforma en la posmetafísica en una ética de la debilidad.

¿Qué puede, entonces, resultar sino un intento drástico de reducir su pensamiento a cualquier variante de nihilismo?

Y es que la lectura de los textos de Simone Weil conducen a una suerte de perplejidad. Deja una desazón. Provoca incomodidad. Se tiende a pensar que allí hay algo extraño. Pienso, sin embargo, que en la fuente de esta perplejidad, radica la fuerza de sus consideraciones éticas y que ahora, a finales de siglo, tiene plena actualidad.

Las cuestiones que S. Weil se pregunta acerca de su existencia, lejos de ser resueltas apelando a cualquier modalidad de subjetividad, se dirigen hacia afuera. Pero está lejos de ser una ética objetivista que busque únicamente someterse a elementos sociológicos previamente establecidos. Por el contrario, quiere hallar respuestas sin disolver al individuo en el espíritu objetivo.

Corre a lo largo de un delicado equilibrio entre las exigencias de una ética general, fundamentada en la realidad, y la apelación a la pregunta acerca de su existencia, lejos de ser resueltas apelando a cualquier modalidad de subjetividad, se dirigen hacia afuera. Pero está lejos de ser una ética objetivista que busque únicamente someterse a elementos sociológicos previamente establecidos. Por el contrario, quiere hallar respuestas sin disolver al individuo en el espíritu objetivo.

Corre a lo largo de un delicado equilibrio entre las exigencias de una ética general, fundamentada en la realidad, y la apelación a que ni siquiera adoptando la manera de vivir de esa masa de excluidos, el individuo halla una existencia "resuelta" -en el sentido que Heidegger confiere a este término: "el estado de resuelto"-.

Mientras haya excluidos y marginados, el compromiso y la conciencia de la opción por esos excluidos y marginados, constituyen el único camino ético posible; pero mientras existan excluidos, la resolución del individuo será imposible.

No hay salvación individual, no hay realización personal. Cada uno de los esfuerzos personales, siempre tiene una dosis de banalidad.

Esto traslada el debate ético hacia otro lugar. Y lo ubica en una actitud hacia la realidad, que señala con claridad el compromiso con los pobres, pero que al mismo tiempo, niega que esto conduzca o represente una salida para el individuo.

Incluso dada la posibilidad de "salvación", ésta sería un recurso artificial, incorrecto de aceptarlo éticamente:

9.2. Un doble malentendido sobre Wittgenstein

Es bien conocida, la polémica sobre el "Tractatus..." y la negativa de Wittgenstein a que fuera publicada con la introducción de B. Russell, puesto que, en su opinión, deformaba su pensamiento, ya que constituía una lectura neo-positivista a la cual él no adhería.

Esto marcará el inicio del llamado segundo Wittgenstein, especialmente a partir de los "Cuadernos Azul y Marrón", en donde cuestionará los procedimientos de aproximación a un lenguaje perfecto, que representara con exactitud la realidad, y que desembocará en su teoría de los juegos del lenguaje.

Sin embargo, a mi entender, la interpretación estándar que divide el primero con el segundo Wittgenstein es insostenible; por el contrario se sostiene aquí que, a despecho de las diferencias importantes existentes, hay continuidades manifiestas entre el "Tractatus" y las demás obras.

Si bien se pone en cuestión la posibilidad de la construcción de un lenguaje formal perfecto, sin contradicciones y sin fisuras, todavía persiste la preocupación por el lenguaje y el enmarcamiento de que los límites de mi mundo son los límites de mi lenguaje, aunque haya habido un proceso de dejar de lado cierta metafísica dualista subyacente en el "Tractatus...".

El sostenimiento de la existencia de un segundo período en el desarrollo del pensamiento de Wittgenstein, es

correlativo a una segunda malinterpretación que, desgraciadamente, ha quedado profundamente oculta bajo el peso de una aproximación constituida en un dogma inamovible.

Este malentendido se refiere ante todo al vínculo que se ha establecido, sobre todo a través de la filosofía del lenguaje cotidiano y de la pragmática, entre Wittgenstein de una parte y Austin y Searle por otra.

Se establece una continuidad, de tal manera que habría una derivación directa que va desde los juegos del lenguaje a los actos del habla y a su sistematización, por parte de Searle.

Se postula aquí la existencia de dos ontologías radicalmente diferentes, irreductibles que, a pesar del entorno y de cierto aire de familia, se encuentran bastante alejados.

Una ontología que tiende hacia posiciones neo-nominalistas que se deslizan desde los actos hasta los actos del habla, indicando una cierta comprensión privilegiada de las acciones como acciones que se ejecutan a través de las palabras; junto con una orientación hacia diluir los problemas del significado en los contextos pragmáticos.

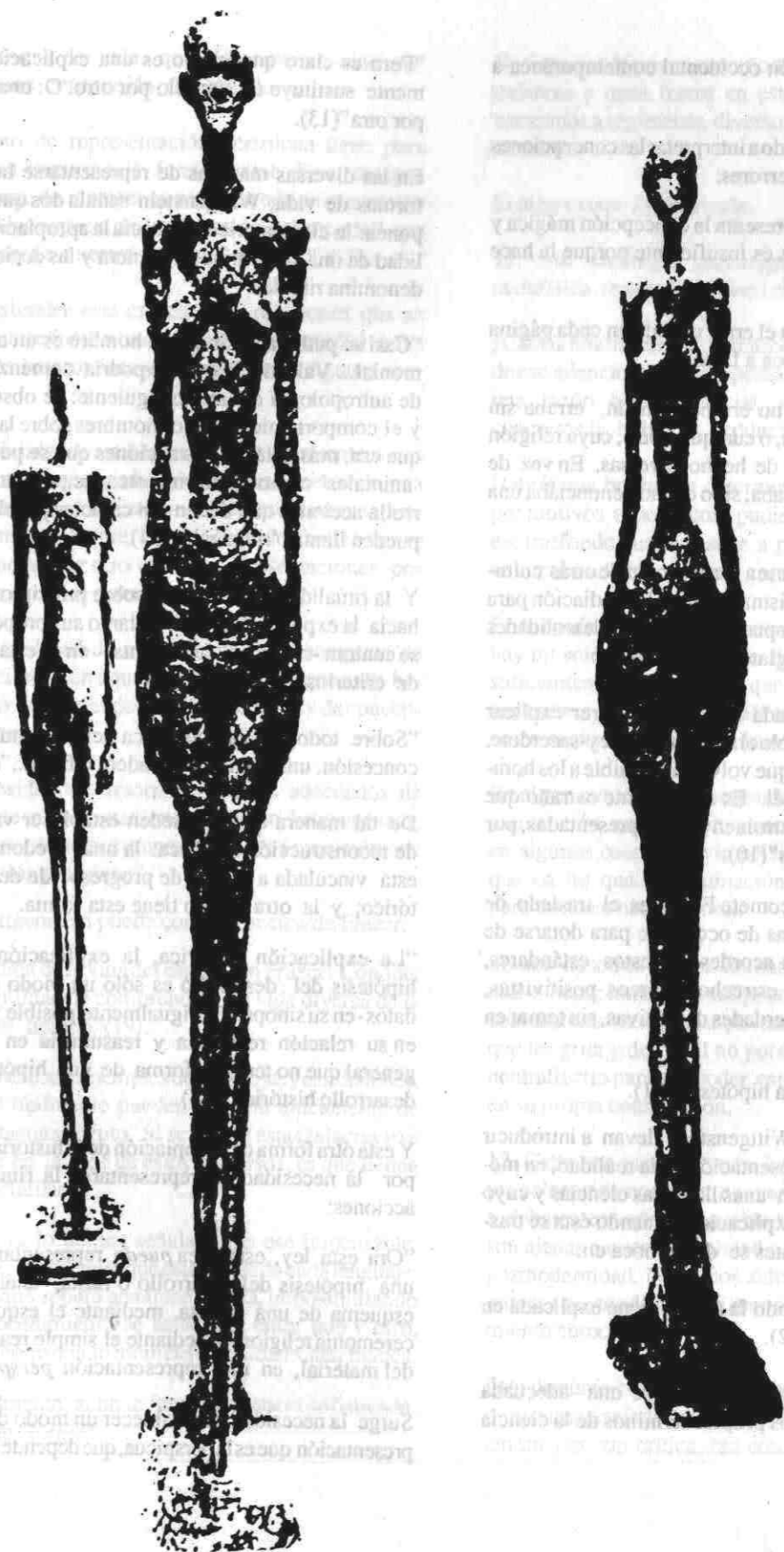
Y otra ontología que podríamos llamar de la heterogeneidad de los lenguajes -y de los mundos-, con sus propios contextos, reglas y formas de seguir dichas reglas, que de ninguna manera se reducen a una concepción pragmática del lenguaje ni establecen relaciones privilegiadas entre los actos del habla y las acciones que ejecutan los seres humanos. El hecho de que el significado sea el uso, no significa la subsumción del significado en el uso y su consiguiente desaparición, sino la génesis de las significaciones que se producen en contextos determinados.

9.3. La polémica de Wittgenstein contra Frazer

Esto puede verse con claridad en la crítica demoledora de Wittgenstein contra Frazer; parte de:

"Para convencer a alguien de la verdad, no basta constatar la verdad, en lugar de esto hay que encontrar la vía del error a la verdad".(8)

En su confrontación con los prejuicios tan profundamente arraigados de los ingleses, asentados en una vieja práctica colonialista, Wittgenstein muestra el origen del error en la traslación de las concepciones sobre las que



se asiente la civilización occidental contemporánea a otras formas de vida.

Por esto, Frazer se ve llevado a interpretar las concepciones de los "bárbaros" como errores:

"El modo en que Frazer presenta la concepción mágica y religiosa de los hombres es insuficiente porque la hace aparecer como un error.

Ahora Agustín estaba en el error cuando en cada página de las Confesiones invoca a Dios?

Mas -se puede decir- si no erraba Agustín, erraba sin embargo el santo budista, o cualquier otro, cuya religión expresase concepciones de hecho diversas. En vez de esto ninguna se equivocaba, sino cuando enunciaba una teoría"(9).

Esto conduce directamente a la reducción de otras culturas a caricaturas de sí mismas, que es la mediación para que hombres como Frazer puedan apropiarse de realidades diferentes a las de la Inglaterra de su época:

"Me parece ya equivocada la idea de querer explicar una costumbre, por ejemplo el asesinato del rey-sacerdote. Frazer no hace otra cosa que volverla plausible a los hombres que piensan como él. Es ciertamente extraño que todas estas costumbres terminen por ser presentadas, por así decirlo, como bromas"(10).

El error de fondo que comete Frazer es el traslado de las estructuras científicas de occidente para dotarse de explicaciones que sean acordes con estos estándares, más aún dentro de los estrechos marcos positivistas, que pretende instaurar verdades definitivas, sin tomar en cuenta que:

"Toda explicación es una hipótesis"(11).

Los razonamientos de Wittgenstein llevan a introducir diversas formas de representación de la realidad, en medio de las cuales existen unas llamadas ciencias y cuyo eje es, ciertamente, la explicación. Cuando ésta se traslada más allá de sus límites se desemboca en:

"El error nace sólo cuando la magia viene explicada en términos científicos"(12).

Y, de hecho, ni siquiera se produce una adecuada explicación dentro de los propios términos de la ciencia sino que:

"Pero es claro que ésta no es una explicación: simplemente sustituye un símbolo por otro. O: una ceremonia por otra"(13).

En las diversas maneras de representarse las múltiples formas de vida, Wittgenstein señala dos que se contraponen: la ciencia orientada hacia la apropiación de la realidad de una determinada manera y las acciones que las denomina rituales:

"Casi se pudiera decir que el hombre es un animal ceremonial... Vale decir que se podría comenzar un libro de antropología del modo siguiente: se observa la vida y el comportamiento de los hombres sobre la tierra, se ve que esa, más allá de las acciones que se pueden llamar 'animales' como el nutrirse etc., etc., etc., todavía desarrolla acciones que tienen un carácter peculiar y que se pueden llamar 'rituales' ".(14)

Y la ritualidad no se asienta sobre principios orientados hacia la explicación, y por lo tanto sus proposiciones no se centran -como eje fundamental- en el establecimiento de criterios de verdad:

"Sobre todo, la característica del acto ritual no es una concesión, una opinión verdadera o falsa..."(15).

De tal manera que se pueden establecer varios modos de reconstrucción histórica: la una, predominante, que está vinculada a la idea de progreso, de desarrollo histórico; y la otra que no tiene esta forma.

"La explicación histórica, la explicación como una hipótesis del desarrollo es sólo un modo de recopilar datos -en su sinopsis. Es igualmente posible ver los datos en su relación recíproca y reasumirla en una imagen general que no tenga la forma de una hipótesis sobre el desarrollo histórico"(16).

Y esta otra forma de apropiación de la historia, viene dada por la necesidad de representarse la ritualidad de las acciones:

"Ora esta ley, esta idea *puedo* representarla mediante una hipótesis del desarrollo o hasta, análogamente al esquema de una planta, mediante el esquema de una ceremonia religiosa o mediante el simple reagrupamiento del material, en una representación *perspicua*" (17).

Surge la necesidad de establecer un modo diverso de representación que es la *perspicua*, que depende directamente

de nuestra forma de vida, que desemboca en la constitución de una concepción del mundo:

"El concepto de representación *perspicua* tiene para nosotros una importancia fundamental. Este designa nuestra forma de representación, el modo en que vemos las cosas. (Una especie de 'concepción del mundo' que parece típica de nuestra época. Spengler)" (18).

Podemos extender esta crítica a las relaciones que se establecen entre los distintos grupos de la sociedad, cuya existencia es heterogénea y desembocar en algunas consecuencias:

a) La imposibilidad de establecer todas las representaciones como explicaciones verdaderas o falsas acerca de una serie de eventos dados. Esto es, las representaciones pueden ser intentos -siempre hipotéticos- de explicaciones pero bien pueden ser otro tipo de representaciones -por ejemplo, de carácter ceremonial-.

b) La imposibilidad de una traducibilidad completa de las explicaciones -en aquellos casos en los que cabe hacerlas-, dado que dependen de forma de vida y de concepciones del mundo.

c) La necesidad de desarrollar modos adecuados de apropiarse de representaciones que son heterogéneas, porque pertenecen a otros grupos sociales o a otras culturas: "representación *perspicua*".

Por esto Wittgenstein puede concluir acerca de Frazer:

"Qué limitación de la vida del espíritu en Frazer! Conque: qué imposibilidad de comprender una vida diversa de la inglesa de su tiempo"(19).

10. Hemos mostrado aquí ejemplos de paradojas y distorsiones; pero éstas difícilmente pueden provenir únicamente de errores del razonamiento. Si se acepta estas falacias y se las deja estar en la base de estos discursos, es que tienen un origen metafísico.

Este origen ya lo hemos señalado: es ese impensable, innombrable, ese silencio que está detrás de cada lenguaje; ese silencio que separa una frase de otra, imposibilitando cualquier procedimiento de soldadura entre uno y otro, desembocando en una inconmensurabilidad sintagmática.

Somos, finalmente, aunque fuera de manera sofisticada, discípulos de Gorgias.

Nada existe. Y por un extraño azar estamos diciendo unas palabras y unas frases en este momento, éstas están sometidas a regímenes diversos que no tienen un tribunal común.

Si algo existe, es diferendo.

11. Sin embargo esta respuesta posmetafísica a la metafísica resulta al menos insatisfactoria.

¿Cabría una hipótesis alternativa? Podría ser que el origen de ese silencio, de ese impensable e innombrable tuviera una razón histórico-social, que determinados hechos concretos la hubieran producido.

Habría que buscar un determinado acontecimiento que, por motivos específicos, pudiera haberse constituido en ese trasfondo que se resiste a presentarse como tal y que se encubre detrás de una capa metafísica.

En la conformación del pensamiento moderno, europeo, hay un solo acontecimiento de una magnitud histórica suficientemente relevante que pudo conformarse como una barrera al pensamiento: el hecho de haberse constituido como sociedades colonizadoras.

En el pensamiento contemporáneo, esto se expresa por la mantención que si bien ya no tienen colonias -aunque en algunos casos todavía persiste este problema-, pero que en las que la dominación colonial se ha redefinido para tornarse neo-colonial.

Somos nosotros -todos los sometidos al estatuto colonial o neocolonial en cualquier parte del mundo- los que constituimos ese impensable, ese innombrable, ese silencio que les grita y del cual no pueden deshacerse. Hay que neutralizarlo para así poder estatuir un habla, paradójica en su propia constitución.

12. Cabe una paradoja más. Los términos del debate no los colocamos nosotros; nos vemos obligados a responder a debates extraños y a problemáticas que muchas veces son ajenas a nuestra realidad, como el de modernidad y posmodernidad. No hemos sido modernos, ¿cómo podemos ser posmodernos? Estamos sometidos a un pensamiento eurocéntrico.

Este discurso eurocéntrico penetra en capas intelectuales de nuestras sociedades, que la toman como propias; adoptan sin más, sin crítica, esa constitución neo-colonial de

los discursos contemporáneos y no saldan cuentas con ellos. La mentalidad colonial penetra profundamente las estructuras mentales -y los conceptos- con los que pensamos.

Se trata, ahora, de saber qué pensamos y qué queremos pensar bajo esos conceptos; hay que apropiarse de los dioses ajenos y hacerlos nuestros.

Nuestra fuerza está en nuestro politeísmo.

13. Variaciones sobre el Popol-Vuh

Los dioses después de crear hombres de barro, de madera y de fuego, estaban descontentos. No tenían quién les adore y quién les hable.

Entonces hicieron hombres de carne y hueso; los dejaron vagar por las llanuras y los montes. Regresaron luego de varias lunas y los encontraron desorientados: veían pero no reconocían, oían y no sabían de qué sonidos se trataban.

Los dioses pensaron que sería demasiado darles a conocer la realidad tal como ellos la percibían. En cambio, les permitieron ver las manifestaciones de la naturaleza y, especialmente, les mostraron cómo colocar cada cosa en donde cabía y la hora precisa en que esto debía hacerse.

Además, les indicaron como unir y separar lo que habían colocado en los lugares apropiados y en los tiempos precisos.

Los dejaron nuevamente durante varias lunas y cuando regresaron, hallaron a los hombres implorando:

“Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori” letanía que la repetían una y otra vez, confundidos.

Los dioses sacaron de su interior un corazón duro y lo compartieron con los hombres; así cada ser humano tuvo un centro. Estaban dudosos de qué nombre darle y uno de ellos empezó a decir:

“Yo pienso...”
Y antes de que pudiera continuar, los demás dioses replicaron:

“Exacto. Así le llamaremos a ese espejo interno en el que cada cual se mira”.

Para evitar que los hombres se destruyeran entre ellos, grabaron una férrea ley en sus corazones y le pusieron un nombre mágico que con solo invocarlo, permitía resolver los tortuosos problemas de la vida cotidiana.

Esa ley, que solo podía ser dicha luego de una ceremonia de iniciación, la llamaron:

“Imperativo categórico”.

Así vivieron los hombres durante muchas lunas, hasta que un día, agradecidos, visitaron a los dioses y dijeron:

“Hemos sido creados, se nos ha dado una boca y una cara, hablamos, oímos, pensamos y andamos; sentimos perfectamente y conocemos lo que está lejos y lo que está cerca. Vemos también lo grande y lo pequeño en el cielo y en la tierra”.

Y los dioses celosos así dijeron:

“—Refrenemos un poco sus deseos, pues no está bien lo que vemos. Por ventura han de igualar ellos a nosotros, sus autores, que podemos abarcar grandes distancias, que lo sabemos y lo vemos todo?”.

Los dioses decidieron cambiarlo todo:

“Entonces el Corazón del Cielo les echó un vaho sobre los ojos, los cuales se empañaron como cuando se sopla sobre la luna de un espejo. Sus ojos se velaron y solo pudieron ver lo que estaba cerca, solo esto era claro para ellos”. (20)

Finalmente los dioses decidieron llamar a esta época:

“**POSMODERNIDAD**”.

NOTAS

- (1) Derrida J., “De la gramatología”, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1971.
- (2) Lyotard J.F., “Le différend, Les Editions de Minuit, Paris, 1983.
- (3) Gorgias, “La defensa de Palamedes”, en: Protágoras y Gorgias, “Fragmentos y testimonios”, Ed. Orbis, Barcelona, 1980.
- (4) Gorgias, op. cit., p. 169.
- (5) Lyotard, op. cit., p. 200.
- (6) Alessandro Dal Lago, “La ética de la debilidad. Simone Weil y nihilismo”, en: Vattimo y Rovati (eds.), “El pensamiento débil”, Ed. Cátedra, Madrid, 1990, p. 136.
- (7) S. Weil, “Espera de Dios”, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1954, p. 17.
- (8) Wittgenstein, “Note sul Ramo d’oro di Frazer”, Adelphi, Milan, 1986, p. 17.
- (9) Ibid. p. 18.
- (10) Id. p. 18.
- (11) Id. p. 20.
- (12) Id. p. 22.
- (13) Id. p. 20.
- (14) Id. p. 26.
- (15) Id. p. 27.
- (16) Id. p. 28.
- (17) Id. p. 29.
- (18) Id. p. 29.
- (19) Id. p. 23.
- (20) Todas las citas están tomadas del Popul Vuh, Tercera Parte, Fondo de Cultura Económica, México, 1976.



POSTMODERNIDAD Y POLÍTICA

Julio Echeverría

1. LA MODERNIDAD COMO ÁMBITO DE CONSTITUCIÓN DE LA POLÍTICA. LA DEMOCRACIA Y LA POLÍTICA COMO ÁMBITO DE LA REPRESENTACIÓN.

En la época moderna, la política no sólo se constituye en una forma participativa central y fundamental de los actores sociales, sino que se convierte en la forma a través de la cual las sociedades logran coordinar y articular sus propios procesos de reproducción que, por efectos de la modernización, tienden a ser cada vez más diferenciados e individualizados. En este sentido, *la política substituye o dota de significación a la función que antes cumplían otras formas y mecanismos de producción de identidad colectiva, ubicándose como código generalizado y privilegiado de comunicación y de integración social.*

La conformación de la modernidad, cuya articulación en el tiempo se presenta como "proceso de modernización", lleva consigo la generación de conflictos, el incremento de complejidad de la sociedad, y el desate de la violencia como explosión de una diversidad de fuentes y direcciones en la producción de sentido para la reproducción colectiva: *el sentido de la vida colectiva tiende a presentarse como fragmentado o diferenciado en múltiples direcciones.* Esta heterogénea direccionalidad de sentidos aparece como fenómeno que surge de la progresiva erosión y de la lenta disminución o caída de la capacidad de motivación, que antes poseían formas simbólicas de integración colectiva, como lo fue el discurso religioso, la relativamente rígida

organización y distribución de roles sexuales, o la coexistencia relativamente pacífica de identidades étnicas diferenciadas. En la modernidad estas dimensiones tienden a recluirse en ámbitos cada vez más restringidos, dejando la función de integración y comunicación identificatoria al ámbito de lo político. En realidad es con la modernidad que aparece *lo político* como un ámbito específico y diferenciado, que surge de lo social, o mejor de la crisis de la socialidad tradicional, para regresar sobre ella con una función de organización y de dominio.

Con la modernización, la reproducción colectiva de las sociedades tradicionales tiende cada vez más a fragmentarse y diferenciarse, instaurando un proceso que puede ser visto como sinónimo de complejidad, en cuanto genera de por sí disgregación, desconexión de procesos comunicativos, y agregaciones de poder social portadoras de conflicto y competencia en su pugna por reproducirse. Lo político hace referencia entonces a esta doble conformación: por un lado, a esta tensión de diferenciación o de competencia por monopolizar la dotación de sentido a la vida colectiva; esta tendencia confluye en la desintegración y fragmentación, en la violencia heterodirigida de la cual habló insistentemente Hobbes al llevar a la teoría el proceso de conformación de la revolución inglesa como uno de los caminos clásicos de la modernización europea; por otro lado, como efecto de contrapartida lo político hace relación al fenómeno opuesto, a la búsqueda de integración o de generación de orden colectivo, donde puedan de alguna manera coexistir las expresiones diferenciadas, o al menos escapar a la indeterminación de su destino como

entidades aisladas o 'autárquicas'. La rigurosa racionalidad geométrica de la filosofía de Hobbes nos presenta esta doble cara de lo político moderno, donde, por supuesto termina imponiéndose la conformación del Estado como instaurador de un 'orden' absoluto.

Los desarrollos posteriores, especialmente en sus versiones iluministas construirán la utopía moderna de la integración colectiva a través de la generación de una comunidad política, que se presenta como ámbito de conformación de la ciudadanía.

No se trata sin embargo, de una reinstauración de la comunidad como una dimensión de reproducción social en la cual las fracturas o diferencias respondan a matrices de sentido 'comunes'; en realidad lo político moderno reinstaura la comunidad de manera transfigurada y abstracta, lo político genera integración, pero como coexistencia de producciones de sentido diferenciadas, porque se ha producido ya, por efecto de la misma modernización una fractura efectiva del mundo de la comunidad.

Es por ello, que la política moderna mantiene una constitutiva y estructural ambivalencia. Por un lado, pretende sanar las fracturas o los conflictos, anteponiendo un orden como representación ideal; por otro, evidencia el carácter parcial o 'de parte', al tratar de representar el interés general desde la perspectiva de un interés parcial o restringido (en este aspecto la crítica de la ideología del Estado, planteada por Marx, sigue manteniendo su sorprendente vigencia, especialmente si la proyectamos como crítica a la modernidad en cuanto tal). Lo que evidencian estos resultados, no es sino una constatación radical: *que no existen en la dimensión de lo social intereses generales constituidos*, sino que lo que existe es una infinidad de intereses particularizados y diferenciados, y que un interés general o universal resultará solamente de la representación, en alguna forma 'desfigurada', de esos intereses 'locales', 'particulares' o 'privados'. La utopía comunista de Marx trató de encontrar al interior del mismo proceso de diferenciación capitalista la generación de un interés colectivo, universal, pero no se trató de ninguna manera de una colectividad o universalidad que no reconozca el punto de partida radical de una fractura o fragmentación no recomponible de la comunidad. Los ulteriores desarrollos de las posiciones marxistas sobre el Estado no hicieron otra cosa sino, moverse tratando de legitimar —en clásico burgués— la ilusoria presencia de la comunidad política, tratando nuevamente de cubrir ideo-

lógicamente la realidad de la diferenciación y de la diversidad constitutiva de lo social.

Para una determinada línea de reflexión y teorización, —que por comodidad podría caracterizarse como la línea de constitución del pensamiento negativo de la modernidad, precursora de las actuales posiciones postmodernas— es necesario radicalizar la posición de crítica a la ideología legitimatoria del Estado, y más en general de la racionalidad moderna en cuanto tal. Para esta corriente cuyo punto de inicio puede encontrarse en la ruptura antiaristotélica que conduce Maquiavelo, que cruza por Hobbes, y que es retomada por Max Weber, atravesando el filtro del pensamiento de Nietzsche, la expresión de esos intereses diferenciados irreductibles a cualquier obra de legitimación que los esconda, supone el conflicto y la violencia, porque en cada uno de ellos existe, de manera latente, una voluntad de poder que trata de prefigurar a su imagen la realidad diferenciada de los otros.

Para esta línea de reflexión —desencantada ya respecto del proyecto moderno en sus versiones afirmativas—, *el ámbito de lo político se caracteriza justamente por neutralizar esa dimensión de politicidad disgregante, y transformarla en estructuras de mediación, de interlocución y procesamiento, que generen el 'orden' necesario para la consecución de la reproducción colectiva.*

Lo político en la época de la modernidad, sea en sus versiones capitalistas o socialistas no anula el conflicto, sino que lo transforma y lo conduce al interior del campo institucional. En el ámbito institucional, el conflicto y la violencia se "representan" de manera simbólica como ámbito del diálogo o de la dialéctica discursiva, que debe justamente discurrir en las estructuras del sistema político.⁽¹⁾

2. LAS TRANSFORMACIONES DEL ESTADO

El Estado resulta entonces del proceso de emancipación o desate de politicidad que proviene de la desestructuración de las sociedades tradicionales. Existe una verdadera relación de determinación entre emancipación y Estado, entre Estado y revolución. Toda revolución en la época de la modernidad culmina en el Estado a través de la instauración de una lógica de transformación del movimiento revolucionario en Institución o Estado. Esta ecuación no solamente delinea o caracteriza el curso de los movimientos revolucionarios como movimientos que apuntan a la integración, que buscan la inclusión, sino que delinea

también la lógica de la participación política en la época moderna.

La transformación del Estado durante la modernidad será fundamentalmente, el resultado de las respuestas institucionales a esa lógica de participación; la revolución mantiene con el Estado una verdadera y propia dialéctica constitutiva cuya fenomenología en el ámbito epocal de la modernidad es factible reconocer, como transformación del Estado desde su inicial "forma liberal" a su versión intervencionista como "Estado de Bienestar", y últimamente en su mal denominada versión reductiva de "Estado Neoliberal". Esta lógica de modificación insti-

tucional, es respuesta a las presiones de inclusión que provienen de los actores sociales y políticos.

Ubiquémonos en un intento de caracterización de las transformaciones últimas del Estado, y de la teoría sobre lo político. Las discusiones últimas están plagadas de referencias a la caracterización de las dos formas iniciales; la del Estado Liberal, y la del Estado de Bienestar, poco se ha dicho desde el ámbito de la teoría política sobre la última dimensión de lo político, sobre su llamada forma "neoliberal". Por lo general el debate sobre su caracterización ha estado monopolizado por el discurso de los economistas, los cuales a menudo tienen una visión de lo político extremadamente reductiva.



El tema de partida más recurrente para abordar la discusión y el análisis de la política y del Estado contemporáneo, es el de la llamada "Crisis de legitimidad", ésta atraviesa no solamente al Estado, sino en general a la política, y por extensión a todo el complejo institucional. El fenómeno de la escasa legitimación del Estado y de la política, es un punto de partida de la modernidad en cuanto tal. La modernidad se caracteriza justamente por generar un tipo de complejidad que erosiona sistemáticamente la legitimidad del Estado y del "orden político".

Dos elementos pueden esclarecer este planteamiento. En primer lugar, al ser el Estado resultado de un proceso de neutralización y de integración de una diversidad de fuentes de soberanía, éstas reducen su carga de impugnación a cambio del logro de determinadas ventajas materiales e inmateriales que les ofrece el sistema. Esta trayectoria caracteriza al proceso de conformación del Estado de Bienestar y a la correspondiente integración de los principales actores del desarrollo. Su concretización como procesos históricos adviene a través de la integración al sistema de las principales organizaciones sindicales y con la conversión de los principales partidos obreros en organizaciones socialdemócratas comprometidas directamente en la gobernabilidad sistémica. La impugnación se transforma en integración, proceso que se realiza al costo de un aflojamiento o decrecimiento de la motivación y de la participación política al interior del Sistema. A este fenómeno se lo puede denominar como el de la "legitimidad por defecto" (Hermet:1991) o de la legitimidad de muy baja intensidad.

La legitimidad por defecto aparece cuando un régimen logra estabilidad, en base a la inexistencia de alternativas posibles o plausibles que estén en el ánimo de los gobernados, y tampoco en el de los gobernantes o de los que aspiran a serlo (Hermet:1991).

Podría graficarse el fenómeno como el de una escisión del régimen en tres grupos: en los dos extremos se sitúan los disidentes y los "creyentes", estos últimos portadores del consentimiento auténtico basado en la convicción. En el medio se ubica la mayoría, aquellos que se limitan a aceptar el gobierno vigente, sin creer verdaderamente que puedan hacerse oír o que esto valga la pena.

En estas condiciones la legitimidad tiene que ser fomentada, la participación tiene que ser motivada, porque el sistema ve permanentemente erosionarse su mínima base de apoyo; una reducción mínima de determinados equili-

brios económicos se traduce en posible fuente de impugnación. Esta por lo demás no es portadora de alternativa, sino que es más que nada defensa de intereses logrados o aspiración a ingresar en el campo de las ventajas sistémicas.

La democracia como punto culminante del proceso de "emancipación", tal cual resulta en las teorías modernas, se convierte en búsqueda de mecanismos de equilibrio, que logren revertir las asimetrías reales en base a una captación pragmática de una coexistencia que es conflictiva, y potencialmente violenta.

La democracia es "punto de llegada" para actores y grupos sociales marginalizados, es por ello que ésta adquiere mayor valor cuando no se la tiene; ya adquirida la ciudadanía política, la participación se afloja, y se reduce a dimensiones formales, al acto electoral que es episódico e indirecto.

Una de las conclusiones a las cuales conduce la constatación empírica de los procesos políticos contemporáneos, podría formularse así: la participación social es más intensa cuando se trata de construir la democracia; cuando ésta se consigue, la participación se institucionaliza y se transforma en apatía.

3. DESENCANTO Y POLITICA

Una segunda aproximación, nos conduce de lleno al tema del desencanto como resultado de la afirmación del principio humanista como eje discursivo de la modernidad y como ideología legitimante del Estado moderno.

¿En qué consiste la crisis de la modernidad vista como desencanto?

El tema constituye ya un lugar clásico de la reflexión sociológica y filosófica de inspiración weberiana. El desencanto es propio de la modernidad, y lo descubre el hombre *al saber que el mundo no tiene un significado "objetivo" sino que le toca al hombre "antes que nada crear ese sentido objetivo y los enlaces del sentido"* (Lowith).

Esta declinación de la crisis de la modernidad vista como desencanto remite a sus raíces humanistas. *Remitámonos a la formulación que del problema nos hace Vattimo: el mundo además de no estar poblado por dioses... no es ni siquiera concebible como orden objetivo dado; o, en*

cualquier caso,.... el mundo humano, el de la ética y la política, no depende de leyes "dadas", sino, únicamente de lo que el hombre, como ser libre haga de sí mismo (Vattimo).

No hay ningún fundamento trascendente que imponga someterse a un orden objetivo "dado"; pero menos aún lo hay para someterse a nadie que pretendiera exigir nuestra obediencia en nombre de ese orden.

En el mundo sin fundamento todos son iguales, y toda pretensión de establecer cualquier sistema de dominio sobre los demás resulta violenta y prepotente, porque no puede legitimarse ya por referencia a ningún orden objetivo.

El desencanto conduce a una comprensión de la política como articulada en un puro juego de fuerzas, en el cual se imponen intereses de reproducción por fuera de cualquier argumento racional o valorativo. El desencanto en la política expresa el desenlace al cual conduce la afirmación del principio igualitario de la modernidad. La democracia como sistema de gobierno, al reducirse a un juego de fuerzas y de afirmación de intereses, que pueden degenerar en conflicto y en caos, termina por sacralizar el papel de la norma como única legitimadora del orden. El sistema de la normatividad y su aceptación vinculante en el conjunto de la sociedad, se corresponde de manera casi geométrica con lo que se ha denominado como 'legitimidad de baja intensidad' o 'legitimidad negativa o por defecto'.

La modernidad lleva en sus entrañas el desencanto como programa político; el iluminismo es el instrumento racional de su afirmación. Al afirmarse como expresión de la criticidad discursiva, desenmascara toda construcción representativa y valorativa que pretenda esconder los intereses en pugna. Esta operación no puede sino generar violencia, conflicto y desintegración; la modernidad vive entonces del conflicto, así como la necesidad de superarlo para poder reproducirse en cuanto tal es más que una exigencia ética una exigencia pragmática.

La modernidad, en este sentido, alimenta el nihilismo; está constituida por una acción de innovación permanente que la constituye; y la innovación no es sino destrucción del existente para la generación de lo nuevo, afirmación de unos intereses sobre el desplazamiento de otros. El desencanto y el nihilismo están entonces estrechamente vinculados al humanismo, en cuanto éste se funda sobre

la aplicación sin trabas de la razón en el examen de las condiciones de reproducción humanas. Esta capacidad es vista también como emancipación. La emancipación supone entonces la puesta en cuestión, o el cuestionamiento, de toda norma, ley o supuesto 'orden objetivo'. La realidad entonces se subjetiviza y se convierte en un juego de representaciones, que expresa-esconde el juego de intereses.

La modernidad se ha caracterizado por enmascarar el juego de fuerzas con elaboraciones metafísicas. El ordenamiento político moderno requiere de legitimaciones de este tipo. La postmodernidad radicaliza el principio humanista y transforma la pura necesidad de legitimación en una lucha de interpretaciones, que generan sentido, no siempre aprehensible directamente por los individuos.

3. Por último, si estos desenlaces expuestos tanto en el ámbito de la realidad empírica de los procesos políticos, como en los núcleos de teoría, que los informan; pueden ser caracterizados como postmodernos. ¿En qué dirección éstos indican signos de emancipación? Hagamos referencia provisionalmente a dos rasgos que apuntan en esa dirección. El uno que pertenece a modificaciones propias del ámbito teórico, y que tiene que ver con una modificación radical de la teoría del poder. El otro, que hace referencia a fenómenos centrales de reproducción de las sociedades contemporáneas.

3.1. Al acercarnos a la caracterización de las sociedades contemporáneas necesariamente nos enfrentamos al tema de la complejidad. Se trata de sociedades que atraviesan por dinámicas de diferenciación crecientemente complejas que nos impiden asociarlas con la organización de los grupos familiares tradicionales, o con las unidades elementales de parentesco, estructuras a través de las cuales y de manera exclusiva, se organizaba la reproducción social en las sociedades arcaicas y tradicionales. Tampoco se puede afirmar que estas estructuras de reproducción hayan desaparecido por obra de la generalización de relaciones capitalistas en donde se haya impuesto la lógica de valorización del trabajo abstracto. Sin embargo de ello se trata de sociedades que han desarticulado sus estructuras básicas de socialización.

Las sociedades contemporáneas se caracterizan por la necesidad de recurrir a la elaboración de decisiones colectivas como premisas estructurantes de sus propias capacidades reproductivas. Ello hace referencia a la progresiva neutralización o despotenciación de ámbitos

autárquicos de reproducción, en los cuales los recursos cohesionadores que los integraban se caracterizaban por la prevalencia de elementos simbólicos pertenecientes a dimensiones "no-políticas" sino de otro orden, como son las dimensiones religiosas étnicas o sexuales. De igual manera, la producción industrial, presenta más la imagen de un "enclave" que la de una red productiva que estructura sistemáticamente a la sociedad. Ello no significa sin embargo que caractericemos a las sociedades contemporáneas como formas de organización en las cuales estas dimensiones hayan desaparecido, o hayan dejado de cumplir funciones de integración social. Proponemos únicamente que estas funciones de integración han sido rebasadas en su capacidad motivacional y de estructuración colectiva, debido justamente a la creciente diferenciación social, que impide o compromete la generalización de expectativas normativas, a partir de connotaciones socio-culturales específicas, que pertenezcan a grupos sociales en alguna medida autárquicos.

La función de la política como medio privilegiado de integración y reproducción social hace referencia justamente a la neutralización de las dimensiones autónomas o autárquicas de reproducción social. Lo político se constituye como una estructura que procesa un conjunto cada vez más diferenciado de lógicas de reproducción social, cada una poseedora de su propia prerrogativa de poder, cada una interesada a afirmar su propia identidad o estrategia de reproducción. Esto hace que la conformación del poder político sea cada vez más una estructura que permite el flujo de interacciones diversas. La democracia postliberal, y postintervencionista se caracteriza por haber diluido la caracterización de clase del Estado, o por lo menos, por trabajar sobre las condiciones de su efectiva superación. Como se afirmó ya en otra sede, "todo esto nos conduce a intentar una caracterización de la postmodernidad como un proceso que incrementa las chances de emancipación para individuos y sociedades, en oposición a aquellas caracterizaciones que ven en la postmodernidad solamente su efecto de desconstrucción o de "desencantamiento del mundo" y que adscriben a él la imposibilidad de modificarlo o de transformarlo. Como se ha visto la desconstrucción de las grandes elaboraciones de sentido, si bien pueden generar desazón o anonadamiento, abren con la misma intensidad la posibilidad de incidir en la transformación de los sistemas cerrados, sean éstos de pensamiento o de acción social, pues éstos han visto igualmente erosionarse las bases "metafísicas" de su legitimación.

3.2. En referencia a la época de la modernidad en la cual la política se constituía en la estructura privilegiada de coordinación de procesos de reproducción diferenciados, a esta caída de importancia de los sistemas políticos por efecto de su deslegitimación estructural, corresponde en la época de la postmodernidad el incremento de importancia de lo social. Lo social adquiere una propia autonomía en cuanto su incremento de densidad significa la generación de condiciones para una más autónoma y espontánea capacidad de autoregulación y reproducción; el fenómeno apenas se lo reconoce como el de la potencialidad de las redes informales de reproducción que generan verdaderos espacios para una "economía de la informalidad"; para reforzar esta tesis nos remitimos a Negri: "El trabajo abandona la fábrica para hallar en lo social, precisamente, el lugar adecuado a las funciones de consolidación y de transformación de la actividad laboral en valor. Las condiciones para que estos procesos se den están difundidas y presentes en la sociedad: infraestructuras, conexiones y articulaciones comunicativas, semiproductos informáticos, etc. El trabajo industrial halla en la sociedad, como el campesino hallaba en la agricultura, presentes y continuamente reproducidas, gran parte de las condiciones de la producción".

En conclusión, fenómenos como el de la informalidad, que tienden a presentarse como residuos marginales a la centralidad de la producción industrial, cada vez más se vuelven en rasgos predominantemente centrales de la producción social colectiva. Su misma caracterización de informales hace referencia a condiciones de producción que se reproducen por fuera de las redes administrativas burocráticas y normativas del Estado. De manera curiosa, las tesis "neoliberales" de una supuesta retirada o reducción del Estado, puede ser leída desde posiciones de izquierda, como la necesaria creación de espacios de autonomía social, de incremento de poder, de innovación y de crecimiento colectivo. Una exclusiva tarea de resistencia a las posiciones neoliberales, aparece más como el intento por detenerse, en uno de los estadios de desarrollo del capitalismo, seguramente en el de su mayor iniciativa reformista. La historia, por más que se anuncie su fin, tiene todavía senderos que recorrer.

NOTA

(1) Desde los griegos en adelante no existe política sin el ámbito de la representación, de la escena pública, o de la Asamblea, donde justamente se 're-presentan' los intereses particularizados y de cuyo encuentro deberá surgir el interés universal o general. (Cf. N. Bobbio, 1985).

TRAS LAS HUELLAS DE LA RAZON TOTALITARIA(*)

Tarquino Orellana Serrano

La modernidad se cuestiona entre nosotros sin que todavía hayamos gozado de sus triunfos ni hayamos participado de su gloria. El "debate" modernidad-postmodernidad se presenta y traslada a nuestra reflexión tal vez por el viejo complejo colonial que nos cruza y traspasa, debiendo de modo urgente ofrecer respuestas a sus interrogaciones.

El presente ensayo explora e interroga por la lógica que anima el discurso moderno y cuestiona las respuestas postmodernas. El triunfo de la razón hegeliana en política y la representación científica en epistemología son objeto de un conjunto de juicios críticos que nos permitan comprender las razones del triunfo de la modernidad y su crisis o anuncio del fin de la historia postmoderno.

Nuestro ensayo se inscribe dentro de un clima de incertidumbres, rastreando los hilos del triunfo de la razón burguesa y burocrática, para señalar, todavía o quizás necesariamente de modo metafórico, un haz de conclusiones que puedan contribuir a un programa de recuperación de las razones y los individuos que deseamos posicionarnos e inventar la historia, pues asistimos con alegría al funeral de los dogmas y no nos resignamos a la plácida indiferencia de la comodidad postmoderna.

TRAS UN CONCEPTO DE MODERNIDAD

El término modernidad alude a lo nuevo, señala el futuro, abre la historia como territorio de conquista del hombre. Sin rastrear al detalle la historia de su uso, sabemos que no

es esta época la que acuñó tal designación, sin embargo es este tiempo el que optó por nombrarse a sí mismo como moderno.

De vertiente cristiana es sin duda la alusión a una concepción de la realidad en que el tiempo, la historia, está abierta, pero tal matriz cultural no descubre todavía el concepto de lo moderno. ¿Es posible un concepto, convertir en una categoría explicativa la noción sobre lo moderno?

La nominación historiográfica nos envuelve en la paradoja del término que inventó la fórmula de la modernidad, como sostiene Carlo Augusto Viano: "Esta cultura ha inventado la antigüedad clásica como tierra de retorno, y después al medievo como comienzo de un nuevo acontecimiento histórico. Sin estas imágenes de ordenamiento cronológico la cultura moderna estaría privada de una estructura propia fundamental. Sólo sobre el armazón de estas imágenes ella ha podido construir los mitos de la decadencia, del retorno, de la reanudación, de la barbarie y de la civilización" (p. 192 "Los Paradigmas de la Modernidad").

¿Necesitamos tal vez una noción de ruptura con estas imágenes "míticas"? Con seguridad no estamos dis-

(*) Trabajo desarrollado en el marco del Proyecto de Investigación "De los Sujetos Sociales a los Sujetos Políticos", con el auspicio del CONUEP dentro de la Universidad del Azuay.

puestos ni podemos renunciar a esta estructura fundamental de nuestro interrogar, ciertamente es la hora de desmitificar el contenido de tales imágenes, la verdad es que lo moderno sólo puede interrogarse desde sí mismo pero preguntando por el modo de producción de tal nominación.

Lo moderno se afirma a sí mismo como novedad, designándose de modo incompleto y superficial, pero convirtiendo a dicha imagen en un valor sustancial. Octavio Paz, agudamente, subrayó esta cualidad descubriendo la entraña paradójica de una época que se anuncia en su propia destrucción, que se afirma como negación, inaugurando una temporalidad que siempre ha de ser rebasada; esta "... la condición dramática de nuestra civilización que busca su fundamento, no en el pasado ni en ningún principio incommovible, sino en el cambio" (Octavio Paz p. 15 "Los Hijos del Limo").

Marshal Berman, aupado en una feliz expresión retórica de Marx, "todo lo que es sólido se evapora en el aire", nos invita a un reencuentro con las etapas de la modernidad que nos permita sostener una crítica a las modernidades de hoy para proclamar una fe por las modernidades de los hombres y mujeres modernos de mañana y pasado mañana.

Estas alusiones a lo moderno designan un conjunto de valores que hoy exhiben una aguda crisis. Libertad, futuro, historia abierta a la capacidad y realización universal del hombre, son nociones puestas en cuestión, bien sea porque nuestra época es la víctima de sus propias trampas y paradojas, bien porque hemos antagonizado en posiciones totalitarias las lecciones libertarias que contiene el sustrato cultural de la modernidad.

Independientemente de este marco de reflexión culturalista, la temática sobre lo moderno se centra en el programa de la Ilustración y la Revolución Francesa. Tal propuesta de la burguesía en su fase revolucionaria, como destacara Marx, es la que hoy merece la atención principal del debate, no para reducirlo a sus términos estrictamente valorativos sino para comprender su impulso y las condiciones de su gestación-producción y crisis.

Los valores sustanciales de lo moderno se producen en el marco de condiciones de posibilidad teórico prácticas: la ciencia, el desarrollo de las fuerzas productivas, la universalización mercantil y la constitución de la burguesía como clase. Esto significa que buscamos una explicación para lo moderno entendido como un proceso complejo de

gestación de valores, prácticas culturales, políticas y estéticas, subordinadas dentro del desarrollo desigual y combinado de la lógica del capital (Cf. Bolívar Echeverría: Tesis sobre la Modernidad). A la modernidad, con sus valores, paradojas y contradicciones en sus distintos niveles, la entendemos como formada bajo el impulso de la lógica del capital, no como valores dispuestos a la acción en la realidad sino como una cultura producida en la subordinación capitalista, cercada por ella y atravesada por las condiciones de esta determinación estructural.

"El proyecto de modernidad formulado por los filósofos del iluminismo en el siglo XVIII se basaba en el desarrollo de una ciencia objetiva, una moral universal, una ley y un arte autónomos y regulados por lógicas propias (...). Nuestro siglo ha conmovido este optimismo. La diferenciación de la ciencia, la moral y el arte han desembocado en la autonomía de segmentos manipulados por especialistas y escindidos de la hermenéutica de la comunicación diaria (...). ¿Deberíamos tratar de revivir las intenciones del iluminismo o reconocer que todo el proyecto de la modernidad es una causa perdida?" (p. 137-138 "Modernidad un Proyecto Incompleto" J. Habermas). Tal el planteamiento de discusión propuesto por Habermas y que nosotros lo recogemos para discutirlo y extrapolarlo de una dimensión reductiva a la cultura estética y política moderna.

Con el triunfo de la burguesía se hegemonizó el mundo en la lógica mercantil, se constituyó la posibilidad de una razón universal, se instrumentalizó la técnica del dominio objetivo sobre la realidad, se delineó el progreso ascendente del hombre, se confió en una democracia política que pacte racionalmente el gobierno de los hombres, se abolieron los dogmas, se desdivinizó el mundo y se fundó una fe en el progreso, pero ahora nos enfrentamos a una crisis cuyos dilemas principales interrogan por las mismas aspiraciones del programa de la modernidad, del cual han participado, en distinto grado, los diversos paradigmas políticos de los últimos siglos de nuestra historia.

Algunos hechos, nuevas condiciones, desde luego están presentes en este debate. Las crisis políticas, el derrumbe de los socialismos realmente existentes, los dilemas de la razón instrumental, su crítica o afirmación, la crisis ecológica, la presencia de otros sujetos sociales, la oposición entre mundo social y societal, los terrores de la democracia, alimentan una reflexión que renuncia a los sueños modernistas, que reclama por un nuevo paradigma o exige una nueva madurez que nos permita recuperar la historia.

Estos serán los temas que diseccionamos enseguida para su análisis.

LAS PARADOJAS DE LA MODERNIDAD

1. La Razón Moderna y los límites de la Razón capitalista.-

Característica primordial de la modernidad es sin duda su capacidad para operar en el mundo, para dominarlo, ponerlo a disposición del hombre. Tal dominio se concreta en tanto somos portadores de conocimiento, de saber sobre la realidad. La ciencia se convierte así en el paradigma de la época, ciencia que aspiró a ser, como quiso Comte, la religión de nuestro tiempo, sometiendo a la fuerza de la razón la naturaleza y la historia.

"Todo lo real es racional" dogmatizó Hegel mostrando la potencia de la utopía moderna; esa misma Razón se coaguló en el Estado, señalando una dirección totalitaria para la comprensión política. Sobre estos fundamentos hemos caminado, y hoy las acusaciones postmodernas nos invitan a que, de modo vertiginoso y alocado, nos despojemos.

La Razón está bajo sospecha. Un nuevo escepticismo, las afirmaciones irracionistas, la búsqueda de un nuevo paradigma que fundamente nuestra relación con el mundo natural y social está ahora abierto para la discusión.

Martin Heidegger ("La época de la Imagen del Mundo") ha destacado las cualidades esenciales de la ciencia moderna, señalando las matrices de tal operación intelectual. Lo que llamamos ciencia, afirma, es "investigación", esto es acercamiento a la realidad presupuesta, en cuanto "esboza el plano" y determina el rigor de su experiencia construida como experimento. La ciencia es teoría construida en una argumentación racional que determina de modo previo un esquema comprensivo del mundo, el cual, por el rigor del experimento, es aprisionado y reproducido en la razón que lo ha convertido por esta operación en un objeto "dominable para el cálculo". De este modo, la historia—de la naturaleza y la sociedad—ha podido ser convertida en objeto, instrumentalización especializada sobre el mismo, empresa de dominio sobre un mundo objetivo, tal el fenómeno de la racionalidad científica.

Un nuevo concepto de verdad y del existente fundamentan y hacen posible el fenómeno científico en los términos caracterizados. Pues sólo en la medida en que "la verdad

se ha convertido en certidumbre del representar", esto es, en tanto "el existente" se postula a sí mismo como sujeto: "El hombre pasa a ser aquel existente en el cual se funda todo lo existente a la manera de su ser y de su verdad" (...). "Re-presentar significa en este caso: llevar ante sí lo existente como un opuesto y hacerlo volver a entrar en esta relación consigo como dominio decisivo" (Heidegger: La Epoca de la Imagen del Mundo).

La ciencia opera, domina, segmenta los espacios de un mundo objetivo, construye la empresa de la dominación del objeto sólo en cuanto su fundamento es haber creado el sujeto, que proyecta bajo su fuerza una "imagen del mundo". Sujeto y Objeto se constituyen así recíprocamente, abriendo la paradoja contradictoria del objetivismo o el subjetivismo, del positivismo y el solipsismo: "Sólo porque el hombre cabal y esencialmente se ha convertido en sujeto, y en la medida en que se haya convertido en tal, es preciso llegar para él a la cuestión expresa de si el hombre quiere y debe ser el yo limitado a su capricho o desenfrenado en su arbitrariedad o el nosotros de la sociedad, si quiere y debe ser hombre como individuo o como comunidad, hombre como personalidad en la comunidad o como mero miembro de la corporación, si él, como Estado y nación y como pueblo o como humanidad general del hombre moderno, quiere y debe ser el sujeto que ya es como ente moderno" (idem).

Novedad de la modernidad es ésta, según Heidegger, de la constitución del sujeto como ente que pone, por el representar, el mundo en su mano, como objeto de su dominio. Dejando para un segundo momento de nuestro análisis la discusión de este ponerse del hombre como sujeto, dos temas nos importan ahora para nuestra reflexión: la problemática de la representación, y la asignación de la lógica del dominio instrumental para el mundo.

a) **La Re-presentación.**- El discurso post-moderno se erige destacando la amargura e impotencia del concepto. La epistemología contemporánea discurre sobre las paradojas a las que nos conduce el optimismo científico, mostrando la subordinación masiva de la ciencia a la técnica. Kant, resucitado desde el suelo de la estética, es extrapolado al campo de la ciencia objetiva, cuestionando su posibilidad representadora de la realidad e invocando el concepto opuesto de presentación: "Los siglos XIX y XX nos han proporcionado terror hasta el hartazgo. Ya hemos pagado suficientemente la nostalgia del todo y de lo uno, de la reconciliación del concepto y de lo sensible, de la experiencia transparente y comunicable. bajo la generali-

zada exigencia de relajamiento y apaciguamiento nos proponemos mascullar el deseo de recomenzar el terror, cumplir la fantasía de apresar la realidad. La respuesta es: guerra al todo, demos testimonio de lo impresentable, activemos los diferendos, salvemos el honor del hombre" (J. F. Lyotard: "Qué era la Postmodernidad").

Ciertamente Kant tiene razón cuando funda un maduro escepticismo respecto a los torneos paradójicos de la metafísica, pero al mismo tiempo su crítica consagra el sustento del positivismo, sobre cuya crisis precisamente emergen las oposiciones antiracionalistas. Una razón totalitaria, capaz de apresar el mundo, un concepto de verdad absoluta venido desde la tradición platónica y aceptada y funcionalizada por el racionalismo moderno, el cógito cartesiano, es el centro del ataque, pero con ello la artillería se dirige y concentra contra la razón, la objetividad y validez del conocimiento, tomados otra vez de manera absoluta.

Sin duda existen varias versiones de la postmodernidad pero en todas ellas está operando un discurso que precisa una claridad sobre hacia qué razón y racionalidad va dirigido su ataque. Nuestra tarea no es la de fundar un tribunal antiracionalista. Para victimar a la Razón pretendemos más bien salirnos de estas oposiciones abstractas y preguntar qué razón producida por la modernidad, asumida como perversión capitalista, está en crisis; qué posiciones y lugares de dicho discurso, qué reglas de su construcción y operación tientan nuestro rechazo.

Crisis de la razón totalitaria sí, de una representación que se consagra como poder absoluto sobre la realidad, que se traduce en técnica de dominio y control sobre la naturaleza y la sociedad, crisis de una ciencia y racionalidad subordinada a la lógica del producto tecnológico y mercantil, crisis de un poder que destruye la naturaleza y la convierte en su objeto, en el lugar y el espacio de ejercicio de su fuerza.

Pero la ciencia opera con representaciones, presupone el sujeto que se coloca y dispone una imagen de la realidad para torturarla, para usar la justa expresión de Bacon. La interrogante entonces es: ¿renunciamos a la representación, renunciamos al sujeto, toda imagen es totalitaria, existe tal sujeto trascendental, tal razón universal?

Schopenhauer, sin salir de la fuerza del planteamiento kantiano, había mostrado la unidad indisoluble entre sujeto y objeto, entre voluntad y representación, convirtiendo

sin embargo a la voluntad en una entidad metafísica que opera desde el exterior sobre el conjunto de la realidad y justificando la relación sujeto-objeto de la ciencia, relativizándola a la esfera de las positividades empíricas, salvando otra vez la metafísica y construyendo una propia sobre el modelo abstracto de una Voluntad todopoderosa que se desenvuelve en el mundo y la historia.

La epistemología contemporánea en sus discusiones ha relativizado la noción de verdad. Desde Popper en adelante se ha librado una batalla en la cual el positivismo ha sido derrotado, obligando a una relativización histórica de los conceptos con los cuales trabaja la ciencia, planteando tensiones relativistas, escépticas e irracionistas de las cuales no podemos desprendernos. Una voluntad de no verdad, como quería Nietzsche, parece afirmarse.

Relativización histórica de los conceptos, redes lanzadas a la realidad, intereses en pugna, voluntades en conflicto, esta es la realidad de la ciencia contemporánea. Pero, como demostrara Schopenhauer, voluntad, interés y representación —sujeto y objeto— se implican y corresponden, se exigen: "El mundo no existe más que por el conocimiento y para el conocimiento, sin el cual ni siquiera se podría pensar en él: el mundo es enteramente representación, y a este título necesita del sujeto que conoce, como sostén de su existencia" ("El Mundo como Voluntad y Representación" Schopenhauer).

La renuncia a una representación totalitaria implica destruir la noción de un Sujeto Trascendental, de una conciencia superior que ordene la realidad, que se re-presente la verdad del mundo natural y social, que descubra y conduzca su espíritu; implica sociologizar el sujeto, descubrirlo en sus distintas posiciones e intereses, obligarlo a decantar su voluntad, sus razones que pronuncia e intenta imponer para la totalidad.

La razón en crisis no es otra que la razón totalitaria, la que subordina a Su Verdad la voluntad de las otras, la que articula bajo su poder la fuerza de su imperio. Tal voluntad no es otra que la del capital; su fuerza abstracta y todopoderosa, su lógica, subsume las distintas prácticas teóricas, estéticas, éticas y políticas a la magia totalizante del mercado. Desde luego ello no ocurre sin conflicto ni del mismo modo en cada región de la realidad; existen reglas y modos de articular a su dominio las distintas prácticas sociales de modo coyuntural y dependiendo del juego de fuerzas, del enfrentamiento de las voluntades en conflicto. En su desarrollo, despliegue desigual y com-

binado, el capital tiende a articular a Su Voluntad, dominar en la representación valorizadora del valor las distintas esferas de la vida social. Esto no significa que la ciencia sea capitalista ni que toda representación sea burguesa; implica más bien que es desde la lógica del capital, del proceso valorizador del valor, cómo opera el "desarrollo" del conocimiento científico. Las reglas de su operación son las que necesitamos describir; sus ritmos de expansión e impacto, su competencia y métodos de resolución habrá que diseccionar.

Representación sí, pero parcial, posicionada en las voluntades e intereses en conflicto, subordinadas a la lógica de la valorización del valor: reglas de producción del conocimiento, normas de su promoción y difusión sujetadas, impedidas de un diálogo, de un encuentro en un horizonte donde los conflictos no sean posicionales a las jerarquías de la producción y el consumo.

Ética que acepte lo particular y fomente su diálogo, que enfrente a los riesgos de una comunicación veraz, tal el reto de crear una postmodernidad no capitalista. Ética construida sobre la derrota de la metafísica y un positivismo mitológico, ética dialogal que cuestione las reglas de producción del conocimiento dentro del capitalismo, que afirme la Voluntad de verdad y respete las representaciones particulares, que permita hablar desde las distintas posiciones. ¿Que las voluntades, las razones, son inconmensurables?, ¿que cada representación diseña el espacio de su realización?, ¿que no es posible un paradigma desde el cual hablar con las distintas posiciones?. Verdad, el diálogo, el triunfo de una "razón comunicativa", como quiere Habermas, se construye y posibilita sólo desde una posición anticapitalista; este es el límite y el horizonte de su producción y articulación, diálogo pues en la jerarquía de los oprimidos para la destrucción de la Voluntad avasalladora del capital, aquí el reto y la aventura política que proponemos.

b) Racionalidad Instrumental. - ¿La técnica maquinista, el desarrollo de las fuerzas productivas, el dominio de la naturaleza, la empresa productiva de la modernidad, obliga a la destrucción de la naturaleza? ¿El hombre en cuanto sujeto que se impone sobre el mundo condena la relación hombre-naturaleza, la destruye en un juego de imposiciones y victorias sucesivas? ¿La capacidad manipuladora del hombre sobre la realidad ha llegado al extremo paradójico de crear una realidad humana destruyendo la posibilidad futura de su existencia? ¿Estamos

ante un escenario en donde los dinosaurios humanos sufrimos la venganza de la naturaleza?

Un mito romántico o un cinismo cruel está en curso: ¿volvemos a la naturaleza, regresamos a su protección, reconocemos nuestra vieja entraña edípica o inauguramos un valiente saludo a los más fuertes, apostamos por los poderosos triunfadores de un mundo en donde la muerte de la especie no debe preocuparnos sino nuestra propia y soberana existencia, la afirmación valiente de nuestro pequeño yo, aquí y ahora, de cara a este presente que es lo único que tenemos y sobre lo único que triunfamos?

Adorno ha ensayado una crítica a la razón instrumental, sobre la base de evidenciar el triunfo de los mecanismos de la institucionalización y planificación ordenadora de la vida propia de esta modernidad: "como resultado final de este proceso tenemos, por un lado, el yo, el ego abstracto, vaciado de toda substancia, salvo su intento de convertir todo lo que existe en el cielo y sobre la tierra en medio para su preservación y, por otro, una naturaleza huera, degradada a mero material, mera substancia que debe ser dominada sin otra finalidad que la del dominio" (T. Adorno, p. 107). Los extremos de la racionalización coinciden con la degradación del sujeto, convertido en objeto de la planificación, la cual opera sobre el hombre y la naturaleza, controlando y ejercitando un dominio que le priva de sí mismo y del mundo natural. Aunque Adorno es explícito en señalar los peligros románticos de una regresión naturalista, no deja claro cuál es su concepto de hombre en su relación con la naturaleza; aunque también señala que, "para bien o para mal, somos herederos de la Ilustración y del progreso técnico", no es menos cierto que en su discurso se percibe una nostalgia, un deseo por recuperar (¿o fundar?) una nueva vinculación entre el hombre y el mundo.

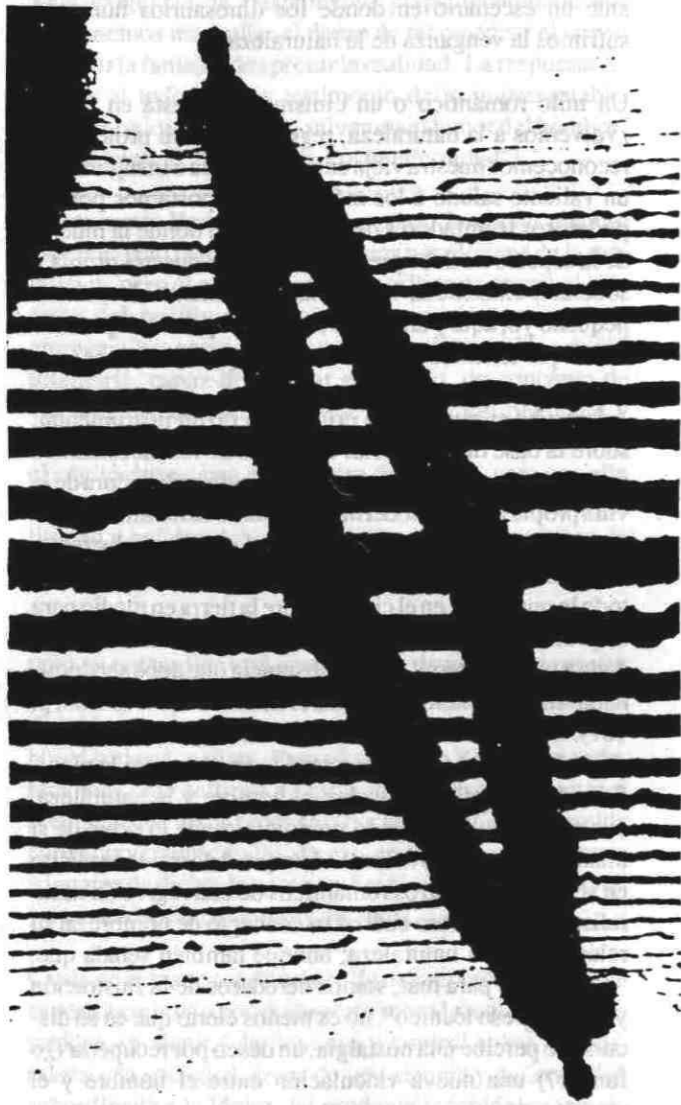
Adorno ya lo destaca y nosotros coincidimos con su apreciación, el hilo explicativo del fenómeno paradójico que exponemos ocurre dentro del "espíritu de la cultura comercial", de la lógica valorizadora del valor, diríamos nosotros. Pero la interrogante que cabe es si efectivamente ¿habremos de renunciar al progreso, a la capacidad operadora del hombre sobre el mundo, a la planificación?; la planificación, el dominio de los medios ¿impide el recurso a los fines?; ¿la ética romántica es un mito superado?

El joven Marx había elaborado el slogan de una socialidad en la que se humanice la naturaleza y se naturalice el

Un nuevo paradigma, la conciencia ecológica, parece afirmarse en tiempos de crisis, conciencia que aspira a una mirada no antropocéntrica, que construya una imagen del mundo descentrada del sujeto humano o, en otros casos, que afirme el mito de un idílico paraíso donde la "armonía natural" nos restaure y ubique. ¿Una nueva robinsonada, el retorno del buen salvaje o la búsqueda de una nueva racionalidad no instrumental, abierta a la naturaleza?, tal parece ser el dilema.

Antes ya lo señalamos: el ejercicio de la razón, la capacidad para representarnos el mundo y operar sobre él, planificar, torturar sobre su indiferencia dura y extraña, es una conquista de la cual no podemos sustraernos sino a riesgo de cantar loas a una historia perdida, de ensalzar y mitificar una naturaleza que nunca nos ha pertenecido sino sólo en la medida en que se ha convertido en objeto de nuestra representación. Desde luego, no supuesto en Sujeto sino varias posibilidades de representación y relación con el mundo de la naturaleza, la racionalidad instrumental no es la única posible ni la mejor, los sujetos posicionados ensayan sus relaciones con el mundo y desde tales lugares ejercitan la posibilidad de su conquista, la fuerza de su razón. Sujetos y objetos, diferentes posibilidades de relación entre hombre y naturaleza se crean recíprocamente, nuestras representaciones de la realidad descubren el interés de nuestro dominio, las voluntades de sumisión, las desmesuras de nuestra conquista. No es sino a riesgo de naturalizarnos, vale decir, renunciar a nuestro proceso de hominización como hemos de sustentar la noción de un regreso a la vida natural, la cual no es armonía ni guerra, sino dureza de su fuerza, escenario de una lucha donde el caos y las exigencias de la supervivencia disponen sus leyes. Es en el suelo de la historia, en las huellas que nuestras racionalidades han inscrito en el mundo, donde hemos de rastrear las posibles relaciones, las opciones que existen para revincularnos con el mundo. Claro, desde nuestra perspectiva, tal como lo hemos señalado, la razón es instrumental como dominio de los objetos y cosificación de los sujetos sólo en la medida en que la razón del capital, la ley valorizadora del valor imprime su fuerza como centra gravitatorio.

El conocimiento supone representaciones, fragmentaciones, posiciones; la naturaleza se apropia por parcelas, se conquista dentro de un plan, una imagen, una formalización de la realidad, una disciplina y un rigor. El capitalismo, la ética valorizadora sujeta todas las prácticas, jerarquiza la realidad a la Voluntad abstracta del capital, éste el nudo que habrá de romperse no para res-



hombre, la nostalgia por un paraíso perdido, la síntesis programática de cuño hegeliano que armonice y supere la contradicción entre hombre y naturaleza parece latir en este planteamiento, esa misma imagen alimenta la crítica adorniana, suponiendo una síntesis entre realidad y representación, entre sujeto y objeto. El hombre es asumido como sujeto humano universal que se encuentra escindido por la lucha de clases que eliminadas permitirán en el futuro reconstituir la relación primigenia entre naturaleza y sociedad.

taurar un paraíso perdido sino para crear las condiciones de posibilidad de un diálogo que funde una ética nueva del trabajo y la apropiación creadora del mundo. Nuestra época, la condición postmoderna como se la llama, no es otra que la de la encrucijada en la cual la posibilidad de una racionalidad institucional centralizada y tecnológica del capital se pueda cumplir de modo efectivo a través de la informática, o es la de que podamos apropiarnos de esta misma fuerza, de que conspiremos en sus dominios, de que sobre un acuerdo anticapitalista podamos recuperar el mundo no para un Sujeto sino para Los Sujetos: "Para enseñar al hombre que el futuro del hombre es voluntad suya, que depende de una voluntad humana, y para preparar grandes riesgos y ensayos globales de disciplina y selección destinados a acabar con aquel horrible dominio del absurdo y del azar que hasta ahora se ha llamado "historia" (F. Nietzsche: "Más Allá del Bien y del Mal").

2. De la muerte del hombre o la destrucción del Sujeto.-

Desde Descartes hasta Hegel, la Razón había exhibido sus mejores galas manteniendo casi intacta la certeza del conocimiento y de la capacidad dominadora del hombre. La crítica kantiana no había conmovido al mundo del conocimiento sino que había logrado la destrucción de la metafísica; sin embargo, los interrogantes poco a poco se fueron acumulando; el intelectualismo de Locke, las dudas de Montaigne y el escepticismo de Hume no sólo que anunciaron el kantismo, sino que, visto en perspectiva, acumularon un conjunto de razones para hacer emerger la sospecha sobre la razón, el sujeto que la porta, el hombre que la posibilita. Hoy es un lugar común descubrir en Nietzsche, Freud y Marx, a los maestros de la sospecha sobre la razón y el sujeto humano todopoderoso, la razón universal y totalizadora. Ciertamente ahora no parece posible mantenerse dentro de los horizontes de una filosofía de la conciencia, pero no podemos resignarnos a morir, pues es el Hombre, el sujeto que hemos aspirado y no podido ser, el que sigue reclamando un lugar para fundar su historia. Todo reclamo por el hombre, toda interrogación por el sujeto tiene un sujeto que la porta, una razón que se representa, un diálogo que se lanza, una palabra que aspira fuerza.

Varios relatos, distintos discursos a diferentes ritmos y con diferente fuerza hoy nos obligan a una reflexión sobre el sujeto fragmentado, diseminado en un mundo total pero disperso, un individuo sujetado esquizoide, arrollado por la sociedad y perdido en una intimidad decadente y soli-

taria, en la subsistencia de comunalidades, agrupamientos de resistencia y renuencia a la imagen sólida y todopoderosa del mercado que nos envuelve.

¿Qué sujeto ha muerto, qué imagen del hombre, qué relato de humanidad, qué figura, qué mascarada ha culminado, cuál empieza, qué habremos de fundar, qué farsa, de qué comedias habremos de ser los títeres, o podremos reintroducir el sujeto en la vida y la historia, desde dónde habremos de interrogar?

La obra de Michel Foucault es quizás la que con mayor rigor ha puesto en evidencia la muerte del Sujeto, destacando la necesidad de someternos al decir del discurso, no para interrogar sobre su formación en una esencia insondable que se encuentra interlineada, escondida en su figura; no para explicarlo desde los sujetos y sus conciencias que los portan y exhiben; no para descubrir o evidenciar un sistema o una estructura dispositiva desde la cual se generan todas sus consecuencias; no para buscar estrategias, proyectos, intereses, teleologías ubicadas en algo o alguien; no para dejarnos seducir por las palabras, sí para ingresar en el juego enunciativo, en los objetos que crean y superponen, yuxtaponen y ofrecen; sí para encontrar, rastrear las reglas de su formación, ciñéndonos a él en el juego que dispone su praxis. No Razón, ni lógica, no una racionalidad, una imagen, una idea ni un sujeto, sí los enunciados, las reglas de su formación, su positividad que "Establece que somos diferencia, que nuestra razón es la diferencia de los discursos, nuestra historia la diferencia de los tiempos, nuestro yo la diferencia de las máscaras. Que la diferencia, lejos de ser origen olvidado y recubierto, es esa dispersión que somos y que hacemos." (Michel Foucault: "La Arqueología del Saber").

Sin sujeto, en unas estructuras que se combinan y conjugan, los discursos establecen sus reglas, dominan, contaminan el lugar puro de la representación, ese empeño manipulador de los sujetos, esa aspiración de ser como dioses que está dispuesta en el sueño extraviado de la razón occidental. Las palabras en su marcha, las positivities, pesan más que nuestras vidas, nos privan de esta que parecía ser nuestra historia, nos roban la vida y también la muerte. Distintas posiciones, varios proyectos en cruce, amalgama, acoplamiento, esquizofrenia de las palabras y las cosas, tal la lección brusca, despiadada que nos descubre y convierte, por su propia positividad, por su áspera magia, en vehículos de su misma suerte.

¿Qué pudo posicionar, jerarquizar, envolver, fragmentar, diseccionar, hacer surgir la variedad de los sujetos, de los

proyectos, las insulsas y perdidas pretensiones; ¿qué pudo hacer del hombre un fragmento despedazado en un océano de incertidumbres?; ¿qué fantasmas, qué máscaras, qué farsas nos han dislocado?

Marx, de su parte, o a través de su posición, del discurso que pretendió y pretendimos portar, del sujeto que aspiró representar, mostró la huella, el rastro de una oposición, los nudos de la contradicción, el modo de producción de los sujetos sujetos a la lógica del capital, el relato de una enajenación, la sumisión al poder de la ley valorizadora del valor. Por encima del relato de Marx, sobre las huellas de Hegel, aupado en las imágenes venerables del dogma cristiano, se fundó un nuevo autoritarismo, una racionalidad que creyó encontrar en un sujeto privilegiado el asiento de la razón, el proyecto de una sociedad donde el en-sí y el para-sí, se encuentren y sinteticen, y superen las oposiciones y los antagonismos en los que se habían producido. Una resurrección, un proyecto de salvación humana parecía estar en curso, la historia se realizaba y nos restituía, nos colocaba en el inicio de una verdadera y por fin nuestra historia. La razón burocrática instrumentalizó el dominio policial en nombre de una razón todopoderosa, la misma que sirvió y sirve para la fragmentación de los sujetos en una universalidad cosificada de individuos aparentemente libres que se encuentran en el mercado y acuerdan en la democracia.

Dos vehículos de Poder y una misma imagen de Razón. El Mercado asumido como sede natural de ejercicio de la razón o el Partido convertido en la residencia soberana de la razón de una clase universal, y el ejercicio de unas Voluntades enfrentadas y todopoderosas que coexistieron, se amalgamaron y ahora inician el tránsito a un nuevo orden en donde la magia institucional, la técnica financiera, el dominio abstracto del capital, restituye y posiciona en el privilegio a los instrumentalizadores de la razón policiaca. ¿Triunfo de una Razón, demostración de su poder, evidencia de su fuerza y su razón natural? ¿Poderosa pero dura victoria de la Razón Liberal que todavía tiene que enfrentarse con los nostálgicos y abstractos discursos que nosotros, perdidos en la historia, todavía enunciamos? ¿Cuál es el lugar, el asiento de esta nostalgia, de qué dolor no podemos privarnos, qué mito todavía alimenta nuestra fuerza?

CONCLUSIONES DE UNA RAZÓN ANTITOTALITARIA

La postmodernidad y sus relatos descubren con evidencia los límites de la razón totalitaria, nos descolocan frente a

las viejas evidencias para afirmar el fin de la historia, el triunfo de la actualidad universal y todopoderosa del mercado. Fin de la historia o afirmación de la oscuridad pasmosa del dominio del fetiche abstracto del capital, tal el contenido ético de su discurso que termina en un lamento moral que convoca a un regreso conservador, a los férreos correctivos del totalitarismo moderno, o afirma sin ambages el triunfo cínico de una estética de la indiferencia. Sin embargo, si la razón totalitaria es la que muere no podemos ceder a la tentación de ser los asesinos de la razón abstracta del capital. Por eso replicamos enterrando con alegría los viejos dogmas:

1. Sí a la muerte de una Razón y Sujeto privilegiados, abolición de las filosofías centradas en una conciencia y una representación omniabarcadora, sí las varias conciencias y representaciones, sí la sociologización de los sujetos. Ya no más una Razón todopoderosa, nunca más el mito de una conciencia universal; no un Sujeto sino los sujetos sujetos, los individuos diseccionados, robotizados, formatizados, abolidos en su decadencia cotidiana, instrumentos del poder, posicionados, sociologizados, incommensurables solitarios en manos de la magia abstracta del capital.
2. No un discurso, ni una imagen, ni una huella, no un signo ni una teleología presupuesta o entrañada, sí los varios relatos, las distintas posiciones, las jerarquías, los ritmos desiguales, los tiempos fracturados, las interrupciones, los fragmentos de la razón que portamos, los discursos de las necesidades que nuestro cuerpo enseña, de las exigencias que exhibimos, del derecho para iniciar nuestra propia mascarada.
3. Sí afirmación de los individuos en competencia y lucha, resistencia, acomodamiento y subversión ante el fetiche del capital y su universal dominio. Cada posición, cada singular, cada huella en combate y afirmación no para fundar otra Razón, otra imagen, otro Dios muerto, sino para enunciar, para atrapar los otros discursos, para diseccionarlos, para aprender en su juego, en el diálogo todavía imposible en los territorios del Poder y el Mercado. Sí el sincretismo, la lucha y la metamorfosis de los relatos dentro de una praxis actualizada y viva de los cuerpos que despojados de falsas identidades crean sus propios valores. No para anunciar una utopía ni para construir cielos falsos, sí para la conquista y la apropiación de las parcelas de las que nos han privado, para conspirar, desde abajo, desde cada uno de nosotros, en alianzas y pactos transitorios, en articulaciones sucesivas,

una guerra de posiciones, de capturas de la técnica, de la razón, del poder del capital.

4. No una conciencia que totaliza la realidad ni que la aprehende, la hace suya en un brinco de objetividad. Sí las conciencias posicionadas, ubicadas, jerarquizadas al ritmo y sobre el impacto del mercado; conciencias sufrientes, cuerpos dolidos, atravesados por distintos relatos e inhabilitados para un relato universal. No la Conciencia de un Sujeto sino las conciencias de los sujetos, sus posiciones y relatos, el diálogo, la yuxtaposición, el entrecruzamiento, la esquizofrenia, la transformación y el sincretismo de sus discursos. No la identidad ni la esencia, no la virtualidad ni la teleología de una imagen, sí las máscaras, los distintos y dispares rostros que los sujetos exhibimos, deformamos, hacemos en la resistencia, acomodamiento, búsqueda de una nueva imagen del poder.
5. No la muerte del hombre sino la vuelta a su representación, a sus distintos relatos, al protagonismo de sus eventos, a su presente que necesita posicionarse y apropiarse de la historia, pues su conciencia es su representación, su imagen y su máscara, no su falsedad ni su ob-

jetividad sino la positividad de su posición, el relato y el evento de su praxis. No porque lo Real sea Racional, sino porque toda realidad está asida al sujeto que lo porta, a la particular posición de su circunstancia en devenir sujeto al abstracto todopoderoso del capital.

6. Muerte al universal, afirmando los particulares, los rostros fracturados, las imágenes recortadas, los relatos y los eventos de la resistencia que se protagonizan en el territorio donde la metafísica perversa de la Razón Todopoderosa del Sujeto del Capital nos ha colocado, tal el reto y el inicio de una batalla transformadora. No para fundar una nueva Razón ni construir un nuevo totalitarismo; sí para destruir la imagen omnipoderosa del Mercado, para que surjan los rostros, las máscaras concretas, las posiciones; para establecer que somos diferencia, que nuestras razones son las diferencias de las posiciones, que nuestra historia es la diferencia de las jerarquías, nuestro yo la urgencia de posicionarnos en la historia. Que la diferencia, lejos de ser origen olvidado y recubierto, es nuestro propio relato que somos y que hacemos, los eventos que protagonizamos y protagonizaremos. Que sea ahora, porque ahora es el futuro.



CONCLUSIONES DE UNA RAZON
ANTERIOR

ACCION COMUNICATIVA Y SEMIOSIS ILIMITADA

Alexandra Astudillo Figueroa

1. INTRODUCCION

Este trabajo pretende establecer una relación entre:

- algunos aspectos de la Teoría de la Acción Comunicativa desarrollada por Habermas;
- la teoría de los mundos posibles iniciada en la lógica y posteriormente trasladada a la lingüística;
- y el análisis que Umberto Eco hace de los criterios de Semiosis Ilimitada trabajados en la lógica del lenguaje por Charles Peirce.

La *Teoría de la Acción Comunicativa* (1981) representa la culminación hasta la fecha de los esfuerzos de Habermas por reconstruir una teoría de la sociedad con intención práctica.

Frente a la actitud contemplativa y resignada de la Teoría Crítica, Habermas propone el abandono del paradigma de la filosofía de la conciencia, y la opción por uno nuevo: el de la pragmática del lenguaje que requeriría de dos momentos:

- 1) Un paso del concepto teleológico de acción a los conceptos de acción comunicativa y mundo de la vida; y
- 2) Una articulación de la perspectiva mundo de la vida con la perspectiva del sistema.

Habermas emplea la idea de un mundo de la vida como un trasfondo interpretativo para la investigación social empírica; idea que es introducida como un complemento necesario del concepto de acción comunicativa y claramente diferenciada del concepto de sistema.

La intención que subyace es la de captar la complejidad estructural del mundo de la vida y mostrar cómo se produce y reproduce simbólicamente a través del medio de la acción comunicativa. Habermas retorna a la práctica comunicativa de la vida cotidiana, como el medio en que tiene lugar la reproducción simbólica.

En los diferentes componentes estructurales de los actos del habla están enraizados diversos aspectos de la acción comunicativa, en ellos se basan los componentes estructurales del mundo de la vida y sus correspondientes procesos de reproducción.

Desarrollaremos cada uno de estos aspectos para concluir en un esbozo de interpretación del mundo de la vida frente a los límites de la interpretación y frente a la categoría de sistema.

2. COMPONENTES ESTRUCTURALES DE LOS ACTOS DEL HABLA

A la decadencia del paradigma de la conciencia, Habermas responde con un giro hacia el paradigma del lenguaje, entendido no como sistema sintáctico-semántico, sino como lenguaje en su uso o habla.

El desplazamiento de la atención, hacia la dimensión comunicativa de la acción social, hace imprescindible un análisis del lenguaje en tanto que medio básico de comunicación, para sentar las bases de la teoría sociológica.

Si el género humano se conserva a través de las actividades socialmente coordinadas de sus miembros, y si esta coordinación se realiza por medio de la comunicación, "la reproducción de la especie requiere también el cumplimiento de las condiciones de una racionalidad inmanente a la acción comunicativa"(1).

Habermas sostiene que nuestra capacidad para comunicarnos tiene un núcleo universal, estructuras básicas y reglas fundamentales que todos los sujetos dominan al llegar a hablar una lengua.

Pero la competencia comunicativa no se reduce sólo a la capacidad de generar oraciones gramaticalmente correctas; al hablar nos ponemos en relación con el mundo físico que nos rodea, con los demás sujetos, y con nuestras intenciones, sentimientos y deseos. El hablante ideal para Habermas es aquel que tiene competencia no solo para producir y entender oraciones gramaticales, sino el que es capaz de entender y establecer modos de comunicación y conexión con el mundo externo e interno.

Desde la perspectiva de los participantes, el mundo de la vida aparece como el contexto, creador de horizonte, de los procesos de entendimiento; un mundo que está dentro de uno más amplio y que constituye sólo una posibilidad entre muchas otras.

El tratamiento de este aspecto -"una posibilidad entre muchas"- remite a consideraciones teóricas englobadas en la llamada teoría de los mundos posibles desarrollada por Umberto Eco; "I limiti dell'interpretazione", (1990); en la que se concibe a nuestro mundo real, como sólo un elemento de un conjunto de mundos posibles; mundos posibles en donde cada estado de cosas que no es verdadero podría haberlo sido; o donde se dan estados de cosas que son verdaderos solamente dentro de un mundo posible.

En este marco, un contexto es visto como un transcurso de sucesos y se define como un conjunto ordenado de pares "aquí-ahora", el contexto cambia de momento a momento (2).

El contexto real ha de definirse entonces, por el período de tiempo y el lugar específico en que se realizan las tareas

comunes del hablante y del oyente, y que satisfacen las propiedades del aquí y ahora: lógica, física y cognoscitivamente.

Un hablante, al ejecutar uno de los actos de habla estándar entabla una relación pragmática:

- con algo en el mundo objetivo (como una de las entidades efectivas de entre otras posibles, sobre las que son posibles enunciados verdaderos); o
- con algo en el mundo social (como una efectiva relación de las "posibles" relaciones interpersonales legítimamente reguladas); o
- con algo en el mundo subjetivo (como una de las propias vivencias -de entre otras- a las que cada cual tiene un acceso privilegiado).

A los conceptos de mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo corresponden "una *actitud objetivante*, en la que un observador neutral se expresa sobre algo que tiene lugar en un mundo posible; una *actitud de conformidad con las normas* en la que el miembro de un grupo social cumple o transgrede expectativas legítimas de comportamiento y finalmente una *actitud expresiva*, en la que un sujeto que hace presentación de sí mismo manifiesta ante un público algo de su interior, a lo que el tiene un acceso privilegiado"(3).

Estas actitudes tienen como componentes estructurales: al Componente proposicional al Componente ilocucionario y al Componente expresivo.

Cada uno de los cuales lleva asociada una característica que es constitutiva del entendimiento lingüísticamente diferenciado. Habermas establece una correspondencia entre estos tres componentes de los actos del habla con las categorías de: conocimiento, obligaciones y ámbito de lo expresivo.

La experiencia que un hablante tiene de la sociedad en la que vive, mediatizada por las normas de esta, o por su propia subjetividad pueden ser asimiladas al saber y expresadas asertóricamente; se produce una asimilación de las convicciones y de los sentimientos de deber a la estructura de las vivencias emocionales. Solo esta asimilación permite una clara delimitación entre mundo interno y mundo externo, de manera que las opiniones del que afirma que algo es el caso puede distinguirse de los hechos

mismos, o los sentimientos del que, al pedir disculpas pueden ser distinguidos de las correspondientes normas. Es evidente que las oraciones asertóricas y las oraciones expresivas no tienen la fuerza de motivar al oyente, sólo la adquieren merced a los componentes ilocucionarios con que se las completa. La asimilación de las convicciones y obligaciones a vivencias subjetivas de procedencia no cognitiva y no obligativa, hace posible a su vez el distanciamiento, respecto a los hechos, por un lado, y a las normas por otro, de un ámbito de vivencias a las que el hablante tiene un acceso privilegiado.

3. ASPECTOS DE LA ACCION COMUNICATIVA

Al entenderse entre sí sobre una situación, los participantes se encuentran dentro de una tradición cultural de la que hacen uso y que simultáneamente renuevan; al coordinar sus acciones a través del reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica, los participantes en la interacción están incluyéndose en pertenencias a grupos sociales cuya integración simultáneamente ratifican; al tomar parte en interacciones con personas de referencia, las cuales son ya agentes competentes, el individuo internaliza las orientaciones valorativas de su grupo social y adquiere capacidades generalizadas de acción.

Estos diferentes aspectos de la acción comunicativa, son entendidos como nuevas funciones de los medios comunicativos: funciones de transmisión del saber, coordinación de la acción y socialización.

Transmisión del saber: Bajo este aspecto la acción comunicativa es funcional a la tradición y a la renovación del saber cultural; los actos comunicativos sirven a la transmisión del saber culturalmente acumulado.

Coordinación de la acción: la acción comunicativa es funcional a la integración social y a la creación de solidaridad; los actos comunicativos sirven a un cumplimiento de normas ajustado al contexto de cada caso.

Socialización: Bajo este aspecto es funcional a la formación de identidades personales; los actos comunicativos sirven a la instauración de controles internos del comportamiento, a la formación de estructuras de la personalidad.

4. COMPONENTES ESTRUCTURALES DEL MUNDO DE LA VIDA

La idea de "mundo de la vida" es introducida como un complemento necesario del concepto de acción comunicativa; idea que liga este concepto al de sociedad. Habermas trata de captar la complejidad estructural del mundo de la vida y mostrar cómo se produce y reproduce simbólicamente a través del medio de la acción comunicativa.

El mundo de la vida es entendido como el horizonte en que los agentes comunicativos se mueven; queda delimitado en conjunto por el cambio estructural de la sociedad y se transforma a medida que se produce ese cambio.

"Habermas trata de desarrollar un concepto multidimensional de mundo de la vida en que queden integrados diferentes aspectos; la clave de su construcción es la multidimensionalidad de la acción comunicativa mediante la que el mundo de la vida se reproduce simbólicamente"(4).

El trasfondo de la acción social comprende normas y experiencias subjetivas, prácticas sociales y habilidades individuales y no solo convicciones culturales. No solo la cultura sino también los órdenes institucionales y las estructuras de la personalidad han de considerarse componentes básicos del mundo de la vida.

La cultura: entendida como la "Provisión del saber de la que los participantes en la interacción, al entenderse entre sí sobre algo en el mundo, se proveen de interpretaciones"(5).

La sociedad: entendida como "los órdenes legítimos, a través de los que los participantes en la interacción regulan su pertenencia a grupos sociales y con ello se aseguran la solidaridad"(6).

La personalidad: como competencias que convierten a un sujeto en un ser capaz de lenguaje y de acción, que le permiten tomar parte en procesos de entendimiento y afirmar en ellos su propia identidad.

El lenguaje sirve a la exposición de estados y sucesos con los que el hablante se refiere a algo en el mundo de los órdenes legítimos, al establecimiento y renovación de relaciones interpersonales, o a la manifestación de vivencias a las que él tiene un acceso privilegiado. Estos enunciados reales se hallan en contraste con un número indefinidamente grande de enunciados potenciales que hu-

bieran podido realizarse, y no fueron efectivizados en el momento en cuestión.

En cada situación sólo está dado un fragmento limitado de mundo, pero en torno a este se disponen otros ámbitos de alcance reconstruible y accesible. Todo espacio real es espacio temporalmente único en un determinado lugar y en un determinado momento; la "realidad", (cultural, social, personal) es en un momento específico de una manera determinada, pero pudo haber sido de otra; del mismo modo, lo real en el futuro tendrá varias opciones, reconstruibles y accesibles en una determinada estructura temporal y social, dependiendo de un determinado contexto.

Estos componentes estructurales del mundo de la vida guardan relación con los procesos de reproducción cultural, integración social y socialización.

5. PROCESOS DE REPRODUCCION DE LOS COMPONENTES DEL MUNDO DE LA VIDA

La apropiación de tradiciones (reproducción cultural), la renovación de solidaridades (integración social) y la socialización de los individuos necesitan de la hermenéutica natural de la comunicación cotidiana y, por tanto, del medio que representa la formación lingüística y el consenso.

Las estructuras simbólicas del mundo de la vida se reproducen por vía de la continuación del saber válido, de la estabilización de la solidaridad de los grupos y de la formación de actores capaces de responder de sus acciones. El proceso de reproducción enlaza las nuevas situaciones con los estados del mundo ya existentes, y ello tanto en la dimensión semántica de los significados o contenidos (de la tradición cultural) como en la dimensión del espacio social (de grupos socialmente integrados) y en la del tiempo histórico (de la sucesión de generaciones).

"En la reproducción simbólica del mundo de la vida los actos del habla solo puede cumplir simultáneamente las funciones de transmisión del saber, de integración social y de socialización de los individuos si en cada acto de habla el componente proposicional, el componente ilocucionario y el componente expresivo se integran de tal suerte en una unidad gramatical, que el contenido semántico no se disgregue en fragmentos, antes pueda ser libremente convertido de un componente a otro"(8).

La reproducción cultural del mundo de la vida se encarga

de que, en su dimensión semántica, las nuevas situaciones que se presenten queden puestas en relación con los estados del mundo ya existentes: asegura la continuidad de la tradición y la coherencia del saber. La ausencia de una racionalidad del saber aceptado como válido origina perturbaciones de la reproducción cultural, las que se manifiestan en una pérdida de sentido y llevan a las correspondientes crisis de legitimación y de orientación.

La integración social del mundo de la vida se encarga de que las situaciones nuevas que se presenten en la dimensión del espacio social queden conectadas con los estados del mundo ya existentes: cuida que las acciones queden coordinadas a través de relaciones interpersonales legítimamente reguladas y da continuidad a la identidad de los grupos. La falta de solidaridad de los miembros deriva en perturbaciones en la integración social, que se traducen en anomía y en los correspondientes conflictos.

La socialización de los miembros de un mundo de la vida se encarga, de que las nuevas situaciones que se producen en la dimensión del tiempo histórico queden conectadas con los estados del mundo ya existentes: asegura a las generaciones siguientes la adquisición de capacidades generalizadas de acción y se cuida de sintonizar las vidas individuales con las formas de vida colectivas, otorgando a las personas la capacidad de responder autónomamente de sus acciones. Las perturbaciones en este proceso se manifiestan en psicopatologías y en los correspondientes fenómenos de alienación.

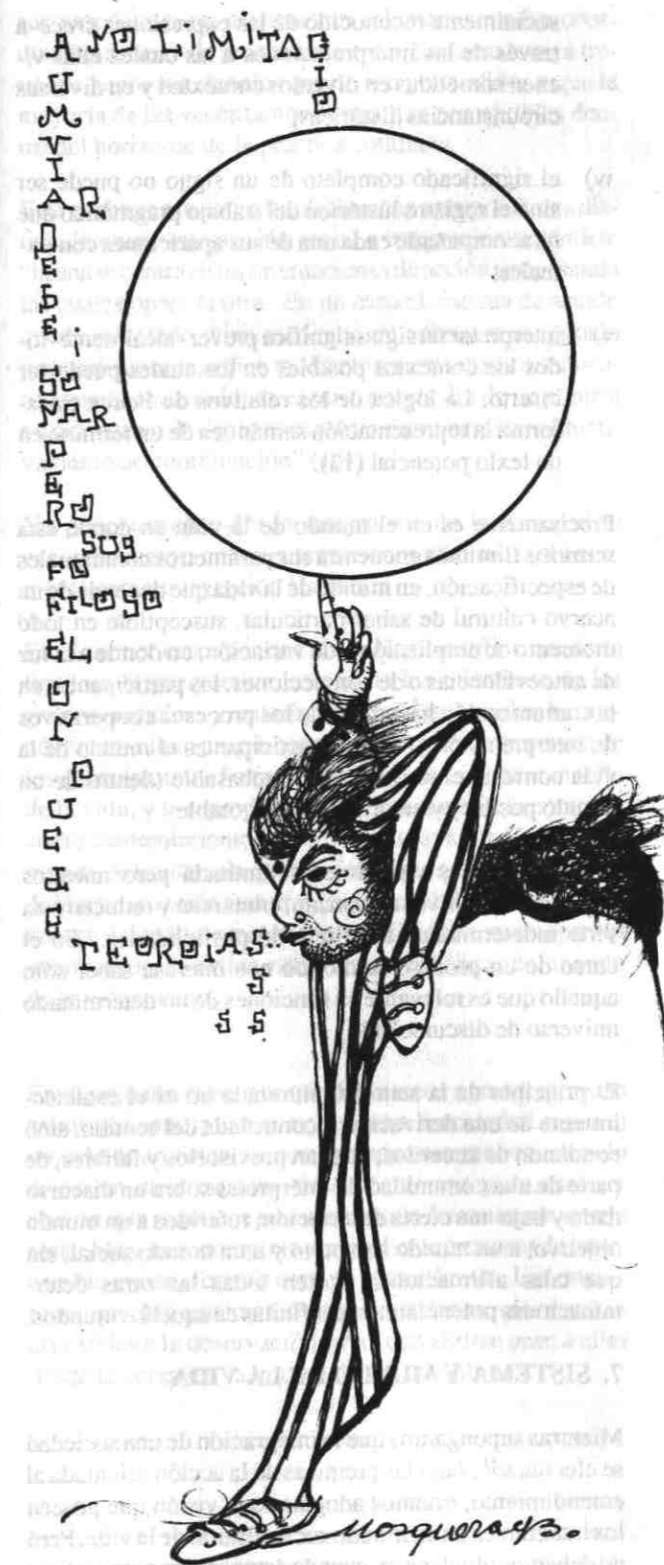
"La reproducción del mundo de la vida solo podremos conceptualarla adecuadamente si:

a) identificamos las *referencias al mundo* o relaciones con un mundo posible en que están los sujetos que actúan comunicativamente

b) reformulamos el concepto de *situación* desde la perspectiva de la acción orientada al entendimiento, para distinguir en las aportaciones entre aportaciones formadoras de contexto y aportaciones constitutivas, y

c) abandonamos al final la perspectiva del actor, para ver cual es la aportación que la acción comunicativa hace por su parte al mantenimiento y generación del mundo de la vida"(9).

El modelo teleológico de la acción que desde Aristóteles ha ocupado el centro de la teoría filosófica de la acción es



ampliado por Habermas a modelo *estratégico de la acción* orientada en el éxito.

El concepto de acción comunicativa fuerza y obliga a considerar también a los actores como hablantes y oyentes que se refieren a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo, y se entablan recíprocamente a este respecto pretensiones de validez que pueden ser aceptadas o ponerse en tela de juicio.

"Los actores no se refieren sin más a algo en el mundo objetivo, en el mundo social o en el mundo subjetivo; sino que relativizan sus emisiones sobre algo en el mundo teniendo presente la posibilidad de que la validez de ellas pueda ser puesta en cuestión por otros actores"(10).

Un actor o hablante entabla con su emisión tres pretensiones de validez:

- la de que el enunciado que hace es verdadero (o que se cumplen en efecto las condiciones de existencia del contenido proposicional mencionado) en el interior de un mundo posible;

- la de que la acción pretendida es correcta por referencia a un determinado contexto normativo vigente (o que el contexto normativo a que la acción se atiene es, él mismo, legítimo dentro de un mundo posible), y

- la de que la intención manifiesta del hablante es, en efecto, la que el hablante expresa(11), como realización efectiva de entre muchas otras posibles pero no efectivizadas.

Habermas propone considerar al actor social como hablante, que pretende lograr *verdad* para los enunciados y presuposiciones de existencia, *rectitud* para las acciones legítimamente reguladas y para su contexto normativo y *veracidad* en lo tocante a la manifestación de sus vivencias subjetivas.

El análisis de las pretensiones de validez, que tienen por meta la comunidad de convicciones normativas, saber proposicional y confianza recíproca, suministra, la clave para la identificación de las funciones básicas del entendimiento lingüístico.

6. LÍMITES DE INTERPRETACIÓN Y MUNDO DE LA VIDA:

Como hemos visto, toda manifestación comunicativa está inserta al mismo tiempo en diversas relaciones con el mundo; la acción comunicativa se sustenta en un proceso cooperativo de interpretación en que los participantes se refieren a aspectos de los mundos objetivo, social y subjetivo aún cuando en su manifestación sólo subrayen temáticamente uno de estos tres componentes.

El mundo de la vida delimita las situaciones de acción a la manera de un contexto entendido, pero no tematizado. El mundo de la vida puede no penetrar o hacerlo en forma muy indirecta en el proceso de entendimiento que se está efectuando en cada caso, y en este sentido permanece indeterminado, está difuminado tras el ámbito de relevancia de una situación de acción; no obstante, puede verse llevado por una nueva unidad temática y con ello entrar en la zona de inteligibilidad. Sólo al cobrar relevancia para una situación específica se hace visible un fragmento del mundo de la vida como una autoevidencia cultural entre otras posibles pero no presentes, que descansa sobre interpretaciones.

En el tratamiento de la interpretación nos remitimos nuevamente a Eco; "Tratado de semiótica general" (1976) e "I Limiti dell'interpretazione" (1990), obras que recogen discusiones y análisis sobre un nuevo concepto de interpretación inspirado en Charles Peirce.

Peirce parte de la concepción de que "Un signo es algo conociendo lo cual conocemos algo más" (12); es decir que en el paso de un intérprete a otro, el signo recibe siempre mayores determinaciones.

Para Peirce la interpretación infinita es posible porque la realidad aparece bajo la forma de un continuum en el cual no hay individuos absolutos.

En el cuadro de la filosofía de la semiosis ilimitada de Peirce:

- i) cada expresión debe venir interpretada por otra expresión, y así, al infinito;
- ii) la misma actividad de interpretación es el único modo de definir los contenidos de las expresiones;
- iii) en el curso de este proceso semiótico, el significado

socialmente reconocido de las expresiones *crece* a través de las interpretaciones a las cuales ellas vienen sometidas en diversos contextos y en diversas circunstancias históricas;

- iv) el significado completo de un signo no puede ser sino el registro histórico del trabajo pragmático que ha acompañado cada una de sus apariciones contextuales;
- v) interpretar un signo significa prever -idealmente- todos los contextos posibles en los cuales puede ser inserto. La lógica de los relativos de Peirce transforma la representación semántica de un término en un texto potencial (13).

Precisamente es en el mundo de la vida en donde esta semiosis ilimitada encuentra sus parámetros contextuales de especificación, un mundo de la vida que depende de un acervo cultural de saber particular, susceptible en todo momento de ampliación y de variación; en donde a la luz de autoevidencias o de convicciones, los participantes en la comunicación hacen uso de los procesos cooperativos de interpretación. Para los participantes el mundo de la vida constituye un contexto no rebasable (dentro de un mundo posible) y en principio inagotable.

"La semiosis es virtualmente ilimitada pero nuestros objetivos cognitivos organizan, enmarcan y reducen esta serie indeterminada e infinita de posibilidades. En el curso de un proceso semiótico nos interesa saber sólo aquello que es relevante en funciones de un determinado universo de discurso" (14).

El principio de la semiosis ilimitada no es el establecimiento de una derivación incontrolada del sentido, sino condición de acuerdos, ya sean provisorios y falibles, de parte de una comunidad de intérpretes sobre un discurso dado y bajo una cierta descripción; referidos a un mundo objetivo, a un mundo subjetivo y a un mundo social, sin que tales afirmaciones agoten todas las otras determinaciones potencialmente infinitas de aquellos mundos.

7. SISTEMA Y MUNDO DE LA VIDA

Mientras supongamos que la integración de una sociedad se efectúa sólo bajo las premisas de la acción orientada al entendimiento, estamos adoptando la visión que poseen los integrantes de un mundo sociocultural de la vida. Pero no debemos olvidar que, cuando éstos actúan para realizar

sus propósitos, sus acciones no solamente quedan coordinadas a través de procesos de entendimiento, sino a través de nexos funcionales que no son pretendidos y que la mayoría de las veces tampoco resultan perceptibles dentro del horizonte de la práctica cotidiana.

Este problema ha llevado a Habermas a proponer una distinción entre: integración social e integración sistémica: "la una se centra en las orientaciones de acción atravesando las cuales opera la otra. En un caso el sistema de acción queda integrado, bien mediante un consenso asegurado normativamente, o bien mediante un consenso comunicativamente alcanzado; en el otro, por medio de un control no normativo de decisiones particulares carentes subjetivamente de coordinación" (15).

No podemos entender la integración de la sociedad ni exclusivamente como integración social ni exclusivamente como integración sistémica.

En el primer caso, por que el análisis científico quedaría ligado a la perspectiva interna de los miembros de los grupos sociales, y estaría obligado a vincular hermenéuticamente su propia comprensión a la comprensión de los participantes. Se concibe a la sociedad como mundo de la vida, y la reproducción de ésta aparecería entonces como mantenimiento de las estructuras simbólicas de un mundo de la vida; sin que esto implique que los problemas de la reproducción material queden excluidos; el mantenimiento del sustrato material es condición necesaria para el mantenimiento de las estructuras simbólicas del mundo de la vida mismo.

En el segundo caso, por que estaríamos optando por una estrategia conceptual que presenta a la sociedad según el modelo de un sistema autorregulado; sistema considerado como un caso especial de sistema vivo y de carácter abierto que mantiene su consistencia frente a un entorno inestable y muy complejo por medio de procesos de intercambio que se efectúan a través de sus límites. Las estructuras que los sistemas de acción exhiben, no resultan accesibles a la observación y hay que abrirse paso a ellas desde la perspectiva interna de sus miembros.

La legalidad propia de la reproducción simbólica del mundo de la vida (reproducción cultural, integración social y socialización) impone restricciones internas a la reproducción de una sociedad que desde fuera puede ser considerada como si solo se tratara de un sistema.

"Las entidades a subsumir bajo categorías propias de la teoría de sistemas desde la perspectiva externa de un observador, tienen que haber sido identificadas previamente como mundos de la vida de grupos sociales y haber sido entendidas en sus estructuras simbólicas" (16).

A la luz de estas concepciones la sociedad debe ser entendida como "un sistema que tiene que cumplir las condiciones de mantenimiento propias de los mundos socioculturales de la vida" (17) y como una entidad que en el curso de la evolución se diferencia al mismo como sistema que como mundo de la vida.

Desde el punto de vista de la semiosis ilimitada el mundo de la vida se constituye en la fuente de dicha semiosis, es el lugar trascendental en que hablante y oyente se salen al encuentro; en el que pueden plantearse recíprocamente la pretensión de que sus emisiones concuerdan con un mundo posible (mundos objetivo, subjetivo y social); en que puedan criticar y exhibir los fundamentos de esas pretensiones de validez, resolver sus disonancias y llegar a un acuerdo; en suma, es el lugar en el que se hace visible un fragmento del mundo de la vida como una autoevidencia cultural que descansa sobre interpretaciones.

El sistema capta la concreción de un fragmento del mundo de la vida; es una estructura de referencia para aquello sobre lo cual el entendimiento entre hablante y oyente es posible; es la tematización de interpretaciones sobre autoevidencias que cambian de situación a situación, y que resaltan en cada caso concreto sobre un trasfondo de indeterminación.

"La evolución sistémica se mide por el aumento de la capacidad de control de una sociedad, mientras que la separación de cultura, sociedad y personalidad constituye un indicador del estado evolutivo de un mundo de la vida cuya estructura es un estructura simbólica" (18).

NOTAS:

- (1) Thomas McCarthy, "La teoría crítica de Jürgen Habermas", Ed. Tecnos. S. A. 1987, p. 448.
- (2) Teun A. Van Dijk, "Texto y contexto" (Semántica y pragmática del discurso) Ed. Cátedra S. A. 1988, 274.
- (3) Jürgen Habermas, "Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos", Ed. Cátedra S. A., España, 1989, p.490.
- (4) Thomas McCarthy, op cit, p. 465
- (5) Jürgen Habermas, 1989, op. cit., p. 498.
- (6) Ibid. p. 498
- (7) Id. p. 327
- (8) Jürgen Habermas, "Teoría de la acción comunicativa", Tomo II, Crítica de la razón funcionalista, Ed. Taurus, España, 1987, p. 94.
- (9) Id. p. 490.
- (10) Id. p. 493
- (11) Id. p. 493
- (12) Umberto Eco, *I Limiti dell'interpretazione*", Ed. Bompiani, Italia, 1990, p.327.
- (13) Ibid. p. 267
- (14) Id. p. 329
- (15) Jürgen Habermas, 1987, op. cit., p. 213
- (16) Ibid. p. 214
- (17) Id. p. 215
- (18) Id. p. 215

LA PARADOJA DEL SORITES

Marcelo Vásconez Carrasco

El propósito de esta ponencia es discutir varios enfoques al fenómeno de lo difuso o vago, especialmente tal como se revela en la paradoja del sorites. Me concentraré en dos de sus aspectos: su gradualidad y su inconsistencia, mostrando de este modo la plausibilidad de una lógica multivalente y paraconsistente, así como de una teoría de conjuntos difusos. Los principales autores que tendré en cuenta son Dummett, C. Wright, Machina, Fine, y Peña.

1. LO DIFUSO ES LO GRADUAL Y CONTRADICTORIO

Comencemos clarificando qué es lo difuso. Como una primera aproximación podemos decir que lo difuso de un término, sea éste un sustantivo o un adjetivo, consiste en la ausencia de unos límites precisos para su aplicación (1), i. e., que no hay una línea de demarcación nítida y precisa para la aplicación del término, de modo que hay casos que caen en la franja fronteriza. La existencia de estos bordes difusos se ilustra claramente por los predicados de color; así por ejemplo, hay un matiz en el espectro de colores que puede ser llamado 'rojo', aunque ese matiz esté entre los colores rojo y naranja.

La falta de un límite preciso ha sido interpretada por algunos autores como *indeterminación* (2), o *incertidumbre* (3) acerca de si el término se aplica o no a la situación. Por ejemplo, ciertos conglomerados de granos de arena ni son ni dejan de ser montones; ciertos hombres ni son ni dejan de ser calvos. Pero hay que observar que la indetermi-

nación aquí en cuestión no es epistemológica, i. e., debida a la falta de evidencia o información, sino semántica, se refiere a si se puede aplicar una palabra a un objeto.

Avanzando en la caracterización de lo difuso, debemos referirnos a dos de sus propiedades esenciales. En primer lugar, su *gradualidad*, i. e., el término difuso es aplicado a un objeto sólo en una medida limitada, en grados, mas no de un modo absoluto o total. De ahí que el término sea susceptible de comparaciones; por ejemplo, se dice que esto es *más* montón que aquello, o que tal persona es *menos* calva que tal otra.

La segunda propiedad de lo difuso es su *incoherencia*, i. e., el término se aplica a casos a los cuales *no* se aplica: "... cualquier caso al que tal predicado se aplica puede ser ligado por una serie de cambios 'suficientemente pequeños' con un caso al que no se aplica..." (4).

Estas dos características de lo difuso se revelan bien en la *paradoja del sorites*. Empecemos suponiendo un objeto, *a*, al cual se atribuye claramente el predicado '*F*', y que, *F* es —como se suele llamar— "tolerante" con respecto a los cambios marginales, (i. e., si de un par de objetos muy parecidos, uno de ellos es *F*, entonces el otro también es *F*). Se sigue de ahí que cualquier miembro de una serie de objetos que forman un continuo al cual el predicado *F* se aplica en diferentes medidas es *F*.

La estructura del argumento se ve claramente en el siguiente esquema:

1. a es F
2. Si a es F , entonces b es F , suponiendo que a y b son contiguos en la serie.

Luego, x es F , siendo x cualquier elemento de la serie.

Una variante de la paradoja del sorites es la paradoja de Wang:

1. O es pequeño.
2. Si n es pequeño, entonces $n+1$ es pequeño.

Luego, todo número es pequeño.

Las dos características de lo difuso están presentes aquí. El aspecto gradual está en la segunda premisa, la cual expresa el hecho de que el término "F" continúa siendo aplicado a un objeto que varía sólo por grados imperceptibles de aquél al que el término definitivamente sí se aplica. Y, por otra parte, el aspecto contradictorio está implicado en la conclusión, puesto que es falsa. El carácter difuso de una palabra conduce a su aplicación a casos a los que no se aplica.

La paradoja del sorites muestra que, partiendo de un caso claro en el que el predicado "F" se aplica definitivamente al objeto, y que haciendo cambios que pueden pasar desapercibidos, o efectuando transiciones graduales hacia el opuesto de "F"—en la paradoja de Wang, cuando el número aumenta—, no hay ningún caso en la serie que deje de ser "F" para ser "no-F".

En otras palabras, parecería que la frontera entre una propiedad y su opuesto nunca se atraviesa, pretendidamente porque no son dos propiedades, F , y $\text{no-}F$, sino una sola: la una sería simplemente un caso especial de la otra. Hay una continuidad entre los dos contradictorios de modo que, "por gradaciones... lo caliente se convierte en frío, lo rápido se convierte en lento" (5).

En el caso específico de la paradoja de Wang, la justificación de la segunda premisa es que el tránsito de un número cualquiera, n , a su sucesor, $n+1$, no puede significar que n sea pequeño, y $n+1$, grande.

Por lo que respecta a la conclusión de que "todo número es pequeño", una razón a su favor es que todo número natural es más grande que sólo un número finito de otros números, mientras que es más pequeño que infinitos números. Sin embargo, intuitivamente, parece que dicha conclusión es falsa, pues obviamente, hay muchos números grandes.

Como conclusión diría que el argumento del sorites así como la paradoja de Wang son válidos (tienen premisas verdaderas y una conclusión verdadera). El argumento que es válido para el predicado 'pequeño' se aplica a una gran mayoría de opuestos, v. gr., lento/rápido, frío/caliente, etc.

Por otra parte, las dos características de lo difuso, su gradualidad y contradictorialidad, crean dificultades para la lógica clásica (bivalente, verifuncional), ya que los casos que están en la franja limítrofe amenazan la validez absoluta de algunos principios clásicos, como la bivalencia, el tercero excluido, y el de no contradicción.

2. DUMMETT Y WRIGHT

La consecuencia general que Dummett extrae de la paradoja del sorites es que lo difuso amenaza la existencia de las cualidades observacionales. En efecto, para él, la noción clave que identifica la vaguedad es su *tolerancia*, i. e., su predisposición para argumentos del tipo del sorites: si x es F , y si x es indiscernible con respecto a y , entonces, y es F . Ahora bien, los predicados observacionales, como 'calvo', 'rojo', 'montón', etc., son vagos, y por lo tanto, tolerantes. Pero la tolerancia conduce a conclusiones contradictorias: tomando el espectro de colores en el que cada matiz tiene un tono distinto pero es indiscriminable de los que están a sus lados, y concediendo la transitividad de la propiedad de ser indiscriminable, se puede argüir que un tono rojo no es discriminablemente diferente de uno no-rojo, lo cual no es verdad. La conclusión de Dummett es que no hay propiedades fenomenales (6), pues son incoherentes.

Se puede reaccionar de varias maneras a este argumento. Consideraré la respuesta de C. Wright. Una de las estrategias usadas por él es la de negar que la relación de indiscriminabilidad sea transitiva, es decir, es posible que si x es F , y aunque y sea indiscriminable de x , podría ser que y no sea F . Esta salida tiene cierta plausibilidad, pues en un continuo de colores, el color rojo está presente en un punto del mismo, pero no a todo lo largo de él (7). Así pues, para Wright, la relación de indiscriminabilidad no es transitiva, ya que la no transitividad se necesita para permitir los cambios en la ejemplificación de una propiedad.

En cuanto al sorites mismo, Wright resuelve la paradoja negando la premisa mayor del argumento: es verdad que un predicado se puede aplicar sólo a uno de un par de objetos muy similares, de modo que, en el caso de la paradoja

de Wang, podría ser que n es pequeño, pero $n+1$ no lo es. Al negar la premisa mayor, Wright parece comprometerse con la existencia de un límite nítido y preciso para la aplicación de un término. Wright apoya su posición indicando que en una serie de un cambio continuo, hay un punto en el cual el acuerdo de la comunidad se rompe; por ejemplo, si un objeto rojo gradualmente se cambia a naranja, cuando es naranja, la comunidad no continúa diciendo que es rojo (8). De esta manera, Wright interpreta la paradoja como una reducción al absurdo de la premisa mayor: él dice que esta premisa no puede ser absolutamente verdadera (9).

Sin embargo, Wright no está decididamente en contra de la segunda premisa; opina que podría ser ni verdadera ni falsa (10). Su posición final es menos firme de lo que uno podría esperar. Sostiene que no hay solución a la alternativa entre transición gradual y un límite preciso (11).

A pesar de su indecisión, Wright no aprueba el enfoque gradual, por lo tanto prefiere las delimitaciones nítidas del significado de las palabras. Hay en sus artículos algunas pistas de esta dirección. En primer lugar, él aprueba la bivalencia:

enfrentados con una situación y un predicado, tenemos únicamente dos alternativas: aplicarlo o retenerlo. No hay una serie de distintos actos lingüísticos en los que podamos reflejar cada grado de justificación con el que un predicado puede ser aplicado (12).

En segundo lugar, Wright se adhiere a lo que ha sido llamado *maximalismo alético*: si una oración es verdadera, lo es definitivamente (13). En tercer lugar, como consecuencia de lo anterior, está obligado a decir que una instancia de un predicado difuso lo ejemplifica totalmente: "... cualquier concepto vago F admite una amplia variedad de casos discernibles todos los cuales son *definitivamente* y *absolutamente* F " (14).

Sin embargo, esta última tesis es inaceptable. Equivale a decir que, si dos objetos son F , ellos son F en el mismo grado, a saber, totalmente F . Pero esto es falso. Dadas dos personas altas, no se concluye de ahí que son igualmente altas, ni que ellas sean totalmente altas.

Una crítica más general puede hacerse en contra de las posiciones de Wright y Dummett, a saber, que ellos no han ofrecido ninguna razón para rechazar las propiedades

observacionales ni la transitividad de la indiscernibilidad aparte de que sus consecuencias son contradictorias (15). No recuerdo haber visto ningún argumento en contra de la posibilidad de una verdadera contradicción. Ambos comparten la opinión de que toda contradicción es absurda. En la sección final volveré sobre este punto.

3. SUPERVALUACIONES

K. Fine ha desarrollado un enfoque que hace uso de las técnicas de la supervaluación y la precisificación como un intento de analizar las oraciones difusas. Veamos cada uno de estos componentes.

Fine caracteriza las oraciones difusas como aquellas que no son ni verdaderas ni falsas, de modo que la bivalencia falla para ellas, es decir el principio que afirma que toda oración es o verdadera o falsa. Así pues, las oraciones difusas carecen de un valor de verdad; ellas son una fuente de los "vacíos" o "huecos" de valores de verdad. De acuerdo con Fine, esta falla de la bivalencia hace que el significado de las oraciones difusas sea indeterminado. Usando una analogía, nos dice que la vaguedad es como una "pintura inacabada" (16).

El hecho de que Fine abandone la bivalencia no significa que esté dispuesto a renunciar a la ley del tercero excluido—PTE, para abreviar— o cualquier verdad de la lógica clásica. De hecho, su procedimiento supervaluacional está diseñado para asegurar que el PTE sea verdadero. (No es necesario decir que esta política supervaluacional de asignación de valores a la conjunción y disyunción no es verifuncional, i. e., el valor de verdad de una oración compuesta no está determinado por el valor de sus miembros).

Para mostrar cómo el PTE se hace verdadero, consideremos un par de oraciones: "x es rosado", y "x es rojo", y simbolicémoslas por 'p' y 'q', respectivamente. Ahora supongamos que ambas oraciones son difusas. Fine piensa que la oración conjuntiva "x es rosado y rojo", "p y q", debe ser falsa, ya que los predicados 'rosado' y 'rojo' son contradictorios, aunque cada uno de sus componentes, 'p' y 'q', por separado, carezcan de valores definidos. Por la misma razón, i. e., debido a su contradictoriedad, la oración "p y no-p" es falsa, incluso en el caso de que p sea difusa. Consideraciones similares supuestamente apoyan el PTE: ya que los predicados 'rosado' y 'rojo' son complementarios, la disyunción "x es rosado o rojo" debe ser verdadera. Similarmente, la disyunción "p o no-p" es

definitivamente verdadera, aunque ninguno de los disyuntos sea definitivamente verdadero (17). De este modo el PTE es verdadero.

Hasta ahora hemos visto que la estrategia supervaluacional rechaza la bivalencia, pero mantiene el PTE, al precio de sacrificar la verifuncionalidad. El otro elemento en la visión de Fine es que la lógica clásica puede tratar las oraciones difusas gracias a la precisificación. Expliquemos esto.

Una oración es precisa si es verdadera o falsa, y vaga si no es precisa (18). El propósito de introducir la noción de 'precisificación' es que hace posible definir las condiciones de verdad para las oraciones difusas. El significado de la precisificación se explica diciendo que el resultado de la precisificación de una oración difusa es una oración que es verdadera o falsa; precisificar es excluir la posibilidad de huecos veritativos. Sí, la teoría de la supervaluacional requiere que los casos difusos que están en la franja fronteriza sean fijados con claridad.

Teniendo esto en mente, podemos ver ahora las condiciones de verdad: "una oración [difusa] es verdadera si es verdadera para todas las maneras de hacerla completamente precisa" (19). De esta manera, la valuación veritativa de una oración difusa no se basa en el significado intuitivo del predicado, sino en su precisificación, i. e., en las maneras de hacer el lenguaje más preciso (20); la verdad de una oración difusa no depende de lo que uno dice: "la verdad está asegurada si no depende de lo que uno quiere decir" (21).

Una consecuencia del punto de vista de Fine es que una oración difusa, "p", puede ser caracterizada como una oración para la cual existen (por lo menos) dos precisificaciones, una de las cuales es verdadera y la otra, falsa (22). Así, Fine describe la vaguedad como una "ambigüedad en una escala grande y sistemática" (23).

Dummett sostiene que el punto de vista supervaluacional necesita la precisificación de los predicados vagos, y en este sentido, elimina lo difuso. Sin embargo —continúa Dummett— esta técnica va en contra del hecho de que algunos predicados son "ineradicablemente vagos" (24). En verdad, ¿cuáles podrían ser las precisificaciones para los predicados 'humilde', 'cortés', etc.?

Fine es consciente que esta estrategia de la precisificación no puede aplicarse a todos los predicados difusos; consecuentemente, pone límites al alcance de su empresa: para

algunos predicados, no será posible aplicar el procedimiento supervaluacional. Reconoce que "no pide que cualquier predicado pueda hacerse preciso de un modo perfecto" (25). Pero, si esto es así, su proyecto total constituye una propuesta débil.

Por lo que respecta a la solución de la paradoja del sorites, el que Fine recurra a la precisificación de los predicados difusos le obliga a trazar líneas de demarcación precisas que limitan el significado de los predicados. Por lo tanto, él niega la segunda premisa: es falso que si n es pequeño, su sucesor, $n+1$, también lo sea, porque para cualquier precisificación del predicado 'pequeño', hay un número natural n al cual el predicado se aplica, pero no a $n+1$. Esto hace al predicado en cuestión preciso: hay un límite claramente definido para la aplicación del predicado.

Sin embargo, hay que observar que no es problema para Fine el que no sea capaz de especificar cuál sea ese número n que divide a las propiedades, porque su cuantificador existencial no es verifuncional: la oración existencial "hay un número n tal que se le aplica el predicado 'pequeño' pero no a su sucesor" puede ser verdadera incluso si ninguna de sus instancias es verdadera. Mas esto es una desviación del uso ordinario del cuantificador existencial.

Ahora veamos algunas de las críticas dirigidas contra el procedimiento supervaluacional. En primer lugar, preguntémosnos por el PTE. Parece que una prueba de su validez introducirá algún principio que ha sido puesto en tela de juicio por el argumento del sorites. Concentrémosnos en uno de ellos: que ciertos predicados opuestos, como rosado y rojo, son mutuamente exclusivos o incompatibles. Esta objeción es lanzada por Rolf, quien dice que

... al argumentar por la ley del tercero excluido, uno no puede asumir que [la palabra] española 'no' ... [tenga] el contenido de las constantes lógicas de... la lógica de predicados clásica. Pues exactamente esto es uno de los puntos en discusión (26).

Más explícitamente, lo que Rolf está correctamente diciendo es que la palabra 'no' puede ser vaga (27).

Concuerdo con la opinión de Rolf, pero no completamente. Tiene razón en pedir que una prueba del PTE no debería incluir una premisa que de algún modo presupone el principio que debe probarse. Por otra parte, se equivoca si piensa que el PTE es totalmente falso. No obstante, él podría cualificar su afirmación concerniente a la falsedad

del PTE, pues, si la negación puede ser difusa, como el mismo Rolf lo admite, entonces la misma falsedad puede ser difusa. Luego, podría afirmar que el PTE es falso pero no completamente, como lo veremos más abajo. Por último, teniendo en cuenta que en la medida en que lo que no es completamente falso es verdadero en aquella medida, Rolf no necesita abandonar el PTE, aunque el principio esté "cargado de contraejemplos" y sea contraintuitivo (28).

Rolf dirige otras objeciones comunes al tratamiento de la paradoja del sorites por Fine. Dice acertadamente que negar la segunda premisa del argumento —i. e., afirmar, por ejemplo, que hay un cierto número de pelos tal que un hombre con ese número de pelos en su cabeza es calvo, pero que otro con $n+1$ pelos no es calvo—, va en contra de la convicción de que la persona no se convierte en calva por perder un pelo. Además, la admisión de ese número n de pelos, que determinaría qué es lo calvo y qué no lo es, entronizaría la tesis de que todos los cambios son instantáneos (29).

En el mismo espíritu, se puede dirigir otra crítica. Para mantener que existe un límite demarcatorio del campo de aplicación de una palabra, lo que debe alegarse no puede ser el deseo de mantener el principio de bivalencia, sino una razón teórica acerca de cómo es posible la existencia de tal límite y de cuáles son sus determinantes (30). En ausencia de una tal razón, toda la teoría de la precisificación puede parecer ad hoc.

Dummett ofrece una objeción convincente contra el enfoque supervaluacional, a saber, que el reemplazo de los predicados difusos por sustitutos precisos destruiría todo el propósito de los predicados vagos (31). Ampliando este pensamiento, podríamos añadir que lo que uno expresa por medio de una oración difusa no es lo mismo que lo que uno expresa por medio de oraciones que contengan predicados precisos.

Finalmente, es una cuestión crucial preguntarnos si los predicados difusos deberían eliminarse. Si son reemplazados por sustitutos precisos, entonces las propiedades no son graduales, lo que significa que no se pueden hacer comparaciones, lo cual es una pérdida grave.

4. LA LOGICA INFINIVALENTE Y PARACONSISTENTE

En esta sección expondré las propuestas de Machina, Lakoff, y Peña, quienes tienen muchas ideas en común,

como la aceptación de grados de pertenencia a un conjunto difuso, y por lo tanto grados de verdad y falsedad, y la contradicción resultante. Lo que es característico de Peña es su distinción de dos tipos de negación, de donde provienen dos tipos de contradicciones, y dos versiones del PTE.

a) Lo difuso y la paradoja del sorites.

Uno de los motivos más fuertes para construir lógicas de lo difuso es que pueden explicar los cambios mejor que la lógica clásica —para no hablar de las supervaluaciones— a través de la asignación de valores distintos a las diferencias discernidas (32). Así por ejemplo, en el caso de dos objetos, x y y , indiscriminables entre sí, se afirma que, si x es F, entonces también y es F. En este condicional, es muy plausible que el valor de verdad del consecuente sea más bajo que el del antecedente (33).

Sin embargo, el mejor apoyo en favor de la lógica multivalente y paraconsistente es que constituye una manera directa y natural de interpretar el fenómeno patente en el argumento del sorites. De acuerdo con este enfoque, una propiedad esencial de los predicados difusos, como 'azul', 'joven', 'alto', etc., es que, a partir de un caso en el que la propiedad está totalmente ejemplificada (premisa No. 1), existe una continua y gradual transición a un caso en el que no está ejemplificada; pero sin embargo, el argumento nos fuerza a aceptar que la propiedad sí está ejemplificada en este último caso (conclusión), lo cual es contradictorio.

Tratando de sistematizar toda esta compleja situación, con especial cuidado de no ser expuesto a la acusación de absurdidad, la solución de Peña y Lakoff es la de admitir grados de ejemplificación de una propiedad, así como los correspondientes grados de verdad, con la resultante contradicción (34). Así, una de las piezas básicas en el análisis de las propiedades difusas es que ellas no sólo están meramente presentes o ausentes, sino que lo están en varios grados. Así, podría muy bien darse el caso de que un objeto, a pesar de que no posea la propiedad, sí la ejemplifique, aunque en una mínima medida.

En general, lo difuso de un predicado consiste esencialmente en que un objeto no posee una propiedad totalmente, sino sólo hasta cierto punto; por lo cual, el objeto también carece de la propiedad en cuestión en alguna medida, de donde resulta una contradicción. En resumen, lo difuso es la posesión gradual de una propiedad, lo cual entraña contradicciones: "... parece ser una carac-

terística esencial de una oración difusa el que una contradicción... puede ser parcialmente verdadera”(35).

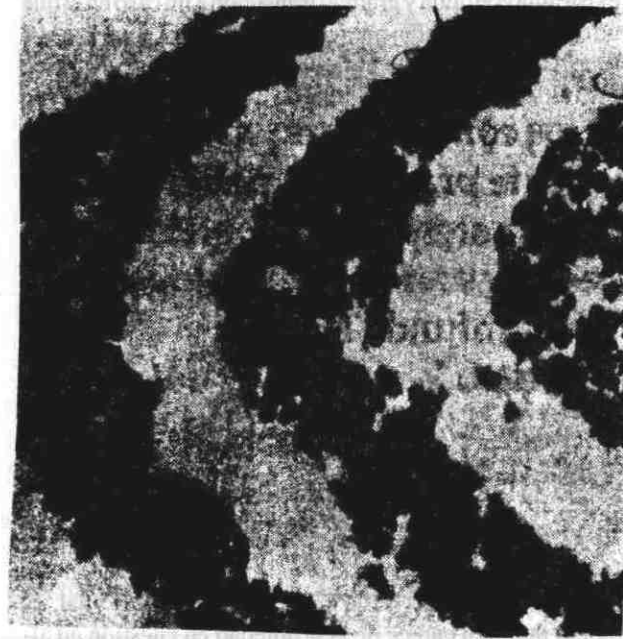
b) A partir de los grados de pertenencia a las contradicciones.-

El siguiente argumento muestra que la gradualidad entraña contradicciones. La prueba tiene dos partes. La primera es la conexión entre grados de posesión de una propiedad y grados de verdad. Empecemos constatando que afirmamos grados en la mayoría de las propiedades, es decir, pronunciamos oraciones del tipo: “x es ... F”, en la cual los puntos suspensivos tienen que ser reemplazados por un adverbio que exprese el grado en el cual la propiedad es poseída por el objeto, tal como “poco”, “bastante”, “totalmente”, “en alguna medida”, etc. Ahora bien, el modo más satisfactorio de entender estos modificadores de intensidad es concebir el grado de posesión de la propiedad como idéntico con el grado de verdad de la oración “x es F”. Esto es, la siguiente regla, denominada de **extracción**, vale:

$$x \text{ es } \dots F = \text{Es } \dots \text{verdad que } "x \text{ es } F"$$

Si la regla de extracción no fuera válida, tendríamos la desagradable consecuencia de que dos oraciones que prediquen la misma propiedad en diferentes grados de dos objetos podrían recibir ambas el mismo valor de verdad. Sería igualmente verdad decir que “India es grande” que decir “Canadá es grande”. Pero parece que el calificativo ‘grande’ se aplica con más justicia al último país que al primero, dados sus diferentes tamaños. De modo que, para reflejar adecuadamente los diferentes grados de grandeza, se necesitan diferentes grados de verdad. Luego la regla de extracción parece justificada, y por lo tanto, grados de posesión de una propiedad entrañan que hay grados correspondientes de verdad.

En cuanto al número de grados de verdad, parece que deben ser infinitos, ya que hay series de infinitos objetos ordenados en un continuo de acuerdo a su grado de posesión de una propiedad. Tomemos el caso de un punto A en una línea recta; los grados de la propiedad ‘está cerca



de A’ serían tantos como puntos tiene la línea; si son infinitos, deberá haber infinitos grados de verdad.

Antes de continuar, introduzcamos una regla que Peña llama de **apencamiento**, o **aceptación**:

lo que es más o menos verdadero, es verdadero a secas;

o, en una formulación equivalente, lo que no es totalmente falso es verdadero. Podemos ver que esta regla es correcta porque, si la premisa es verdadera, también lo es la conclusión, en uno u otro grado; y para sacar válidamente una conclusión de una premisa, lo único que se requiere es que no haya un tránsito de una premisa verdadera a una conclusión *totalmente* falsa. Apoyo adicional para esta regla lo constituye el hecho de que se acomoda bien con lo difuso: si aceptamos la regla de extracción, entonces, por apencamiento,

lo que es más o menos F es F,

es decir, si un objeto tiene una propiedad, incluso si la ejemplifica en una medida muy pequeña, entonces el objeto tiene la propiedad.

Ahora veamos la segunda parte de la prueba, los grados de verdad entrañan contradicciones. 1) supongamos que una oración “p” es verdadera solamente hasta cierto punto; 2) esto es, “p” no es totalmente verdadera. 3) Esto último implica que la oración es también falsa, en alguna medida. 4) Aplicando la regla de apencamiento al paso 1, obtenemos que “p” es verdadera, a secas. 5) Similarmente, la aplicación de esta regla al paso 3 da como resultado que “p” es falsa. 6) Finalmente, a partir de los pasos 4 y 5, obtenemos que nuestra oración “p” es verdadera y falsa, por adjunción (i. e., $p, q \therefore p \vee q$).

Resumiendo el argumento total podemos decir que las oraciones difusas que se refieren a objetos que no tienen totalmente una propiedad, ni carecen totalmente de ella son contradictorias, parcialmente verdaderas, y parcialmente falsas.

c) El principio de Tercero Excluido.-

Hasta ahora se ha dicho que las propiedades difusas son aquellas que pueden ser poseídas no totalmente, sino en grados; y que ellas entrañan contradicciones. Ahora, veamos la relación de lo difuso con el PTE.

Peña ataca una caracterización común de lo difuso como carencia de valor de verdad, invalidez del PTE, o lo que equivale a lo mismo, indeterminación. Algunos autores dicen que la pregunta acerca de si una oración que contiene un predicado difuso es verdadera o falsa es indecible, o que es incorrecto contestar ‘sí’ o ‘no’ a una pregunta con una propiedad difusa, y por lo tanto, el PTE es inaplicable(36). Así, algunos autores dicen que ante una situación difusa, no se sabe qué decir, si aseverar p, o no-p.

Frente a estas concepciones de lo difuso, Peña comenta que tales representaciones suponen que sólo hay dos valores de verdad, los clásicos, lo cual se ha mostrado que no es así. Una presuposición que subyace a esa suspensión del juicio es lo que se ha llamado el principio de **maximalidad**: *sólo lo que es totalmente verdadero es verdadero a secas*. Este principio es opuesto a la regla de aceptación.

Contrariamente a estos autores que arguyen que el PTE no se aplica a las situaciones difusas, impidiéndoles decir algo sobre esas situaciones, Peña replica que lo que uno dice en una situación difusa, es que el objeto ni es F ni deja de ser F: la batalla de Asculo ni fue ganada ni perdida por la tropa de Pirrón; el ictiostega ni es ni deja de ser un pez, etc. Esto es lo que sucede con todos los sorites. Estos ejemplos son de la forma “ni p ni no-p”. Necesitamos aplicar únicamente dos reglas de inferencia para mostrar que estas situaciones difusas entrañan lógicamente el PTE.

1. Ni p ni no-p	Situación difusa
2. No p y no no-p	Forma canónica de 1
3. No p	2, Simplificación
4. p o no-p	3, Adición
5. No (p o no-p)	2, DeMorgan
6. No p y p	2, Involuntividad de la negación
7. p o no-p, y no (p o no-p)	4, 5, Adjunción

Antes de examinar esta demostración, necesitamos introducir una importantísima distinción entre dos tipos de negación: no es lo mismo negar “p”, que negarla totalmente. Hay por lo menos dos funtores de negación: ‘N’, y ‘¬’, respectivamente, 1) la negación **natural**, simple o **débil**, el mero ‘no’; y 2) la negación **absoluta**, o **fuerte**, la **supernegación**, el ‘no en absoluto’, y sus sinónimos, como ‘es totalmente falso’, etc. El contraste no es meramente estilístico sino que refleja una diferencia semántica profunda. Sus respectivas asignaciones de valor de verdad

son como sigue:

$$\begin{aligned} /Np/ &= 1 - /p/ \\ /-p/ &= \begin{cases} 0 & \text{si y sólo si } /p/ = 0; \\ 1, & \text{en caso contrario} \end{cases} \end{aligned}$$

De esta distinción, procede otra muy natural, aquella entre una *contradicción simple* y una *supercontradicción*, según qué tipo de negación esté involucrada. Sólo la última debe ser evitada, pues es absurda o sin sentido, pero no la primera.

Teniendo en cuenta este contraste, revisemos la prueba, antes dada. Notemos en primer lugar que la negación que allí aparece es la natural. Por el paso 4, vemos que lo difuso no nos obliga a rechazar el PTE, i. e., a negarlo completamente, sino todo lo contrario. Lo que sí implica, como muestra el paso 5, es que ciertas instancias del PTE son falsas, simplemente falsas, no totalmente. Que lo difuso implique la negación del PTE significa que las oraciones difusas son la negación simple del PTE. La línea 7, por lo tanto, muestra el resultado contradictorio de que el PTE es verdadero y falso. En verdad, como se ha dicho ya muchas veces, ésta es una de las características de lo difuso: su naturaleza contradictoria. Que lo difuso entraña que ciertas contradicciones son verdaderas lo prueba la línea 6. Este será el caso de cualquier situación difusa: el oro de 11 quilates no es oro; lo difuso de la calvicie estriba en que algunos hombres son y no son calvos, etc.

BIBLIOGRAFIA

ALSTON, *Philosophy of Language*, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice-Hall, 1964.

BURNS, L., "Vagueness and Coherence", *Synthese* 68, 1986, pp. 487-513.

CAMPBELL, R., "The Sorites Paradox", *Philosophical Studies* 26, 1974, pp. 175-191.

DUMMETT, "Wang's Paradox", ap. *Truth and Other Enigmas*, Cambridge, Harvard University Press, 1978.

FINE, K., "Vagueness, Truth and Logic", *Synthese* 30, 1975, pp. 265-300.

Ahora examinemos la diferencia entre dos versiones del PTE, en su versión *simple* dice que, para cualquier oración "p", es verdadero que: o bien p o bien no-p. Pero una cosa es afirmar la verdad de esta disyunción, y otra radicalmente distinta es afirmar su verdad absoluta. Llamemos a la versión que sostiene la verdad total del PTE, la versión *parmenídea* del principio, a saber: es totalmente verdad que: o bien p o bien no-p. Esta segunda versión tiene dos formulaciones equivalentes. a) Puesto que el functor 'es totalmente verdadero que' se distribuye sobre la disyunción, tenemos: es totalmente verdad que p o es totalmente verdad que no-p. b) Debido a que la verdad total de no-p equivale a la total falsedad de p, obtenemos: o bien p es totalmente verdadero, o bien p es totalmente falso. En términos más familiares, la versión absoluta se reduce a: o todo o nada. Claramente, es esta versión la que es del todo incompatible con las situaciones difusas. Es lógicamente absurdo afirmar esta versión parmenídea del PTE y una oración difusa; ello equivaldría a afirmar que el PTE es *totalmente* verdadero, y falso. Pero es completamente inofensivo afirmar la versión simple del PTE, y una oración difusa; i. e., el PTE es verdadero y falso, como lo vimos anteriormente.

Finalmente, una última palabra debe decirse acerca de la realidad de lo difuso. Los predicados difusos se explican por la existencia de propiedades difusas. Son los hechos de pertenencia de un elemento a un conjunto los que son difusos.

HAACK, S. *Deviant Logic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974.

HOSPERS, J., *An Introduction to Philosophical Analysis*. Englewood Cliffs (N.J.), Prentice-Hall, 1964.

KING, J., "Bivalence and the Sorites Paradox", *American Philosophical Quarterly* 16, Ja. 1979, pp. 17-25.

LAKOFF, G., "Hedges: A Study in Meaning Criteria and de Logic of Fussy Concepts". *Journal of Philosophical Logic* 2, 1973, pp. 458-508.

MACHINA, K., "Truth Belief, and Vagueness", *Journal of Philosophical Logic* 5, 1976, pp. 47-78.

PEACOCKE, C., "Are Vague Predicates Incoherent?", *Synthese* 46, 1981, pp. 121-141.

PEÑA, L., "Negación dialéctica y lógica transitiva", *Crítica* 43 Ap. 1983, pp. 51-78.

—, "Identity, Fuzziness and Non Contradiction", *Nous* 18, My 1984, pp. 227-59.

—, "A Neo-Fregean (Onto)Logical Fuzzy Framework", *Mathematical Research: Frege Conference 1984*, Berlin, Akademie Verlag, 1984.

Putnam, H., "Vagueness and Alternative Logic", *Erkenntnis* 19, 1983, pp. 297-314.

Rolf, B., "Sorites", *Synthese* 58, 1984, pp. 219-50.

Sainsbury R.M., *Paradoxes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

Sanford, D., "Competing Semantics of Vagueness: Many Values Versus Super-Truth", *Synthese* 33, 1976, pp. 195-210.

Verma, R., "Vagueness & the Principle of Excluded Middle", *Mind* 79, Ja. 1970, pp. 67-77.

Wright, C., "On the Coherence of Vague Predicates", *Synthese* 30, 1975, pp. 325-365.

—, "Further Reflections on the Sorites Paradox", *Philosophical Topics* 15, Spring 1987, pp. 227-290.

NOTAS

(1) Burns, p. 488.

(2) Wright, 1975, p. 329.

(3) Campbell, p. 180; Haack, p. 110.

(4) Wright, 1975, p. 334.

(5) Hospers, p. 40.

(6) Dummett, pp. 261, 268.

(7) Wright, 1975, p. 340.

(8) Wright, 1987, pp. 240-1.

(9) *Ibid.*, p. 267.

(10) *Ibid.*, 1. c.

(11) *Ibid.*, p. 256.

(12) *Id.*, 1975, p. 350.

(13) *Id.*, 1987, p. 262.

(14) *Ibid.*, p. 255.

(15) Cfr. Burns, p. 495.

(16) Fine, p. 283.

(17) Dummett, p. 256.

(18) Rolf, pp. 228-229.

(19) Fine, p. 278.

(20) *Id.*, p. 271.

(21) *Id.*, p. 278.

(22) Rolf, p. 229.

(23) Fine, p. 282.

(24) Dummett, p. 258.

(25) Fine, p. 281.

(26) Rolf, pp. 230-231.

(27) *Id.*, p. 230.

(28) Rolf, p. 231.

(29) *Id.*, p. 232.

(30) King, p. 19.

(31) Dummett, p. 258.

(32) Sanford, p. 201.

(33) Peacocke, p. 217.

(34) Lakoff, pp. 458, 460-461, 465. En la próxima subsección, se mostrará que grados de posesión de una propiedad entrañan grados de verdad, lo cual, a su vez, conduce a contradicciones.

(35) Machina, p. 59. Cfr. p. 55.

(36) Verma, p. 68; Alston, pp. 84-85; 96; Sainsbury, pp. 27, 32.

Wright, C., "On the Coherence of Vague Predicates," *Synthese* 30, 1972, pp. 322-36.

Wright, C., "Competing Semantics of Vague Words: Many Values Versus Super-Triples," *Synthese* 33, 1976, pp. 192-218.

Wright, C., "Vague Predicates and the Principle of Excluded Middle," *Mind* 73, 1964, pp. 1-17.

Wright, C., "On the Coherence of Vague Predicates," *Synthese* 30, 1972, pp. 322-36.

Wright, C., "Competing Semantics of Vague Words: Many Values Versus Super-Triples," *Synthese* 33, 1976, pp. 192-218.

Wright, C., "Vague Predicates and the Principle of Excluded Middle," *Mind* 73, 1964, pp. 1-17.

Wright, C., "On the Coherence of Vague Predicates," *Synthese* 30, 1972, pp. 322-36.

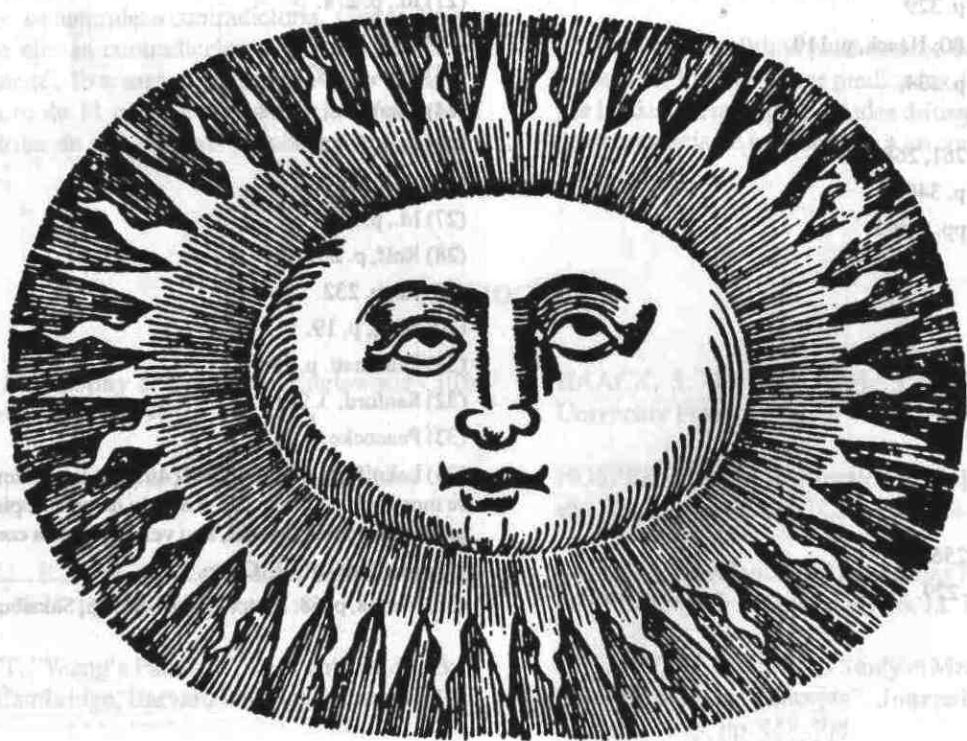
Wright, C., "Competing Semantics of Vague Words: Many Values Versus Super-Triples," *Synthese* 33, 1976, pp. 192-218.

Wright, C., "Vague Predicates and the Principle of Excluded Middle," *Mind* 73, 1964, pp. 1-17.

Wright, C., "On the Coherence of Vague Predicates," *Synthese* 30, 1972, pp. 322-36.

Wright, C., "Competing Semantics of Vague Words: Many Values Versus Super-Triples," *Synthese* 33, 1976, pp. 192-218.

Wright, C., "Vague Predicates and the Principle of Excluded Middle," *Mind* 73, 1964, pp. 1-17.



LA OBJETIVIDAD SOCIAL EN POPPER, KUHN Y BACHELARD

Octavio Chacón

1. DEFINICION DE EPISTEMOLOGIA

Entiendo por Epistemología una reflexión sobre la ciencia encaminada a que ésta tome conciencia de sí misma, resuelva sus problemas y se desarrolle.

El instrumento que se utilice para esta reflexión (la filosofía, la lógica, la historia, la sociología); el campo sobre la que ésta recaiga (la ciencia o las ciencias; la ciencia como resultado o como proceso; la ciencia como sistema conceptual o como institución social); el tipo de problemática que se considere atingente (la fundamentación de la objetividad científica o no; la formación del conocimiento científico, su organización, planificación y aplicación); la forma como se entienda el desarrollo de la ciencia (continuo-acumulativo: permanencia de problemática; o discontinuo: cambio de problemática), establece diferencias entre las Corrientes Epistemológicas.

2. EPISTEMOLOGIA CRITICA Y NO-CRITICA

Centrándonos en la Problemática de la Epistemología, cabe establecer dos posiciones opuestas, según se acepte como tarea de esta disciplina el fundamentar o no la objetividad del conocimiento científico. Teniendo en cuenta que la Teoría Filosófica del Conocimiento o Crítica consideró siempre como su problema nuclear el garantizar la objetividad del conocimiento, esto es: el dar una respuesta a la pregunta ¿qué garantiza el que mi conocimiento esté de acuerdo con la realidad? ¿cómo puedo probar la adecuación entre el pensar y el ser?, llamaré

Epistemologías Críticas a aquellas que asumen como su tarea básica fundamentar la Objetividad del conocimiento científico, y Epistemologías No-Críticas a las que renuncian a esta tarea, ya sea porque lo consideran un falso problema, ya porque lo dan por resuelto, puesto que la propia ciencia fundamenta por sí misma su objetividad.

3. LO QUE QUEREMOS DEMOSTRAR

- Voy a tratar de demostrar en esta ponencia:
1. Que el propio desarrollo de la epistemología ha conducido a afirmar la tesis de la Epistemología No-Crítica. Es decir, que todos los intentos realizados por la Epistemología crítica para fundamentar la objetividad del conocimiento científico desde la epistemología han fracasado frente a la crítica lógica e histórica.
 2. Que su objetividad no lo fundamenta la ciencia desde el objeto, prescindiendo del sujeto, sino a partir de la propia actividad del sujeto. El sujeto, con su práctica, constituye la objetividad científica.
 3. Que esto es posible porque no se trata del sujeto individual —el científico como individuo siempre será parcial— sino de un Sujeto Social. La ciencia como Institución Social fundamenta la objetividad.
 4. Que reconocer el carácter de la ciencia como institución social, no exime pensar la relación ciencia-

sociedad general. Pero esta relación debe ser planteada como un diálogo, que empieza devolviendo a la ciencia su propio discurso. En esta tarea los aportes de Popper, Kuhn y Bachelard son fundamentales y deben ser profundizados.

4. LA OBJETIVIDAD EN LA EPISTEMOLOGIA CRITICA

Tanto la Epistemología Neo-positivista (Inductivismo, Verificacionismo, Verificacionismo probabilista) como el Racionalismo Crítico (Falsacionismo ingenuo o sofisticado), asumen como tarea el fundamentar la objetividad del conocimiento científico. Para ello proponen Criterios de Demarcación y Criterios de Objetividad.

Los criterios de demarcación tratan de responder la siguiente pregunta: ¿cuándo una teoría es científica? Los criterios de objetividad pretenden señalar cuándo una teoría científica es, además, objetiva, corresponde o se aproxima a la realidad y, por tanto, debe ser aceptada.

4.1. La Epistemología Neopositivista

La Epistemología Neopositivista propone como criterio de demarcación el famoso **criterio de verificabilidad**. Una proposición sintética, es decir: no válida—verdadera suceda lo que suceda—ni contradictoria—falsa suceda lo que suceda—tiene sentido y es científica (perteneciente al lenguaje científico) si es una proposición observable o puede reducirse a una proposición observable. Una proposición es observable si puede verificarse a partir de una experiencia perceptiva(1).

A la luz de este criterio el lenguaje metafísico resulta, no sólo no científico, sino sin sentido, en tanto está constituido por proposiciones sintéticas no verificables a partir de experiencias perceptivas.

Su **criterio de objetividad** puede expresarse de la siguiente manera: una proposición verificable es objetiva si de hecho resulta verificada directamente por una experiencia perceptiva objetiva. Una experiencia perceptiva es objetiva en la medida en que es verificada intersubjetivamente, es decir repetida con idéntico resultado por *n* sujetos.

Toda la objetividad del conocimiento científico descansa en la base firme de la experiencia perceptiva intersubjetiva. Una vez establecido su carácter intersubjetivo,

queda probado, por inducción, su carácter objetivo, la objetividad de la proposición observable o básica y por último de la no observable, que se reduce a aquélla.

Los grandes supuestos de la Epistemología Neopositivista son, por tanto, el valor de la inducción y el carácter primario y firmemente objetivo de la experiencia básica.

Junto con este empirismo, en el Neopositivismo hay una base logicista. El conocimiento científico es objetivo en la medida en que su base empírica lo es. Pero además su objetividad descansa en que la correspondencia con la base empírica puede reducirse a un conjunto de operaciones lógicas entre proposiciones. Esto supone previamente la total separación de los contextos de justificación, objeto de la epistemología, que establece si se produce el conocimiento científico, y el contexto de descubrimiento, objeto de la psicología empírica o de la historia de la ciencia, que inquiriere cómo se produce el conocimiento científico.

4.2. El Racionalismo Crítico

4.2.1. El Racionalismo Crítico propone otro criterio de Demarcación y Objetividad. El punto de partida de Popper es la crítica a los supuestos básicos de la Epistemología Neopositivista. Esto es: la validez de la inducción y el carácter primario y firmemente objetivo de la base empírica(2).

Respecto a lo primero, demuestra que: a) la inducción carece de base lógica. No hay ninguna ley lógica que nos permita pasar de la verdad de una proposición particular a la verdad de una proposición universal. b) Es imposible contar con un "principio inductivo" no obtenido por inducción. En efecto, cualquier principio inductivo, al ser sintético, debe ser verificable y verificado, lo cual implica nuevamente la validez de la inducción.

Ahora bien, si la lógica inductiva era el alma de la verificación. Si para verificar hay que inducir, entonces, ninguna proposición puede ser verificada. Pero, si la verificabilidad era condición del sentido y del carácter científico de las proposiciones, ninguna proposición tiene sentido y es científica. El criterio de demarcación neopositivista transforma en no científicas, en metafísicas, todas las proposiciones, en lugar de establecer una separación entre ciencia y no ciencia. Por ello se necesita proponer otro criterio.

Este criterio no tiene carácter naturalista, no trata de afirmar nada respecto de la naturaleza real de las proposi-

ciones científicas, se propone tan solo como convención, valorable de acuerdo a su adecuación a un doble objetivo: permitir dilucidar los problemas del conocimiento y satisfacer determinados juicios de valor acerca de la ciencia. Esto último se refiere sobre todo a la actitud crítica, según la cual el "honor científico" exige que tratemos de refutar nuestras teorías científicas para progresar en el conocimiento.

El criterio de demarcación de Popper puede expresarse de la siguiente manera: una proposición sintética tiene sentido empírico, pertenece al campo de la ciencia empírica si y sólo si es Contrastable, es decir: puede ser sometida a un proceso de falsación. Ante la pregunta qué tendría que suceder y ser observado para que esta proposición sea falsa, cabe responder señalando una proposición básica observable.

Una proposición no contrastable no carece de sentido, pero sí de sentido empírico. Esto permite devolver valor a la Metafísica. Tiene sentido, aunque no sentido empírico. Es útil para la ciencia en tanto puede dar origen a teorías falsables. Aunque no pueden sus proposiciones ser contrastadas, ni probadas, cabe argumentación. El propio Popper asume conscientemente tesis metafísicas: el realismo metafísico, la posibilidad de conocer la realidad, el progreso del conocimiento entendido como aproximación a la verdad por eliminación de errores.

4.2.2. Respecto al carácter primario y firmemente objetivo de la experiencia, Popper sostiene: 1) el primado de la teoría sobre la experiencia. No hay datos puros. El propio conocimiento sensible parte de expectativas previas. En el caso del conocimiento científico, las experiencias son instancias falsadoras seleccionadas a la luz de una teoría. Esto demuestra la imposibilidad de concebir la ciencia por generalización inductiva a partir de observaciones básicas. 2) En lo que se refiere al carácter firmemente objetivo, definitivamente probado, de la base empírica, propone otro criterio de objetividad: una proposición básica observable, premisa de una falsación (Nq en el modus Tollens), tiene sentido empírico si puede ser contrastada intersubjetivamente por otra proposición básica. La relación de contrastación—como la verificación—es una relación lógica, por lo tanto, debe darse entre proposiciones y no entre una proposición y una experiencia perceptiva. Una proposición básica es **objetiva**, sólo por **convención**, si no resulta falsada por otra proposición básica, en el proceso de contrastación intersubjetiva. En consecuencia, en sentido estricto: a) no hay

proposición propiamente básica, la proposición falsadora también tendrá que ser contrastada; carecemos de la base firme de la experiencia perceptiva objetiva. b) Tampoco hay proposición básica concluyentemente objetiva. El hecho de que una proposición básica no resulte falsada por otra proposición, no lo establece como definitivamente verdadera. En sentido estricto no se puede probar Nq, se lo debe aceptar como una convención metodológica, para proceder a la contrastación de "p".

Ahora bien, esto tiene consecuencias importantes. El criterio de demarcación de Popper había sido propuesto como convención, la misma que debía ser aceptada en la medida que permita dilucidar los problemas de la Teoría del Conocimiento. Pero, según Popper, el problema fundamental de esta teoría es el aumento del conocimiento científico. Según Popper, el método científico, el método Hipotético Deductivo, en tanto que Método Deductivo de Contrastación, basado en el modus tollens, sólo nos proporciona conjeturas, teorías que han salido victoriosas de las contrastaciones, o bien refutaciones, teorías que han resultado refutadas y, por tanto, deben ser eliminadas por erróneas. Esto significa que sabemos cómo no es la realidad, pero cómo es efectivamente. ¿Se puede considerar este aumento de conocimientos? Popper responde que la teoría victoriosa es de hecho más verosímil, se aproxima más a la verdad, que la teoría derrocada. La teoría victoriosa no repite los mismos errores, en consecuencia posee un contenido de verdad superior. Sin embargo, cabe la siguiente objeción: si la base empírica no es concluyentemente objetiva, ¿se puede hablar de concluyente falsación? Y si no hay concluyente falsación, ¿cómo estamos seguros que las teorías anteriores han sido falsas?

Lakatos afirma que Popper, no sólo es consciente de esta objeción, sino que la asume. La ciencia no es capaz de probar ni la verdad de una teoría ni su falsedad. El Falsacionismo se trueca Falibilismo. Esto llevaría a Popper a proponer un Falsacionismo Sofisticado, para el cual: "Una teoría es "aceptada" o científica sólo si tiene un exceso de contenido empírico corroborado con relación a su predecesora (o rival); esto es, sólo si conduce al descubrimiento de hechos nuevos. Esta condición puede descomponerse en dos apartados: que la nueva teoría tenga exceso de contenido empírico (aceptabilidad1) y que una parte de ese exceso de contenido resulte verificado (aceptabilidad 2). El primer requisito puede confirmarse inmediatamente mediante un análisis lógico a priori; el segundo sólo puede contrastarse empíricamente y ello puede requerir un tiempo indefinido" (3).

“Para el Falsacionismo Sofisticado una teoría científica T queda falsada, si y solo si otra teoría T' ha sido propuesta y tiene las siguientes características: 1) T' tiene un exceso de contenido empírico con relación a T; esto es, predice hechos nuevos, improbables o incluso excluidos por T; 2) T' explica el éxito previo de T; esto es, todo el contenido no refutado de T está incluido (dentro de los límites del error observacional) en el contenido de T', y 3) una parte del exceso del contenido de T' resulta corroborado” (4).

4.2.3. La objetividad social

Puede discutirse si esta versión del Falsacionismo de Popper es popperiana, o si es simplemente una reconstrucción racional de la Historia Interna del Falsacionismo de Popper, que no se compadece con la historia real. Lo importante es señalar la validez de la crítica popperiana contra una objetividad concluyente sustentada en la base empírica y el desplazamiento en Popper del problema de la objetividad de la esfera del objeto (entendido como objeto empírico) a la esfera del sujeto entendido como sujeto social. Pienso que este desplazamiento se observa sobre todo en la “Lógica de las Ciencias Sociales” (5), ponencia con la que abrió la discusión, en Tubinga, el año 1961. Las ideas principales en relación al problema de la objetividad son las siguientes:

1. Existen criterios objetivos para enjuiciar el valor de las teorías científicas y su progreso.
2. Estos criterios objetivos son de tipo lógico; se refieren a relaciones de consecuencia lógica entre proposiciones.
3. Tales criterios son la aproximación a la verdad o verosimilitud y la fuerza explicativa o contenido explicativo. “Una teoría es una mejor aproximación a la verdad que otra si tiene más consecuencias lógicas verdaderas y menos consecuencias lógicas falsas que la segunda” (6).
“Y tiene mayor fuerza explicativa que otra si explica más hechos o resuelve más problemas que la segunda”.
4. Comparando tesis en base a estos criterios podemos establecer cuál de ellas implica consecuencias inaceptables.
5. Aquella teoría que implica consecuencias inaceptables queda refutada por la otra. Es decir una teoría científica refuta a otra cuando, en virtud de sus consecuencias lógicas, resulta más verosímil y con mayor fuerza explicativa.
6. La crítica racional de una teoría radica en este intento

de refutación.

7. El Organismo de la crítica racional es la lógica deductiva en tanto que arma de la refutación.
“La lógica deductiva no es tan solo la teoría de la transferencia de la verdad de las premisas a la conclusión, sino así mismo e inversamente, la teoría de la retransferencia de la falsedad de la conclusión a por lo menos una de las premisas”... (7)
“Si de una determinada tesis alcanzamos a inferir consecuencias inaceptables, la tesis en cuestión es refutada” (8).
8. Sin embargo, la crítica racional exige ciertas condiciones sociales. La objetividad lógica, que parece establecida hasta ahora, exige una objetividad social, que descansa en el carácter institucional de la ciencia.
“La objetividad de la ciencia no es asunto individual de los diversos científicos, sino el asunto social de su crítica recíproca, de la amistosa-enemistosa división de trabajo de los científicos, de su trabajo en equipo y también de su trabajo por caminos diferentes e incluso opuestos entre sí. De ahí que depende parcialmente de esa vasta serie de relaciones sociales y políticas que, en cuanto tal crítica, la hacen posible” (9).
En la tesis XIII observa, frente a la sociología del conocimiento, que “la objetividad científica sólo puede ser explicada a partir de categorías sociales como por ejemplo, la de competencia (tanto entre los diversos científicos como entre las diversas escuelas), la de tradición (es decir la tradición crítica), la de las instituciones sociales (como por ejemplo publicaciones en periódicos opuestos o editoriales entre los que hay establecida una auténtica competencia, discusión en Congresos, etc.), la del poder estatal (la tolerancia política en la discusión)” (10).
- 9) Frente al Positivismo que pregona la neutralidad valorativa; la crítica racional no puede ni debe eliminar las valoraciones y explicaciones extracientíficas, pero debe luchar para establecer la distinción entre las esferas científica y extracientífica.
No podemos privar al científico de su partidismo y de sus valoraciones sin privarle de su humanidad y científicidad.
“El científico objetivo y libre de valores no es el científico ideal. Sin pasión la cosa no marcha, ni siquiera en la Ciencia pura. La expresión amor a la verdad no es una simple metáfora” (11).
10. Una teoría es científica (criterio de demarcación) cuando resulta accesible a la crítica objetiva; esto es cuando a partir de ella se pueden deducir consecuen-

cias lógicas que puedan medir su verosimilitud y su contenido o fuerza explicativa.

En Lógica de las ciencias sociales aparecen una objetividad lógica y social exigidas por el Método Crítico.

4.2.4. La Epistemología Objetiva: los tres mundos

La objetividad lógica, que descansa en la posibilidad de reducir toda la crítica científica a relaciones entre proposiciones, exigía una teoría que distinga claramente entre problemas lógicos y psicológicos. Frente a una Epistemología Subjetiva, era necesario fundamentar una Epistemología Objetiva. Esta labor la realiza en su “Conocimiento Objetivo”, 1972. Aquí, principalmente en dos artículos: “Epistemología sin sujeto conoscente” y “Sobre la teoría de la mente objetiva”, aparece desarrollada su teoría de los tres mundos (12).

Si la Epistemología Subjetiva insiste en el nivel de la creencia, de la producción del conocimiento como proceso mental, la Epistemología Objetiva se sitúa en el nivel de la preferencia crítica, del producto, de la estructura del conocimiento entendido como un producto humano dotado de cierta autonomía.

“Podemos distinguir los tres mundos o universos siguientes: primero, el mundo de los objetos físicos o de los estados físicos; en segundo lugar el mundo de los estados de conciencia o de los estados mentales o quizá de las disposiciones comportamentales a la acción; en el tercer lugar, el mundo de los contenidos de pensamiento objetivo, especialmente de los pensamientos científicos y poéticos y de las obras de arte” (13).

“Entre los inquilinos de mi “tercer mundo” se encuentran especialmente los sistemas teóricos y tan importantes como ellos son los problemas y las situaciones problemáticas. demostraré también que los inquilinos más importantes de este mundo son los argumentos críticos y lo que podríamos llamar —por semejanza con los estados físicos o los estados de conciencia— el estado de una discusión o el estado de un argumento crítico, así como los contenidos de las revistas, libros y bibliotecas” (14).

La objetividad del tercer mundo descansa en la autonomía: “La idea de autonomía es fundamental para mi teoría del tercer mundo: aunque sea un producto humano, una creación del hombre, a su vez crea, como otros productos animales, su propio campo de autonomía” (15).

En base a esto formula tres tesis:

1. Distinción entre producción del conocimiento científico y estructura del producto del conocimiento científico.
2. Más importante es el estudio de los productos que el estudio de la producción, incluso para comprender la producción y sus métodos.
3. Podemos aprender muchísimo de la psicología, metodología, heurística, sociología de la producción del conocimiento científico, mediante el análisis de su producto, antes que empleando un método directo conductista, psicológico o sociológico (16).

“Desde ahora llamaré objetivo o “propio del tercer mundo” al enfoque desde el punto de vista de los productos, teorías y argumentos y “subjetivo” o “propio del segundo mundo” al enfoque del conocimiento científico desde el punto de vista conductista, psicológico o sociológico” (17).

4.2.5. La Evaluación Crítica de Teorías

“Desde el punto de vista objetivista, la Epistemología se convierte en la teoría del aumento del conocimiento, en la teoría de la resolución de problemas o, en otras palabras, de la construcción, discusión crítica, evaluación y contrastación crítica de teorías conjeturales que compiten entre sí” (18).

Esta evaluación o preferencia crítica es a priori, anterior a la contrastación y a posteriori, posterior a la contrastación. La evaluación a priori se realiza en base a los conceptos de contrastabilidad y contenido (capacidad explicativa). La evaluación a posteriori se realiza en base de las ideas regulativas de verdad o verosimilitud. Mientras mayor sea el nivel alcanzado por la teoría en la evaluación a priori, mayor es el nivel de verosimilitud y verdad, siempre provisional y conjetural, alcanzado. Incluso en el caso de que la teoría resulte refutada (19).

Pero, lo importante en el conocimiento científico es la producción de nuevos e inesperados problemas:

“Nuestra meta es conseguir teorías que sean no sólo interesantes intelectualmente —nos dice Popper— y altamente contrastables, sino también que, de hecho hayan salido mejor parados que sus rivales de las contrastaciones rigurosas; que, por tanto, resuelvan mejor sus problemas y que den lugar a nuevos problemas inesperados y fecundos, si su carácter conjetural se pudiese de mani-

fiesto mediante su refutación" (20).

"Podemos decir, por lo tanto, que la ciencia se inicia con problemas y prosigue mediante teorías rivales evaluadas críticamente... En la mayoría de los casos, y en los más interesantes la teoría acabará derrumbándose, dando lugar así a nuevos problemas. El avance conseguido se puede percibir constatando el abismo intelectual existente entre el problema original y el nuevo que ha resultado del derrumbamiento de la teoría" (21).

Este ciclo podemos describirlo mediante el diagrama tan repetido: P1-TT-EE-P2. Es decir: problema 1 - teoría provisional - Eliminación evaluativa de errores - problema 2.

5. LA EPISTEMOLOGÍA NO CRÍTICA

5.1. Objetividad y Epistemología No crítica

La Epistemología No Crítica niega que sea tarea de la epistemología fundamentar la objetividad del conocimiento científico, porque es tarea de la propia ciencia: Bachelard; porque se trata de un falso problema: Kuhn.

5.1.1. El concepto de progreso en Kuhn

Como Popper, Kuhn se declara creyente convencido del progreso científico, sin embargo, este progreso no significa progreso en la objetividad. Una teoría es mejor que otra anterior (por su capacidad) para resolver enigmas, pero esto no significa que sea más verosímil o verdadera(22). En forma explícita rechaza la posición de Popper: su opinión —nos dice— difiere de la mayoría de los filósofos de la ciencia y legos para quienes "una teoría científica es generalmente percibida como mejor que sus predecesoras, no sólo en el sentido de que es un mejor instrumento para descubrir y resolver enigmas, sino también, porque es de un modo u otro una mejor representación de lo que la naturaleza realmente semeja" (23). Si términos como verdad, o verosimilitud implican un paralelo entre la ontología de una teoría (entidades con las que la teoría se populariza) y su contraparte real, tal tesis no sólo es ilusoria sino históricamente no plausible. Aunque la teoría de Einstein es mejor que la de Newton como instrumento para resolver enigmas, "en algunos aspectos importantes, aunque de ninguna manera en todo, la teoría de la relatividad general de Einstein está más próxima a la de Aristóteles que cualquiera de las dos a la de Newton".



Tampoco su concepto de progreso tiene algo de Teleológico(24). No es un progreso hacia, no trata de llegar a ninguna meta, es un progreso "desde". Si comparamos teorías sucesivas, observaremos que las más recientes superan a las anteriores en la capacidad para resolver enigmas, de la misma manera que un atleta puede ir perfeccionando su marca.

A pesar de que se vale de un modelo darwinista, se trata de un darwinismo vergonzoso. En efecto, por una parte se considera al progreso científico como un "proceso unidireccional e irreversible", lo cual implica una visión globalizadora extraña a Darwin y, por otra parte, lo plantea como adaptabilidad a una situación cambiante. Las teorías científicas, como las especies orgánicas, en este caso, no son más perfectas unas en relación a otras sin más; la superioridad de una especie frente a otra se mide por su capacidad para adaptarse a una exigencia del medio, la superioridad de una teoría frente a otra se mide por su capacidad para resolver enigmas procedentes de la nueva problemática. Al cambiar de problemática, toda la destreza anterior resulta inútil.(25)

El planteamiento de un progreso en la objetividad, no sólo le resulta poco plausible a la luz de la historia de la ciencia, sino, además, ilusorio. ¿Por qué? Porque no existen criterios objetivos y universales para aceptar o rechazar teorías, lo trata en la Resolución de las Revoluciones.(26)

5.1.2. La Resolución de las Revoluciones

Las Revoluciones Científicas se definen como "aquellos episodios de desarrollo no acumulativo en que un antiguo paradigma es reemplazado, completamente o en parte, por otro nuevo e incompatible" (27). Se pregunta Kuhn qué determina este rechazo, seguido por la aceptación de un nuevo paradigma. ¿Se trata de una prueba de carácter lógico o experimental?

Kuhn responde lo siguiente:

1. En un debate paradigmático, esto es en un proceso de selección de paradigmas, lo que se compara no es un paradigma y los hechos. Sino la capacidad de dos o más paradigmas para enfrentarse a determinados hechos.
2. Que la Comunidad Científica, no sólo debe entrar en Crisis, sino que, además, debe contar con un Paradigma alternativo.

3. Que, si bien existe analogía entre esta visión y la propuesta por el verificacionismo probabilista (Nagel) y el falsacionismo (Popper), difiere en que ambas teorías o filosofías de la ciencia no reconocen el que la aceptación o rechazo definitivos es un acto diferente de la verificación o falsación. La prueba de verificación o de falsación no implica la aceptación o el rechazo de una teoría por la comunidad científica. El problema no se resuelve mediante un cálculo de probabilidades o improbabilidades, teniendo en cuenta las evidencias disponibles o las consecuencias verdaderas y falsas. De ser así, habría absoluta unanimidad en aceptar o rechazar un paradigma. El problema está en que dos personas que pertenecen a diferentes paradigmas cuentan con unidades de evaluación diferentes, es más, son estas unidades las que están en entredicho. Dicho en términos kuhnianos: la comparación de paradigmas se ve afectada por la Inconmensurabilidad de las tradiciones científicas normales Anteriores y posteriores a las revoluciones. Esta inconmensurabilidad se refiere a las normas, a la problemática, a los conceptos, a las concepciones del mundo diferentes (practicaban sus profesiones en mundos diferentes).

4. Si el debate paradigmático no es un tipo de batalla que se resuelve por prueba, ¿cuál es el camino que sigue la ciencia para aceptar o rechazar paradigmas?

El único camino es la **conversión**. "Por eso así mismo, antes de que puedan esperar comunicarse plenamente, un grupo o el otro debe experimentar la conversión, que hemos estado llamando cambio de paradigma.(28)

¿Cómo se produce tal conversión? Toda conversión implica un acto de fe, en este caso se trata de tomar una decisión respecto al desarrollo futuro de la ciencia, adhiriendo a un nuevo paradigma, que aparece más como promesa que como realidad. A esta conversión llega la comunidad científica, como en todo acto de fe, persuadido por determinado testimonio. Este testimonio procede de un reducido número de miembros que abrazó y desarrolló el Paradigma, considerando diferentes criterios de evaluación: la capacidad para resolver problemas, o para realizar predicciones cuantitativas de gran precisión, o para descubrir nuevos hechos insospechados o incluso improbables en el Paradigma anterior, e incluso ciertas categorías estéticas: armonía, coherencia, simplicidad. Se trata solamente de argumentos persuasivos, que pueden actuar por separado o en conjunto y que inciden de forma diferente en cada individuo. Es este reducido grupo —Galileo, Kepler, Descartes— quien, con su práctica

científica, termina convirtiéndose a la Comunidad científica. Por supuesto, quedará un grupo irreductible de científicos que mantendrá su resistencia hasta la muerte. Entonces habrá culminado la Revolución Científica.

5.1.3. ¿Irracionalismo? Críticas y respuestas

Si el debate entre paradigmas se resuelve por conversión, si se trata de un acto de fe apoyado en el testimonio de un reducido número de creyentes practicantes. Cabe hablar de Racionalidad Científica?

La Teoría de la Ciencia Kuhniana ha sido criticada desde diferentes flancos. Muchas de las objeciones han sido aceptadas por Kuhn. Popper y Lakatos consideran que la llamada Incommensurabilidad es un mito. Es posible para un científico trabajar en programas de investigación rivales(29). Igualmente la discontinuidad, que estaría en la base de la Incommensurabilidad, no es tan radical. Toulmin ha sostenido la ilusión revolucionaria de Kuhn. Como en el caso del evolucionismo biológico, el desarrollo del conocimiento no es, ni una sucesión de cambios catastróficos, ni una sucesión de cambios graduales. Más bien se trata de cambios graduales que producen mutaciones, cambios catastróficos. Si bien no es posible la interfecundación de especies diferentes, entre los extremos del proceso, en el intermedio es perfectamente posible.(30)

Sin embargo, Lakatos ha reconocido, apoyándose en análisis históricos rigurosos, que "ni la prueba de inconsistencia por parte del lógico, ni el veredicto de anomalía por la del científico experimental, pueden anular un programa de investigación de un solo golpe. "Sólo se puede ser adivino después del evento"(31). Es decir: sólo una vez que el programa ha sido declarado estancado y abandonado, actúan las pruebas en contra. Experimento crucial, verificación, prueba experimental son tan sólo "títulos honoríficos" que se confiere a determinado evento científico, cuando el programa rival ha sido eliminado.

No obstante, Lakatos rechaza como irracional la explicación de Kuhn. La ciencia es un proceso racional porque la eliminación de los programas estancados se realiza sobre la base de criterios universales y objetivos. "Si un programa de investigación explica de modo progresivo más que otro rival, el primero "reemplaza" al segundo, y el programa rival puede eliminarse (o si se prefiere "archivarse") indefinidamente".(32)

No obstante, en el mismo texto, más adelante, nos dice:

"Ninguna ventaja de la especie que sea, puede considerarse como absolutamente concluyente. No hay nunca nada que garantice el triunfo de un programa, como tampoco hay nada que garantice su derrota"(33). Un programa puede estancarse temporalmente y luego recuperar su ritmo progresivo. De manera que la adhesión a un programa estancado no tiene nada de irracional. La tenacidad del científico por mantenerse en su programa posibilita el que el programa vuelva a resucitar. El jugar con riesgo es parte de la racionalidad científica. Lo que sería irracional es engañarse respecto al estado actual del programa y ocultar ese estado a la comunidad científica.

Por último, señala "lo anterior no equivale, como podría parecer, a una autorización para quienes se adhieren a un programa estancado. Pues ordinariamente pueden hacerlo sólo en privado. Los editores de revistas científicas rechazarían publicar sus artículos... Además, las instituciones financiadoras de investigación negarían el dinero"(34).

Si a esto se añade que Lakatos toma como juicios básicos para reconstruir la Historia de la Ciencia los propios de la élite científica", resulta que en definitiva la decisión la toma la Comunidad Científica. La declaración de estancado por parte del filósofo de la ciencia o epistemólogo, no va seguida necesariamente por la eliminación por parte de la comunidad científica. La Racionalidad Científica parece substraerse de cualquier principio a priori.

Esta es la conclusión a la que llega Kuhn. Rechaza la acusación de irracionalismo y exige cambiar la noción vigente de la racionalidad. "El comportamiento científico, tomado en su conjunto, es el mejor ejemplo que poseemos de racionalidad"... "Si la Historia o cualquier disciplina empírica nos induce a creer que el desarrollo de la ciencia no depende esencialmente del comportamiento que previamente hemos designado como racional, entonces se debería concluir, no que la ciencia es irracional, sino que nuestra noción de racionalidad necesita ser revisada en todo momento"(35). Si hay algo racional es la ciencia. Lejos de imponer a la ciencia nuestros criterios racionales, debemos dejarnos ilustrar por la ciencia. Kuhn podría hacer suya la afirmación de Bachelard: "la ciencia ilustra la razón".

5.1.4. La Comunidad Científica sede de la Racionalidad

Pero, se trata de la ciencia entendida como Institución Social. La Ciencia es racional porque la Comunidad Científica tiene ciertas características que garantizan esa racionalidad.

El "factum" del progreso científico se explica por idénticas razones. Hay que ver los efectos como causas. El progreso de la ciencia es consecuencia de su racionalidad y la racionalidad descansa en las características de la Comunidad Científica (36):

1. El aislamiento con respecto a la sociedad mayor: el científico se remite a sus colegas y busca su aprobación, sin importarle la del público en general.
2. Este aislamiento le permite plantear problemas sin tener que justificarlos, puesto que obedecen a la problemática general aceptada en el paradigma.
3. La capacitación profesional de todos sus miembros, conseguida a través de un sistema especial de educación, que los transforma en los únicos árbitros calificados.

5.2. La Objetividad en Gastón Bachelard

5.2.1. Analogía entre Popper y Bachelard

Las analogías entre Popper y Bachelard son tan espectaculares como su desconocimiento mutuo. Como Popper, Bachelard defiende la primacía de la Teoría sobre la experiencia. Si para el empirismo el conocimiento empieza por la experiencia, Bachelard invierte la relación: la experiencia comienza con el conocimiento. La experiencia científica no es un punto de partida, sino un punto de llegada. Una respuesta a una pregunta. Se opone así a la observación básica o experiencia inmediata, en tanto que es una experiencia construida racionalmente, antes de contrastarla con la naturaleza (37).

El conocimiento científico es concebido también como rectificación de conocimientos anteriores. Canguilhem ha señalado la primacía teórica del error (38); no hay primera verdad, sino primer error. "La esencia misma de la reflexión es comprender que no se había comprendido"(39).

Ambos autores ven la ciencia como instrumento de trascendencia humana. Gracias a la ciencia el hombre puede ir más allá de sí mismo.

5.2.2. Diferencias

Tal vez las analogías podrían multiplicarse, dando lugar a una vitalizadora lectura de Popper a la luz de Bachelard. Sin embargo, a la par que analogías, se dan notables diferencias.

- Frente a una razón estática, fijada de una vez por todas por las leyes de la Lógica Deductiva, en Popper; Bachelard sostiene una razón dinámica, que evoluciona en su forma al variar de contenido: "el espíritu tiene una estructura variable a partir del momento en que el conocimiento tiene una historia". "El aspecto revolucionario de la ciencia contemporánea debe reaccionar profundamente en la estructura del espíritu" (40).

- La relación experiencia inmediata y conocimiento científico es planteada de diferente forma. Cierto es que "experiencia inmediata" o "conocimiento ordinario" en Popper no es lo mismo que en Bachelard. Según Popper el conocimiento sensible está ya impregnado de teorías, por ello, entre éste y el conocimiento científico hay una continuidad. El conocimiento científico es el conocimiento ordinario en grande. El método de ensayo y error, en que consiste todo tipo de aprendizaje, está en la base del método crítico, que consiste en proponer teorías tentativas y eliminarlas para enriquecer la problemática. Para Bachelard, en cambio, la experiencia básica es un obstáculo que hay que superar para construir el conocimiento científico. Entre éste y aquélla debe darse una ruptura.

Pero, indudablemente la diferencia fundamental entre estos autores radica en la forma de encarar la objetividad científica. Popper considera la objetividad científica como un problema que ha de resolver la Epistemología, señalando criterios y métodos objetivos. Para Bachelard, no es un problema sino una tarea, que la propia ciencia asume a nivel racional, técnico y social.

5.2.3. Objetividad Racional

"En estas condiciones —dice Bachelard— un mundo que tiene ya una seguridad objetiva se nos presenta como una serie de problemas bien definidos" (41).

El punto de partida de la investigación científica es una problemática, esto es: un conjunto de problemas bien definidos. El nivel de definición da al conocimiento una seguridad objetiva. Un problema se define en la medida en que adquiere precisión. Y un problema adquiere mayor

precisión, mientras mayor sea el nivel de racionalización o construcción racional de la experiencia. En consecuencia la ciencia es objetiva en la medida en que racionaliza la experiencia. "Es en el extremo de la objetivación más precisa que intervienen las funciones importantes de la racionalización del objeto" (42).

Para que un hecho sea científico tiene que estar iluminado por una problemática y si ese hecho científico resuelve un problema se torna en un valor epistemológico. Ello exige que la problemática esté bien definida, lo que requiere a su vez un nivel de construcción racional. Por ello la construcción de la experiencia es un valor epistemológico. En la medida en que la ciencia realiza valores epistemológicos, es objetiva. La objetividad es una tarea de la ciencia, casi un destino, que sólo ella puede realizar. No necesita de otras instancias —por ejemplo la epistemología o la filosofía— para fundamentar esta objetividad.

Esto posibilita una revolución copernicana de la objetividad. No es el objeto el que fundamenta la objetividad, sino el sujeto definiendo la problemática. La razón racionalizando la experiencia. "No es el objeto quien designa la precisión, es el método".(43)

Pero, ¿qué entiende Bachelard por método?. No se trata de un conjunto de reglas inmutables. Las reglas generales del método cartesiano se han convertido ya en la cortesía del espíritu científico. El método científico es un método comprometido, comprometido con el objeto que lo instruye, que se pone en juego en el proceso del conocimiento. Es más, que espera fracasar para señalar el advenimiento del hecho nuevo. "Nos apartamos de buena gana de un método fecundo con demasiada regularidad, este método acaba por pasar de la condición de método de descubrimiento a simple método de enseñanza". Cita la frase de Goethe: "Cualquiera que persevere en una investigación se ve obligado tarde o temprano a cambiar de método"(44).

En la ciencia moderna la condena de un método supone inmediatamente la propuesta de un método nuevo. Sólo cuando una problemática está bien definida, es posible detectar si un método no funciona. Por tanto, el cambio de método no es signo de debilidad sino más bien de profundidad.

5.2.4. Objetividad Técnica

La objetividad técnica está relacionada con las categorías de aplicación e instrumentalización.

"La riqueza de un concepto científico se mide por su poder de deformación" (45). La aplicación de un concepto no es su verificación, sino su ampliación (extensión) y su enriquecimiento (comprensión). El síntoma de que una teoría se aplica a la realidad es su modificación en contacto con ella. "La división clásica que separaba la teoría de su aplicación ignoraba esta necesidad de incorporar las condiciones de aplicación en la esencia misma de la teoría" (46).

Entonces, "la fenomenotécnica extiende la fenomenología". "En la experiencia busca ocasiones para complicar el concepto, para aplicarlo a despecho de la resistencia del concepto, para conseguir las condiciones de aplicación que la realidad no puede reunir".

"Un concepto se ha convertido en científico en la proporción en que se ha convertido en técnico, en que está acompañado por una técnica de realización" (47).

La precisión en la problemática exige precisión en la instrumentalización. Por ello, la edad de una ciencia se mide por la precisión de sus instrumentos de medida. La relación entre teoría e instrumento es total; "un instrumento en la ciencia moderna es realmente un teorema" (48). La construcción de instrumentos precisos requiere un gran nivel de precisión en la teoría. Pero, además, una teoría precisa, que aspire a enriquecerse en su aplicación, requiere de instrumentos muy precisos. La objetividad científica se constituye así como objetividad técnica.

5.2.5. Objetividad social

Pero, la condición de la objetividad racional y la objetividad técnica es la objetividad social: el hecho social de la Escuela de los científicos, donde convergen la Ciudad Teórica y la Ciudad Técnica.

"Se trata dice Bachelard de una generación de hombres de ciencia, unificada en la singularidad de una nueva verdad, en la artificiosidad de una experiencia desconocida por las generaciones anteriores. Parece que el carácter social de las ciencias físicas se designe precisamente por el programa evidente de estas ciencias"(49). Generación de hombres de ciencia que desarrollan un programa, compartiendo ciertas condiciones teóricas y experimentales, desconocidas por las generaciones anteriores. El parecido con la categoría de Comunidad Científica de Kuhn es notable. También es notable la coincidencia en afirmar que la ciencia garantiza un progreso seguro, gracias a que en ella se dan ciertas características. Principalmente la

unión de la ciudad técnica y la ciudad teórica, el racionalismo enseñante y el racionalismo enseñado, objetividad técnica y objetividad racional. Del mismo modo que una técnica particular —por ejemplo crear átomos de plutonio— implica construir toda una ciudad, una ciudad fábrica... del mismo modo una enorme preparación teórica reclama el esfuerzo de toda la ciudad teórica"(50). Para ingresar o formar parte de ambas ciudades, el científico debe leer muchos libros difíciles, hasta dominar la problemática de una ciencia y aprender a manejar aparatos tan exactos como poderosos.

Como Kuhn, Bachelard insiste en la importancia del libro científico como código de valores objetivos. Para entrar a la Escuela de los Científicos se necesita una preparación muy especial, de la que se ocupa la misma escuela. Estas características hacen de la Escuela factor de un progreso seguro:

"El hombre duda. La escuela —en ciencia— no duda. La Escuela —en ciencias— arrastra. La cultura científica impone sus tareas, su línea de crecimiento. Las utopías filosóficas no pueden hacer nada. El idealismo no enseña nada. Hay que ir a la escuela, a la escuela tal como es, en lo que se convierte en el pensamiento social que la transforma"(51).

Es la ciencia, como institución social, como Escuela la que fundamenta, con su práctica la objetividad, el progreso, la racionalidad. La ciencia ilustra la razón, pero la ciencia tiene un carácter social ineluctable: la Escuela de los Científicos.

La Escuela: define la problemática científica; estandariza los instrumentos de precisión, elabora los libros de enseñanza, señala las tareas o programas de investigación, señala los métodos apropiados. Pero, además la Escuela, la Ciudad Científica "se establece al margen de la ciudad social —aislamiento de la sociedad general a igual que en Kuhn— y por consiguiente debe luchar contra una psicología para crear su no psicologismo"(52). Bachelard considera la necesidad de un tratamiento psicológico de la Historia de la Ciencia y de la Epistemología. Sin embargo, Bachelard se opone a que se le considere un psicologista. La ciudad de los científicos debe luchar contra una psicología para crear su no psicologismo. Propone una psicología de la depsicologización. ¿Qué puede significar esto? Liberar al conocimiento científico de cualquier elemento procedente del sujeto individual. Ahora bien, estas mediaciones son los obstáculos epistemológi-

cos. Bachelard plantea la necesidad de dividir al sujeto. El instrumento de este proceso es la Escuela, entendida como ciudad de los científicos. Es la escuela la encargada de liberar al investigador de aquellos obstáculos que impedirían el desarrollo del conocimiento científico. Como esto se realiza acudiendo a la historia (confeccionando un perfil epistemológico), la Escuela es la que impone los valores de la ciencia actual, en virtud de los cuales se construye la historia de la ciencia como historia juzgada.

A diferencia de Popper y con Kuhn, Bachelard reconoce que, en el momento de enfrentarse a un concepto científico, el investigador está mediado por obstáculos que se originan en el propio conocimiento: la experiencia inmediata, el conocimiento científico aparentemente superado, etc. Esto exige que el científico se someta a un psicoanálisis, que ponga en evidencia la acción de estos elementos que traban el desarrollo del conocimiento científico. Sin embargo, tales mediaciones son perfectamente superables a través de la Escuela de los Científicos. Esta depsicologiza al científico y lo transforma en totalmente objetivo. Como Kuhn, Bachelard reduce la objetividad de la ciencia, la racionalidad en el caso de Kuhn, a la acción beneficiosa de la ciencia como Institución Social. Como Kuhn, explica esta acción beneficiosa por el aislamiento de la sociedad científica, frente a la sociedad en general. La racionalidad de la ciencia queda a salvo de otros tipos de mediación por sus características especialísimas, que finalmente descansan en la especial educación de los científicos.

6. A MODO DE CONCLUSION. LA RELACION CIENCIA-SOCIEDAD

En Popper hay, como señalamos, una objetividad social. La crítica de las teorías es una crítica social y descansa en ciertas condiciones institucionales de la ciencia. Sin embargo, las reglas de esta crítica se encuentran definidas por la lógica deductiva y tienen un carácter objetivo y universal. Propone reducir toda crítica de teorías a una crítica lógica entre teorías, lo que se conseguiría escogiendo arma y campo de duelo estrictamente lógicos: la lógica deductiva y el tercer mundo.

Lakatos y Kuhn han demostrado, con la ayuda de la historia de la ciencia, que la aceptación y rechazo de las teorías obedece a criterios diferentes a los establecidos por la lógica deductiva o inductiva. Aunque Lakatos defiende la existencia de criterios objetivos y universales, no ha sido capaz de señalar cuándo un programa de investigación debe considerarse definitivamente estancado,

con lo que termina dejando esta decisión en las manos de la Comunidad Científica. Confirma de este modo la tesis de Kuhn y Bachelard. De aceptar esto último tendríamos que convenir que la ciencia como institución social fundamenta desde sí misma y por sí misma la objetividad, racionalidad y progreso. Si la ciencia en su práctica histórica no se ajusta a ningún criterio racional objetivo y universal, debemos modificar nuestro concepto de racionalidad: la ciencia ilustra la razón. No todo lo científico es racional, pero es el mejor ejemplo de racionalidad que tenemos. La otra alternativa es concluir que la ciencia es irracional.

La tesis de Bachelard ha sido criticada por Lecourt(53). La Escuela de los Científicos es una idealización o ideologización de la Escuela. La Escuela, no sólo normaliza el saber, sino transmite la ideología. Al plantear la ciencia como institución cerrada, de hecho Bachelard oculta la relación ciencia-sociedad. Estoy de acuerdo con esta crítica. Tanto Kuhn como Bachelard, a pesar de que recono-

cen el carácter social de la ciencia, al destacar su carácter de institución, no enfrentan la relación ciencia-sociedad. Ello exige clarificar otro tipo de mediaciones y resistencias que, no sólo —como los obstáculos epistemológicos y los valores de los paradigmas— tienen un origen intradiscursivo, sino que proceden de fuera de la ciencia, seguramente pensar esta relación requiere una crítica material y no sólo formal. Es decir una crítica que sea capaz de señalar las contradicciones de nuestra sociedad y visualizar los caminos de su reivindicación. Sin embargo, para evitar caer en un externalismo radical y reeditar la sociología del conocimiento, es necesario hacer justicia a ambos interlocutores; sobre todo es importante establecer lo que la ciencia como institución social aporta a este diálogo. Pienso que la obra de Popper, Kuhn y Bachelard ha sido fundamental para devolver a la ciencia su propio discurso. Es más pienso que esta línea debe ser profundizada, para que ese diálogo ciencia-sociedad se enriquezca.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

(1) Véase Carnap Rudolf, "Filosofía y Sintaxis Lógica", 1935, en Muguerza Javier: "La concepción analítica de la filosofía", Alianza Editorial (Madrid 1974).

(2) Véase Popper Karl R. "La lógica de la investigación científica", Editorial Tecnos (Madrid 1967), pp. 27-47.

(3) Lakatos Imre, "La metodología de los programas de investigación", Alianza Editorial (Madrid 1983), p. 46.

(4) Lakatos Imre, Ibid, p. 47.

(5) Cf, Popper Karl, "Lógica de las Ciencias Sociales", p. 114.

(6) Cf. Popper Karl, Ibid, pp. 114-115.

(7) Popper Karl, Ibid, p. 113.

(8) Popper Karl, Ibid, p. 113.

(9) Popper Karl, Ibid, p. 110.

(10) Ibid, p. 110.

(11) Ibid., p. 111.

(12) Popper Karl, "Conocimiento Objetivo", Editorial Tecnos, Madrid, 1982.

13) Popper Karl, Ibid, p. 106.

(14) Ibid, p. 107.

(15) Ibid, p. 116.

(16) Cf. Ibid, p. 113.

17) Cf. Ibid, p. 113.

(18) Ibid, p. 138.

(19) Cf. Ibid, pp. 138-139.

(20) Ibid, p. 139.

(21) Ibid, p. 139.

(22) Cf. Kuhn Thomas, "La Estructura de las Revoluciones Científicas", Fondo de Cultura Económica, México, pp. 312-315.

(23) Kuhn Thomas, "Estructura de las Revoluciones Científicas", p. 314,

(24) Ibid, p. 114.

(25) Cf. Ibid, p. 263.

(26) Cf. Ibid, p. 313.

(27) Cf. Ibid, pp. 224-246.

(28) Ibid, p. 233.

29) Lakatos Imre, "Historia de Ciencia y sus reconstrucciones racionales", Tecnos (Madrid 1974), p. 29.

(30) Toulmin Stephen, "La Comprensión Humana", Alianza Editorial (Madrid 1977), pp. 107-109.

(31) Lakatos Imre, "Historia de la Ciencia y sus reconstrucciones racionales", p. 30.

(32) Ibid, p. 28.

(33) Ibid., p. 30.

(34) Ibid, p. 36.

(35) Kuhn Thomas, "Notas sobre Lakatos", en Imre Lakatos, "Historia de la Ciencia...", p. 91.

(36) Kuhn Thomas, "Estructura de las Revoluciones Científicas", pp. 253-260.

(37) Cf. Bachelard Gastón, "La Formación del espíritu científico", Siglo XXI 1979, pp. 15-26.

(38) Canguilhem George, "Sobre una Epistemología Concordataria", en Bourdieu Pierre y otros, "El oficio del sociólogo", pp. 113-120, Siglo XXI (México 1991).

(39) Bachelard Gastón, "Epistemología" (Textos escogidos por Dominique Lecourt", Editorial Anagrama (Barcelona 1971), p. 142.

(40) Ibid, p. 141.

(41) Ibid, p. 150.

(42) Ibid, p. 151.

(43) Cf. Ibid, p. 151.

(44) Cf. Ibid, p. 154-160

(45) Cf. Ibid, p. 156.

(46) Cf. Ibid, p. 160.

(47) Cf. Ibid, p. 161.

(48) Cf. Ibid., p. 168.

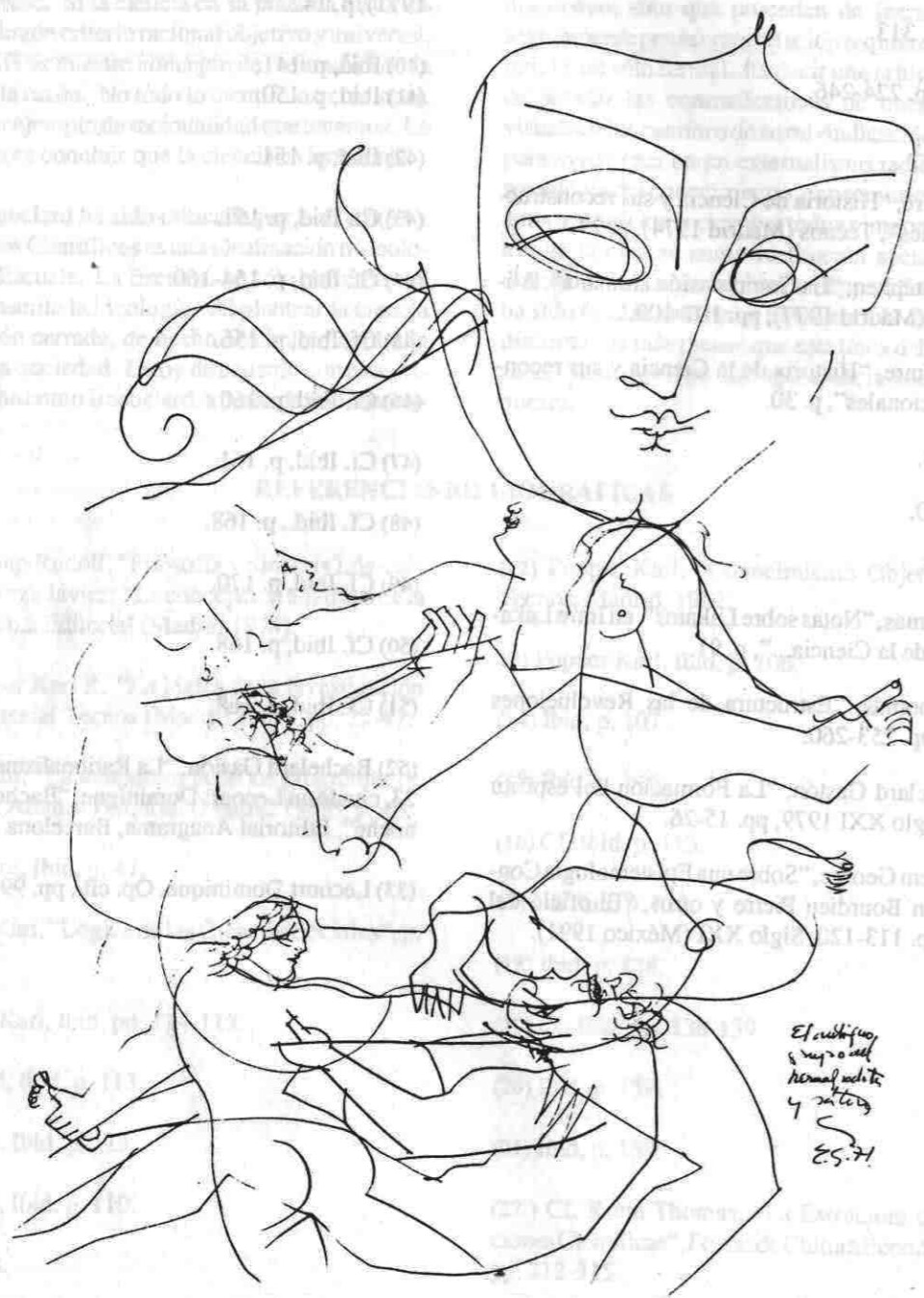
(49) Cf. Ibid, p. 170.

(50) Cf. Ibid, p. 168.

(51) Cf. Ibid, p. 168.

(52) Bachelard Gastón, "La Rationalisme appliqué", pág. 23, citado en Lecourt Dominique, "Bachelard o el día y la noche", Editorial Anagrama, Barcelona 1975, p. 97.

(53) Lecourt Dominique, Op. cit., pp. 99-101.



El cuerpo
es un
normalmente
y
Es. 71

PSICOANÁLISIS O LA EXPERIENCIA DE UN CALCULO IMPOSIBLE

Antonio Santos Rumbca

La presente intervención tiene su lugar desde el contexto del discurso psicoanalítico. Discurso para el cual no le son ajenas las temáticas de la cultura que las aborda, eso sí, a partir de las enseñanzas que la experiencia psicoanalítica inscribe en sus sujetos.

Dicha experiencia se juega en la invención de un saber, un saber que en última instancia es ajeno a todo cálculo, que redimensiona al sujeto de ella resultante a partir de la apertura de la posibilidad hasta llegar a situarlo sustantivamente, en su ser de sujeto, en contacto con lo que lo ha constituido como tal: un imposible.

No se trata, para el psicoanálisis, de la *cosa en sí* Kantiana, puesto que la historia, como su efecto: un sujeto, se constituye en la medida de que en la palabra del hablante se concierne como formulación significativa discurso-historia-sujeto. Dicha formulación funda un *real* de la experiencia de decirse que es la experiencia psicoanalítica, un real de aquello que queda como irreductible al tráfico por lo simbólico y que Lacan intenta dar cuenta mediante su categoría de *lo real*. Aquella categoría es el obstáculo para todo idealismo, puesto que de suyo declara como tal al intento de globalizar, de totalizar la experiencia del análisis.

Estamos preocupados no a la constatación de una *realidad* sino más bien en la producción de un saber. Para ello habría de distinguirse entre *la realidad* y *lo real*. La realidad nos sitúa en el plano del conocimiento, un ámbito fundamentalmente imaginario. El punto de anclaje de

todo idealismo, pues ahí *la realidad* estuvo desde siempre y por ello conduce a que el conocimiento sea la adecuación del pensamiento con la cosa, del sujeto ya existente con el objeto que le pre-existe.

Por el contrario, para el discurso psicoanalítico, al saber le concierne lo real, jamás le co-responde. Más bien le hace hablar. Si el conocimiento tiene como tarea comprender la realidad, al saber le atañe probarse como tal; y el saber se prueba como tal por sus efectos, exento del craso empirismo y de los inmediatismos.

El conocimiento se afirma en la dialéctica en la medida de que, ya sea negado o no, en ella estamos en el ámbito de lo dado; ahí la crisis de la dialéctica, en cuanto lo dado puede ser sujeto a un cálculo, cosa que afirma en cuanto posibilidad calculable a la negación y por tanto la extingue.

Así, para Freud como para Lacan, se sitúa la noción de castración, en la medida de que la característica fundante del sujeto es su falta en ser. Lugar de lo imposible, de lo imposible de ser simbolizado, de lo imposible de ser dicho, lo imposible de ser afirmado o negado y que sin embargo está ahí. Topología que marca el lugar en el que van a confluír las historias, las cadenas asociativas del hablante, pero que se resiste a toda simbolización.

Al psicoanálisis le atañe la constitución de un saber, un saber que toca con lo imposible.

Así testimonia la existencia de más de un sujeto, por lo menos dos: el sujeto de la conciencia y el sujeto del inconsciente, siendo que le atañe en cuanto a su producción este último.

Hay un saber de lo inconsciente, un saber de lo excluido de la experiencia del sujeto de la conciencia por un principio que le es consubstancial y al que Freud dio el nombre de represión en el concepto de *Urverdrängung* y que da lugar a las represiones (*Verdrängung*) que permiten el efecto de coherencia imaginaria sustantivo de la perspectiva del yo.

La clínica psicoanalítica da cuenta de un decir, que por no realizado retorna en el síntoma, reclamando de ese modo su derecho a existir. No realizado no por voluntad (mala o buena) del hablante. No realizado, en última instancia, por imposible. En tanto ello, el derecho que reclama el saber del inconsciente es a existir como ex-sistente, como la cifra que falta para el cálculo y que su función es justamente esa.

Hay un saber cifrado en el síntoma, nos dice Freud, un saber que atañe fundamentalmente al hablante y del cual el yo, como lugar de la coherencia imaginaria, como el lugar de la búsqueda de certeza y coherencia totalizante, el yo, digo, de ese saber, no quiere saber nada. De ello resultará para el psicoanálisis que la función característica del yo sea la del desconocimiento.

El yo tiende a desconocer lo que se le resiste a ser incluido en su tendencia totalizante, a lo que se le resiste a entrar en su cálculo de lo posible. De modo que, justamente, más que hablar de los mundos posibles, la experiencia psicoanalítica ubica, tanto al analizante como al analista, frente a los mundos imposibles.

Lo que pudiese responder a la demanda del sujeto es del orden de lo posible, por ello el analista no [co]responde.

Pero aquel saber a advenir, no por excluido del discurso efectivo del sujeto de la conciencia deja de existir, existe e insiste, siendo en tanto represión (*Verdrängung*) el lastre del hablante con su pasado no asumido.

Por una parte, la propuesta del psicoanálisis es hacer la historia de ese saber, hacer en el presente la historización del pasado, un pasado que en cuanto relatos nunca ha estado efectivamente en la palabra del hablante sino sólo como síntoma, sueño, lapsus y en sus posiciones subjeti-

vas, cosa que no es poco decir.

Pero, por otra parte, la finalidad del psicoanálisis es ir también más allá de eso, a constatar lo que ha posibilitado ese historizarse del analizante.

El acto analítico da cuenta de la fugacidad de un efecto de verdad para el sujeto, en la presentificación de uno por advenir: el sujeto del inconsciente.

El momento de la verdad, para la experiencia psicoanalítica, no es el momento de la comodidad de la certeza, es el momento del caos de la misma con la brújula de que el efecto a esperar, si algo nos es permitido esperar no en el orden de la esperanza, será el advenimiento de una transformación subjetiva radical para lo que es su vida para el analizante.

Por ello el psicoanálisis no se juega en el plano de las psicoterapias, ya que su razón no está planteada en curar síntomas además de tener sobre ello bien fundados escrúpulos. El psicoanálisis juega su apuesta en el plano del acceso hacia un sujeto distinto, sujeto que sin embargo y paradójicamente lleva la huella de lo imposible.

De modo que para el hablante, en la experiencia psicoanalítica y en última instancia, el efecto de verdad se postula en la fugaz coincidencia con un saber que le resulta siempre sorprendente, un saber que aspira a lo real, lo real no como la otredad imaginaria que cristaliza las posiciones de amor-odio, sino a una otredad radical, que sin embargo no es ajena, sino que es efecto del decir, del historizarse. Lo real como ese más allá de la cadena significativa y que ella postula como uno de sus efectos.

No debería sorprender que el psicoanálisis aparezca en un tiempo que parece estar signado por la marca del cálculo, del dominio de lo dado. De las *meras palabras*, tomadas como argumentos para acceder a objetivos previamente planificados. De las palabras tomadas como instrumentos del yo que se afirma cognoscente, para ordenar un mundo con arreglo a fines.

Si algo sacamos en claro de la experiencia psicoanalítica es que, imaginar que poseemos las palabras, es una ilusión en el sentido del engaño; sentido que por lo demás no es para nada ajeno al sujeto de la conciencia. Para el psicoanálisis, si habría de hablar en esos términos, más bien son las palabras las que nos poseen, las que nos marcan y nos llevan a un trafagar por los caminos que nos

constituyen como sujetos deseantes. Es decir escindidos, en la dimensión del no-todo que es la del sujeto humano.

Ruptura con cualquier ideal en la medida de que éstos suponen siempre un buen lugar, un bien-estar, un punto imaginario en el que la falla de estructura estaría colmada, obturada, taponada y por ello mandan, generalmente y en su radicalidad, al sacrificio de lo humano de modos voraces y siniestros.

Si fuese admisible hablar en la experiencia psicoanalítica de utopía, no sería del lado del ideal. ¿Hay utopía en el psicoanálisis? Si la ubicamos como el lugar que siempre estará por construir, por hacer, sí. Lo que cifrando a Freud, Lacan formulaba: *Donde ello era, un sujeto habrá de advenir*. Esto no nos sitúa de suyo en una experiencia del Bien o, por decirlo de otra manera, del buen-lugar. Hay ética en el psicoanálisis. Pero dicha ética, al contrario de la aristotélica, no nos confronta con un Soberano Bien, puesto que cuestiona al ideal.

El psicoanálisis nos ubica en una ética del bien-decir que da cuenta para el sujeto del deber de reconocerse en su

inconsciente.

En el análisis hay una regla, que Freud la llamó fundamental, la regla de la asociación libre. Regla por lo demás paradójica, puesto que Freud sabe que lo que vendrá: la palabra, estará determinada por un saber que se le escapa al hablante pero que no por ello deja de marcarlo.

Esta regla podría leerse como la convocatoria a dejarse hablar, a dejarse ser-hablado más que a dirigir premeditadamente, conscientemente su decir. Partir de la tendencia, en la que el analista persevera en su práctica y a la cual, mediante su intervención, convoca al analizante, a no capturar en un sentido, en una significación puntual, sino más bien a llegar a la consumación del sentido que es -pasando por la posibilidad de los múltiples sentidos, de la significancia- la ausencia de sentido.

Esa condición de lo humano que bellamente es expresada en el coro de la *Antígona* de Sófocles, coro que ha sido llamado *elogio del hombre* y que un poeta como Hölderlin y un pensador como Heidegger han evocado en sus experiencias.



La condición de lo *Unheimlich*, de lo pavoroso, de lo familiar que se torna sorprendente, que conduce a los hombres a levantar sus mundos, sus muros, sus vidas, a partir de un vacío, y de la tendencia a extrañarse, a diferenciarse de aquél. Operación nada pacificante, más bien violenta, pero que encuentra su límite en la aniquilación, en el retorno al vacío, ya que el hombre (...) *sólo del Hades no ha encontrado medio de huir* (...).

La posición del psicoanálisis se encuentra marcada por la insistencia -de ahí la regla freudiana- en la condición deseante del sujeto. Para que dicha condición se afirme en cuanto tal, el sujeto que va a ir adviniendo de la experiencia psicoanalítica, el sujeto siempre por advenir, comporta el testimonio no sintomático de su castración, de su finitud: el momento, en el final del análisis, al que al *aún* le adviene un *basta*.

De ese modo, la ética del psicoanálisis es una ética del ser en cuanto deseante, del ser por advenir, que marca, que huella lo real en tanto otredad radical y en cuanto ámbito de la pulsión de muerte. Pulsión que tiende a restituir en lo real al sujeto del deseo, que tiende al acto que no supone decir, al acto que cruza el umbral de lo humano y que por ello ya no es fallido. Pulsión de muerte que comporta al silencio radical. Para Lacan lo real es lo imposible, como lo imposible de ser simbolizado.

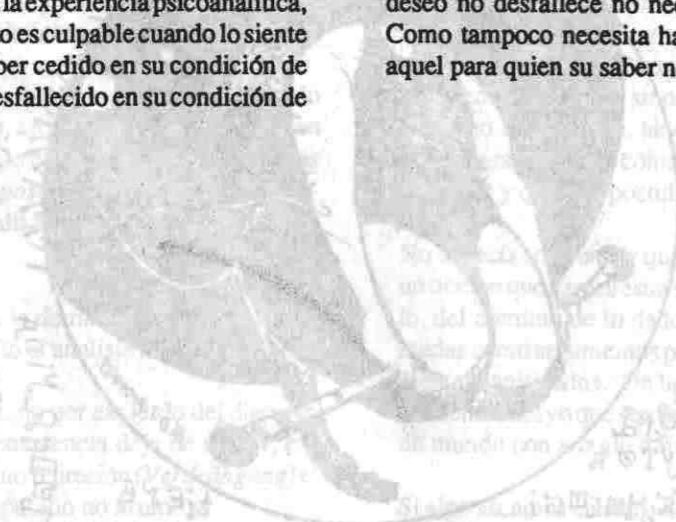
En ese orden y siempre para la experiencia psicoanalítica, de lo único de lo que el sujeto es culpable cuando lo siente efectivamente así, es de haber cedido en su condición de sujeto deseante, de haber desfallecido en su condición de

sujeto del deseo, de haber cedido en su deseo. Un deseo que apunta, lo hemos visto, en última instancia a un imposible, donde tiene que vérselas con la pulsión de muerte y perseverar. El deseo así planteado no es deseo-de-algo, sino más bien deseo de nada, la imbricación del sujeto con su falla en ser.

Curiosamente el ceder en cuanto deseante no se lo hace sino por las mejores razones: las instrumentales.

Uno de los modos de ceder es creyendo que lo que causa su deseo es equiparable al objeto que imagina tener frente a sí. Lo cree de esa manera gracias en parte a la profunda perturbación que puede promocionar una época al no hacer notar que, si aparece el objeto como propiciando el deseo, es porque el proceso lo ha prefigurado así y que con el objeto la condición deseante no se agota, y más le valdría que fuera de ese modo. Que lo que es causa del deseo está (ve)dado a partir de la falla de estructura en el hablante, falla que en su discurso tiende a reinventar, a volver a encontrar siempre de otra manera. vedado y a la vez dado justamente por las palabras.

Uno de los efectos de la perturbación de la que hacíamos mención es precisamente la angustia y la premura desesperada, curiosa característica de, por lo menos, nuestra época y que se expresa sintomáticamente en la pregunta por el *que hacer* [(!)?]; como Lacan decía, para quien su deseo no desfallece no necesita hacerse esa pregunta. Como tampoco necesita hacerse aquella por la verdad aquel para quien su saber no es falso.



POESIA ESPAÑOLA CONTEMPORÁNEA
"LOS UKVANEOS DE ERATO" DE ANA ROSSETTI

CREACION

POESIA Y RELATO

Una mujer alta y popular...
 Al leerla, con un...
 La forma del...
 No había pensado en hacer poesía crítica...
 En un día un jurgo...
 El lenguaje...
 En la antigüedad el contenido imperioso de los poemas más bellos...
 Clotilde...
 En el siglo XIX, en las...
 En el siglo XIX, en las...
 En el siglo XIX, en las...

Con Ana Rossetti, surge un nuevo tipo de poesía erótica, cuya temática se encuentra unida a experiencias personales de la autora. Hay un encuentro de la mujer con su ego erótico; su poesía mantiene un extraordinario poder lírico y un dominio del lenguaje poético sin descuidar su rebeldía.

En el texto se evidencia la reivindicación de una cosmogonía erótica muy personal, desinhibida de todo convencionalismo, pues asume a nivel de lenguaje toda la carga visual y plástica de un lenguaje encadenado a una sociedad con pose machista.

Ana, pertenece a la generación que José María Castellet, calificó con el nombre de "Los Novísimos", poetas que fueron surgiendo a partir de 1970, cuyas características obedecen a una preocupación por los problemas de estilo, frente a la depauperación progresiva del lenguaje poético a la que había conducido la ortodoxia social de la postguerra.

Su libro "Los Devaneos de Erato", supone el descubrimiento de una nueva autora con voz propia que irrumpe con fuerza en el panorama poético español. Su fuente de inspiración no son autores, sino personas y situaciones. No se siente feminista, porque no ha sido agredida. Cuando ha viajado a otros países, ha observado historias y se ha sorprendido con sentimientos de feminista rabiosa, porque eran muy claras las agresiones que recibían las mujeres. Es una mujer que despierta al mundo femenino juvenil, al mundo del amor erótico vehemente.

No tiene empacho en aceptar el placer y comunicarlo. Es como si se colocara desnuda en el centro de un sistema solar. Por medio de sugerencias nos demuestra las aptitudes que tienen ciertas zonas de su cuerpo para provocar el placer en unos momentos y para controlar las voluptuosidades en otros. Es una poesía sincera, valiente. Su verso en ningún momento es fácil. Es mítico, está cargado de transparencias y hay mucha ironía.

Habían transcurrido más de tres horas en la cafetería. El calor del diálogo nos hizo olvidar el frío invernal. Nos dirigimos a la estación del metro. La figura de Ana y el sabor de aquel café se fueron alejando a través de las durmientes del metro.

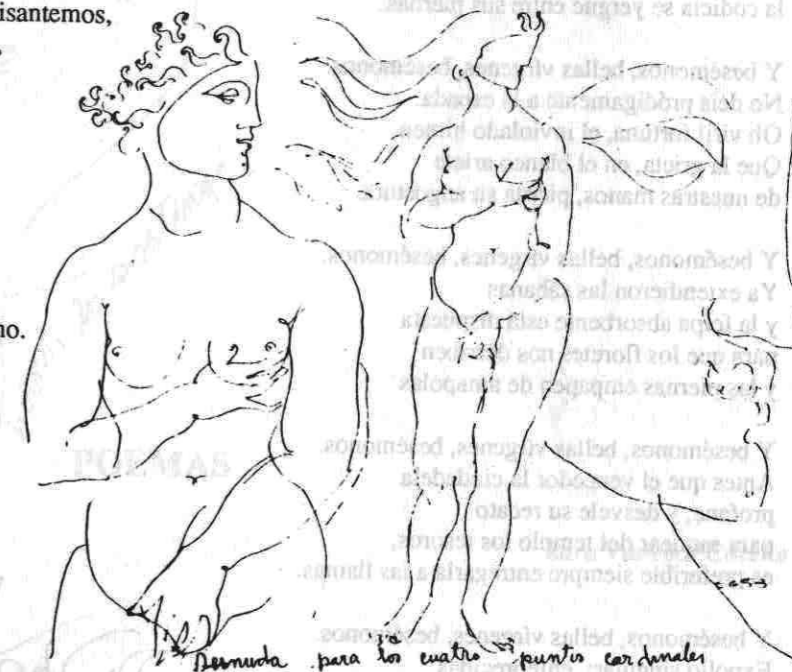
Su inspiración permanece latente.

LOS DEVANEOS DE ERATO

Ana Rossetti

ADVERTENCIAS DE ABUELA A CARLOTA Y A ANA

Las dos hermanas bajo bordados doseles,
entre blancas cortinas
y fragante colcha.
Iban las dos hermanas deshojando risados crisantemos,
mordiéndose el terciopelo de las rosas oscuras,
sofocando racimos de tiernos alhelios.
Era la cama entera canastilla
y el encaje se ornaba con la flor,
y flotaba la luz como en los cuentos,
más allá del cortinaje no existía
ninguno de los mundos.
Jugaban las hermanas como las hadas,
y al igual que los ángeles
tenían rostro y cuerpo de doncella y muchacho.
Sus pequeños pezones no elevaban la tela
de largos camisones, que olían a membrillo.
Y en el juego, la introducida mano,
desabrochando escotes,
indaga, sin malicia, entre la lisa
axila fraternal
el cosquilleo.
No en vano se retiran
de las alcobas los floreros.
Sabéis cuántas noches dormiréis
aún respirando pétalo tras pétalo
antes que amanezcáis repentinamente muertas y púberes?
Muy pronto el diablo adolescente
mostrará turbadoras diversiones
que os precipitarán temblando
a la ávida penumbra de los pubis
y algo desconocido
os punzará en el vientre
y hasta el desmayo juntaréis vuestras piernas.
Hermanas, tened cuidado con los solitarios juegos
bajo bordados doseles,
entre blancas cortinas
y la colcha fragante.
¡Oh hermanas, cuidado.



CIERTA SECTA FEMINISTA SE DA CONSEJOS PREMATRIMONIALES

*"... Trabajaba despiadadamente por un autómeta
que cree que el cumplimiento de un cruel deber
es un asunto de honor"*

ANDREA DE NERCIAT

Y besémonos, bellas vírgenes, besémonos.
Démonos prisa desvalijándonos
destruyendo el botín de nuestros cuerpos.
Al enemigo percibo respirar tras el muro,
la codicia se yergue entre sus piernas.

Y besémonos, bellas vírgenes, besémonos.
No deis pródigamente a la espada.
Oh viril fortuna, el inviolado himen.
Que la grieta, en el blanco ariete
de nuestras manos, pierda su angostura.

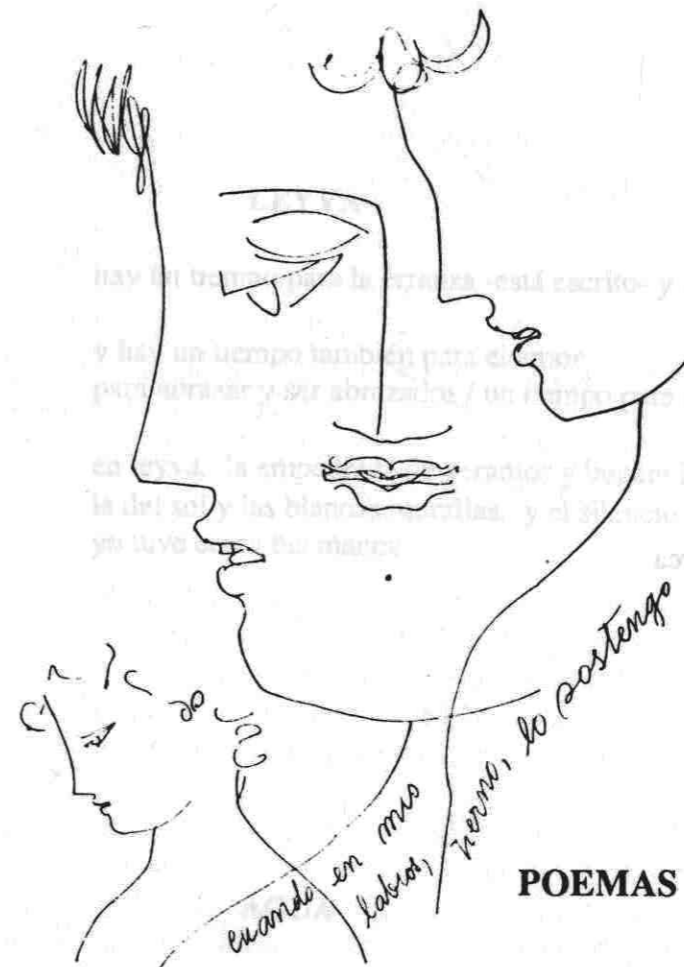
Y besémonos, bellas vírgenes, besémonos.
Ya extendieron las sábanas
y la felpa absorbente está dispuesta
para que los floretes nos derriben
y las piernas empapen de amapolas.

Y besémonos, bellas vírgenes, besémonos.
Antes que el vencedor la ciudadela
profane, y desvele su recato
para saquear del templo los tesoros,
es preferible siempre entregarla a las llamas.

Y besémonos, bellas vírgenes, besémonos.
Expolio singular: enfebrecidas
en nuestro beneficio arrebatemos
la propia dote. Que el triunfador altivo
no obtenga el masculino privilegio.

Y besémonos, bellas vírgenes, besémonos.
Con la secreta fuente humedecida
en el licor de Venus,
anticipémonos,
de placer mojadas, a Priapo.
Y con la sed de nuestros cuerpos,
embriaguémonos.

Y besémonos, bellas vírgenes, besémonos.
Rasgando el azahar. Gocémonos, gocémonos
del premio que celaban nuestros muslos
El falo, presto a traspasarnos
encontrará, donde creyó virtud, burdel.



POEMAS

Sara Vanegas Coveña

DESTINO

Y si un día amanecieran las calles todas con candado?

Y si los árboles no cesaran de crecer contra un cielo verde?

Y si mi corazón se mudara al pecho de un canario?

cuando los pájaros se fueron
quedaron huecos oscuros

en el viento

el recuerdo es ave
migrante

entre mi corazón y la nada

mi corazón arrastra su silencio
salobre

hasta llegar al mar

el puerto se ha lanzado tras la barca
en un día sin sol

y sin retorno

tras tus ojos insomnes
gota a gota

desaparece el mar

despiertas:
la luz es una naranja mordida

sobre tu cara



Y si tu camino
se desmorona
en las calles
de la ciudad
¿cómo
encontrar
el camino
de vuelta?

SOLEDAD

en el laberinto oscuro del oleaje
tu ventana
espejismo solitario

en la playa lejana
se suicidan
delfines invisibles

ebrios de noche y espuma

El Ojo me está al paso.

LEYVA

hay un tiempo para la erranza -está escrito- y un tiempo para
(la siembra

y hay un tiempo también para el amor
para abrazar y ser abrazados / un tiempo para el milagro

en leyva. la empedrada de geranios y buganvillas
la del sol y las blancas murallas. y el silencio
yo tuve cerca tus manos

AGUA

tu ausencia hace un ruido como de naves

sumergidas

y sólo son mis ojos
parpadeantes

más allá de todos los naufragios

LOOKS

Cristóbal Zapata

La una de la tarde era la hora fijada para encontrarnos en el "Honey", así ganábamos la mesita que daba a la ventana, a la panorámica que nos permitía atender el rotativo tráfico de medias nylon y faldas cortas, de tacos altos y zapatos bicolors, protagonizado por las colegialas y las cajeras de los bancos, que una vez fuera de sus guaridas siempre alcanzaban dos vueltas extras por esa manzana.

En esos días todos los del grupo estábamos vacantes. Hacía rato que nadie agarraba nada. Al Ogro, el último que persistía en una dirección de amapolas quincenales y citas furtivas, la tipa lo acababa de poner en liquidación. Andaba ojeroso el Ogro, arrastrando su mochila de andinista a ras de piso; sólo cuando avanzaban las cervezas se metía a la charla, si no era el blanco de la vacilada: "Todos tenemos derecho a padecer de amor, pero un Ogro es ya el colmo".

La cinta se nos fue revelando lentamente. Un buen día todas las del "Pedagógico" aparecieron con el pelo rizado. Sin ningún aviso, las más cerdonicitas se pusieron zambas de la noche a la mañana; seguro que hasta la rectora se tiró al estilista. Después, lo contrario con las de "La Inmaculada", el diversificado en pleno tenía los cabellos lacios y coronado con un nudo; finalmente, las del "Bilingüe" empezaron a usar mariposas de seda en las sienes, y las pobrecitas del "Fiscal" se tiñeron el pelo de rubio.

Al comienzo, entre nosotros, los nuevos looks eran asunto de broma; el diálogo sin coartadas, las cervezas frías en la tarde estival. En resumen, a nuestro parecer la mayoría no ganó mucho, pero otras se pusieron lindas, como la Sonia, a la que hace rato le tenía pendiente, y que había elegido unas mariposas negras con pintitas doradas que la ponían a punto de volar con su pelo rubio, rubio de fábrica, de ensamblaje, nada de tinturas. En cambio, en la cabezota de la gorda Losada las mariposas lucían maltrechas, como si hebras de alcohol se hubieran estrellado contra la mata de la gorda, y con la fuerte impresión de que en una de esas los bichitos se animaban, la alzaban en peso, y la pobre iba a dar, sin recaudo, en una conferencia de náyades.

—¿Qué se traen estas locas en la cabeza? —preguntó el Melky, entre dos saques de cerveza.

Llenos de curiosidad, averiguamos lo que se pudo, sirt grandes resultados. Al parecer en las casas de las nenas todo seguía igual: el mismo horario, el mismo orden de cosas.

—A la vista ningún certamen, ningún acuerdo —fue mi conclusión.

El Ogro me salió al paso:

—Anda a mamar. ¿Vos crees que a cada una de estas fatuas se les presentó el Arcángel San gabriel para revelarles un programa místico? No viejo, esto es decisión de Consejo Estudiantil en pleno.

De su lado, ellas circulaban como si nada, dejando, a veces, una veta de jazmín en las narices de los rezagados; cuando no se abrían paso por el fragante *Camino de Swann* —perfume francés, según la oportuna incursión del Melky en el velador de su prima—.

Antes, pocas veces se mezclaban. Las "bilingües" tenían bronca cerrada con las "inmaculadas", y las del "Pedagógico" jamás hicieron buenas migas con las del "Fiscal", pero en esos días las veíamos cófrades, entrando juntas a los bares, a los mismos carros; muchas risas y helados en común, y un ver a los demás por encima del hombro.

Pasada la novelería de los estrenos nosotros seguíamos sin pistas, y cada vez más intrigados. Los probables informantes estaban de vacaciones y ellas se negaban a cualquier confidencia, parecía que ni al cura iban a confesarse; cuando accedían a platicar todas respondían siempre lo mismo: que se trataba de una ocurrencia, de una coincidencia.

—¡Qué ocurridas, qué coincidentes! —decía el Melky burlón.

—Es parte de la consigna —aseguraba el Ogro, dispuesto desde el vamos a juntar las piezas, a jugar al padre Brown.

Llegó el momento en que nos resultaba extraño hallarlas reunidas en cualquier esquina: los uniformes planchados, los looks, la estela de fragancias demarcando un territorio exclusivo y excluyente. Sentíamos que estaban



a punto de agredirnos, que si pasábamos por su lado nos iba a frenar un haz de uñas pintadas, y dejarnos la cara a la miseria, o, que alguna de esas bellezas fascinerosas iba a extender sus fauces y arrancarnos la oreja. En el fondo se nos pueros pegando las escamas del miedo; a todos los de los masculinos se les empezaba a notar la costra, la membrana de temor recubriendo sus efusivos escrotos.

Vino la fecha para confirmar los temores. Esa noche las del "Académico", que estaban resultando las únicas sensatas presentaban su nuevo uniforme. Anunciaron una velada glamorosa, solo para estudiantes secundarios. Toda la barra de machitos fuimos, también estaban unas cuantas del "Bilingüe", del "Pedagógico", y de las "Inmaculadas".

Contra lo esperado y lo habitual no fue el lento familiarizarse, sino compartir de entrada un trago, sin darnos cuenta apenas ingresados teníamos una piña colada en la mano, y nos encontrábamos muy bien escoltados y atendidos; una fraternidad abrumadora iba roturando toda sensación de hostilidad y el paso de la noche convenciéndonos de que en el "Honey" habíamos realizado una lectura equivocada, de que nos habíamos alarmado sin motivo.

Por fin, despampanante, apareció sobre la plataforma la reina del "Académico", una belleza trigüeña que nos puso a todos de nuca —esos ramalazos de los colegios fiscales a la hora de los actos públicos—, y no bien repuestos de su presencia subieron al estrado un grupo de minifaldas, digamos de modelos con y tacos negros; a cada paso que daban dejan ver los slips palo de rosa como una brusca degradación cromática de las blusas fucsias ceñidísimas donde los pezones sobresalían tanto como la aureolada escarpela del "Centro Académico", incrustada entre los pechos.

En adelante fue la sinuosidad de las parejas, la música incesante sugiriendo la proximidad, la caricia, el beso; la apertura de las féminas abriendo las puertas de los camerinos, la posible, inevitable continuidad del abrazo que el baile aplazaba.

Los primeros en ponerse de acuerdo se tendieron allí mismo, en el sofá del salón, otros pasamos a los camerinos. El orden cínico iniciaba un pacto tácito con quienes mejor lo comprendían.

Yo me llevé lo que hace tanto tiempo me había prometido.

Las quejas, los gemidos y jadeos unánimes se fueron interrumpiendo después del primer grito, el primero de una cadena de gritos estridentes, de aullidos lanzados por los machitos contra esa larga noche de verano. Cuando avanzaba hacia el final, al gran cosquilleo, sentí lo que seguramente sintieron todos, que la cuevita de la Sonia, aparentemente tan inofensiva y acogedora me trituraba la picha, me la arrancaba. Entonces fue el desgarramiento, el alarido como súplica a esos brazos que nos despellejaban por tiritas la espalda; era imposible retroceder o parar, había que terminar y eso fue lo más doloroso: "Como haber encomendado entre sus piernas nuestro espíritu", dijo el Melky que no sobrevivió a la hemorragia.

LA INQUILINA

Rodrigo Aguilar Orejuela

Supongo que ya a nadie le causa gracia alguna escuchar la trilladísima frase gracias a dios soy ateo. Yo creo que lo soy, aunque nunca deje de tener pequeñas dudas. Ayer mismo reflexionaba con Mario acerca de mis creencias, o quizá debería decir de mis no creencias. Sólo luego de esa conversación he podido determinar que soy ateo no por convicción sino por tradición, lo cual en fin de cuentas es la misma cuestión que ser un creyente por iguales razones.

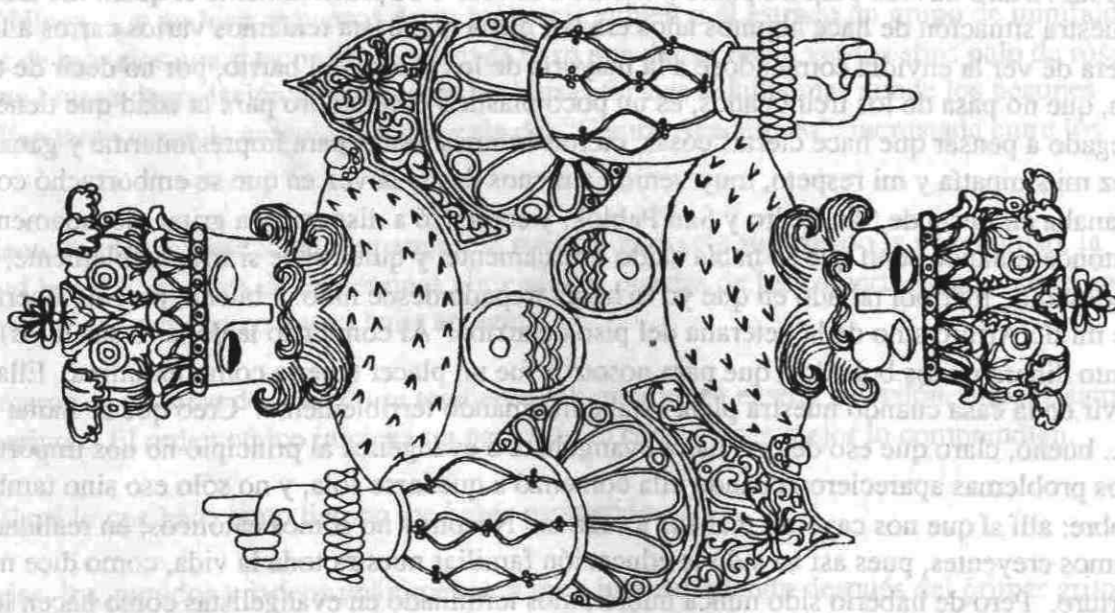
Alguien se preguntará por qué pierdo mi tiempo reflexionando en futilidades. Y tal vez tenga razón, pero igual lo que sucedió el último domingo me ha trastornado un poco los sesos, y no sé si pueda vivir el resto de mi vida sin hallar a quien comentárselo constantemente. A lo mejor no son más que remordimientos, no sé.

Mi tío Arturo ha sido para mí padre y madre a la vez. Fue prácticamente él quien me crió. Nuestra situación de hace algunos años era tan plena que hasta teníamos varios carros a la puerta, y era de ver la envidia comiéndose a la mayoría de los chicos del barrio, por no decir de todos. Mi tío, que no pasa de los treinta años, es un poco plástico o inmaduro para la edad que tiene. He llegado a pensar que hace ciertas cosas, ciertas bromas tontas para impresionarme y ganarse otra vez mi simpatía y mi respeto, muy venido a menos desde la vez en que se emborrachó como manaba en fiesta de San Pedro y San Pablok, y comenzó a disparar y a gritar alocadamente. Fue entonces cuando sentí que se había caído bruscamente, y quien sabe si irreparablemente, del pedestal de mármol tallado en que yo lo había trepado desde niño... bueno, pero no quería hablar de mi tío Arturo sino de la veterana del piso de arriba. Al comienzo la doña (o sus hijos) tenía tanto dinero en los bolsillos, que para nosotros fue un placer tenerla como inquilina. Ella llegó a vivir en la casa cuando nuestra plata estaba mermando terriblemente. Creo que se llama Ercilia y... bueno, claro que eso de que fuera evangelista o evangélica al principio no nos importó mucho. Los problemas aparecieron cuando ella comenzó a quedarse sola, y no sólo eso sino también pobre; allí sí que nos cayeron mal sus tonterías. Nosotros no somos católicos; en realidad no somos creyentes, pues así ha sido la educación familiar nuestra toda la vida, como dice mi tío Arturo. Pero de haberlo sido nunca hubiéramos terminado en evangelistas como hacen los malos católicos; hubiéramos sido católicos, romanos y apostólicos...

La dicha señora ya nos estaba cansando; mira que ponerse a cantar en voz alta a las seis de la mañana, cuando uno está en lo mejor de su sueño, sí es cosa de locos. Encima de eso la prestadera de cosas, y ni qué decir de la cantaleta cansina y cotidiana de arpepiéntanse hijos, acepten al señor

como su único salvador, pronto vendrá la tributación, tribunación... tribulación... y ni sé qué otras pendejadas por el estilo. Así que no tardó mi tío en cabrearse como sólo él es capaz de hacerlo, y decidimos que le haríamos una broma de esas que la sacarían de casillas, y con suerte hasta de la casa.

Estaba doña Ercilia rezando -orando decía ella- sus oraciones bobas, pidiéndole a dios que le dé de comer, cuando mi tío me mandó a subir la canasta de víveres que había comprado muy temprano. Al tener la canasta en las manos golpeó estruendosamente la puerta de la vieja, y depositando los alimentos en el suelo esperó escondido junto a mí, hasta que salió doña Ercilia. Ella, presa de una incontenible alegría, guardó la canasta en su habitación. En aquel momento volvió a rezar pero con mucho más fervor. Alzando la voz decía gloria a dios, gracias, gracias señor... y cosas así, hasta que no nos aguantamos más la risa que se nos escapó en carcajadas bulliciosas. Mi tío, tratando de fingir enojo le dijo que no había sido su dios quien le envió la comida sino él mismo y con su propio dinero. Doña Ercilia, como para que la escucháramos, volvió a gritar alabado, alabado sea el señor, gracias señor porque tus caminos son inescrutables y sé que también a través de los hijos de satanás provees de alimento a tus siervos, gracias señor... gracias señor...



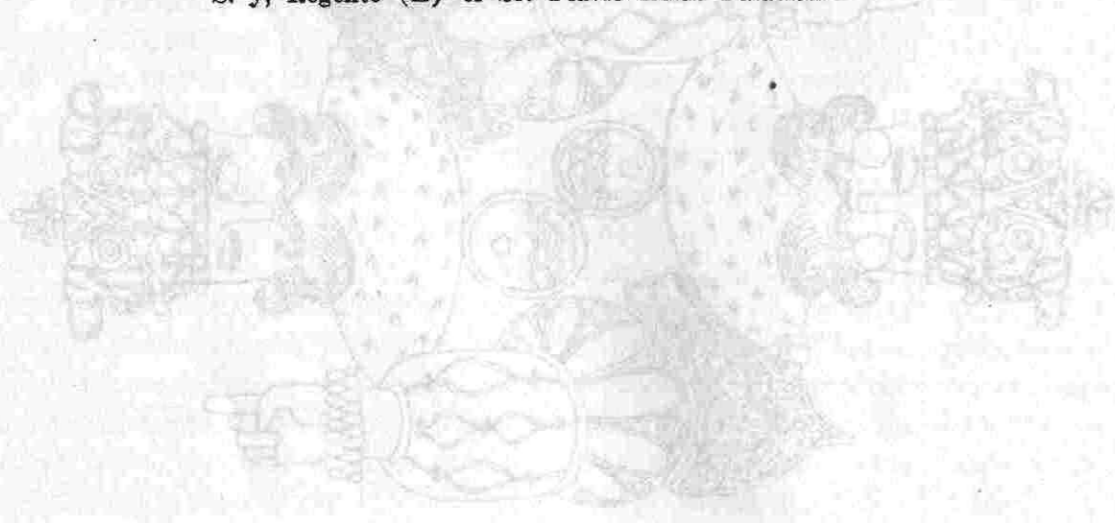
Esta revista se comenzó a imprimir el día 14 de septiembre de 1963 en los Talleres Gráficos de la Universidad de Quesada, siendo su Rector el Dr. Teodoro Ochoa Vázquez; Director del Departamento de Edición el Sr. Edmundo Maldonado y su Redactor (R) el Sr. Flavio Arias Pantoja.

112028

como su único salvador, pronto vendrá la tribulación, tribulación... tribulación... y ni sé qué otras penedajas por el ezble. Así que no tardó ni un en cabrearse como sólo él es capaz de hacerlo, y decidimos que le batíamos una broma de esas que la sacaban de casillas, y con sigrué hasta de la casa.

Estaba doña Evilia rezando -orando decía ella- sus oraciones bobas, pidiéndole a dios que le dé de comer, cuando mi tía me mosó a subir la canasta de víveres que había comprado muy temprano. Al tener la canasta en las manos golpeó estruendosamente la puerta de la vieja y depositando los alvencos en el suelo esperó escóndido junto a mí, hasta que salió doña Evilia. Ella, presa de una increíble alegría, golpeó la canasta en su habitación. En aquel momento volvió a rezar pero con mucho más fervor. Alzado la voz decía gracias a dios, gracias, gracias señor... y cosas así. hasta que no oía agua hirviendo más la risa que se oía escapó en cascadas bulliciosas. Me no tratando de fingir enojo le dije que no había sido yo quien le envió la comida sino el mismo y con su propio diestro. Doña Evilia, como para que la escucháramos, volvió a gritar alabado, alabado sea el señor, gracias señor porque mis caminos son escabrosos y sé que también a través de los hijos de algunas praderas de alimento a los siervos, gracias señor... gracias señor...

Esta revista se terminó de imprimir el día 14 de septiembre de 1993 en los Talleres Gráficos de la Universidad de Cuenca, siendo su Rector el Dr. Teodoro Coello Vázquez; Director del Departamento de Difusión el Ledo. Edmundo Maldonado S. y, Regente (E) el Sr. Flavio Arias Palacios.



115938

