



## REVISTA DISCUSIONES FILOSÓFICAS

ISSN 0124-6127

- Fundada en enero de 2000 -

Periodicidad semestral

Tiraje 300 ejemplares

Año 11, No 16, 228 p.

enero - junio, 2010

Manizales - Colombia

### Rector

Universidad de Caldas

Ricardo Gómez Giraldo

Vicerrector Académico

Germán Gómez Londoño

Vicerrector de Investigaciones y Postgrados

Carlos Emilio García Duque

Vicerrector Administrativo

Fabio Hernando Arias Orozco

Vicerrectora de Proyección

Fanny Osorio Giraldo

### DISCUSIONES FILOSÓFICAS

Es una publicación del Departamento de Filosofía de la Universidad de Caldas. Sus temas de interés son la Filosofía (en todas sus clasificaciones), y la Literatura (mirada desde un punto de vista filosófico). Nuestro objetivo es difundir resultados de investigación, propiciar el debate crítico sobre las tesis planteadas en los artículos, y contribuir a la literatura y la crítica filosófica mediante reseñas y traducciones sobre los temas ya enunciados. La revista está dirigida a estudiantes, investigadores, profesores y profesionales en filosofía y literatura, así como a otros lectores que tengan afinidad por nuestros temas de interés.

Los artículos que aparecen en esta revista están indexados en el *Philosopher's Index*

página web:

<http://www.ucaldas.edu.co/vinvestyp/index.php?option=content&task=view&id=46>

La revista Discusiones Filosóficas está indexada en Publindex categoría B

Scientific Electronic Library On-line SciELO

### COMITÉ EDITORIAL

Director

*Carlos Emilio García Duque*

\*\*\*

*Liliana Herrera* (Universidad Tecnológica de Pereira)

*Julián Serna Arango* (Universidad Tecnológica de Pereira)

*Juan Manuel Jaramillo* (Universidad de Caldas)

*Alejandro Patiño Arango* (Universidad de Caldas)

### COMITÉ INTERNACIONAL

*Carlos Ulises Moulines* (Institut für Philosophie Logik und Wissenschaftstheorie.

Universität von München - Alemania)

*Garrett Thomson* (College of Wooster - USA)

*Freddy Téllez* (Universidad Popular de Lausana - Suiza)

*Valentina Marulanda* (Caracas - Venezuela)

*Luis Salvático* (Universidad Nacional de Córdoba - Argentina)

#### COMITÉ TÉCNICO DE APOYO A LA EDICIÓN

*Juan David Giraldo Márquez* - Coordinación

*Juan David López González* - Diagramación

*Carlos Eduardo Tavera Pinzón* - Soporte Técnico

*Carlos Fernando Nieto Betancur* - Implementación Metodología SciELO

*Carlos Emilio García Duque* - Traducción de los resúmenes al inglés

*Laura Rueda Chaparro* - Corrector de estilo

*Pedro Antonio Rojas Valencia* - Monitor

#### VENTAS, SUSCRIPCIONES Y CANJES

Vicerrectoría de Investigaciones y Postgrados

Universidad de Caldas - Sede Central

Calle 65 No 26 - 10

Apartado Aéreo: 275

Teléfonos: (+6) 8781500 ext. 11222

E-mails: [vinves@ucaldas.edu.co](mailto:vinves@ucaldas.edu.co)

[revistascientificas@ucaldas.edu.co](mailto:revistascientificas@ucaldas.edu.co)

[discufilo@ucaldas.edu.co](mailto:discufilo@ucaldas.edu.co)

Manizales - Colombia

#### EDICIÓN

Universidad de Caldas

Vicerrectoría de Investigaciones y Postgrados

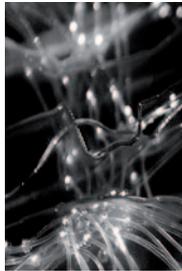


Imagen Portada:  
Ciencia y Tecnología  
Tomada de <http://www.biyabogonian.com>

La responsabilidad de lo expresado en cada artículo es exclusiva del autor y no expresa ni compromete la posición de la revista.



# ph

## CONTENIDO CONTENTS

PRESENTACIÓN EDITORIAL <i>EDITORIAL</i>	7
SEIS SIGNOS DE CIENTISMO <i>SIX SIGNS OF SCIENTISM</i> <i>Susan Haack</i>	13
CIENCIA, SENTIDO COMÚN Y REALIDAD <i>SCIENCE, COMMON SENSE AND REALITY</i> <i>Howard Sankey</i>	41
QUINE Y EL PRAGMATISMO CLÁSICO <i>QUINE AND THE PRAGMATISM CLASSIC</i> <i>Andrés Páez</i>	59
JUSTIFICACIÓN RACIONAL DE LOS IMPERATIVOS MORALES <i>RATIONAL JUSTIFICATION OF MORAL IMPERATIVES</i> <i>Alejandro Patiño Arango</i>	81
LAS CONDICIONES Y LA NATURALEZA DEL DISCURSO CRÍTICO: EL DEBATE ENTRE HERMENÉUTICA Y TEORÍA CRÍTICA <i>THE CONDITIONS AND NATURE OF CRITICAL DISCOURSE: THE DEBATE BETWEEN HERMENEUTICS AND CRITICAL THEORY</i> <i>Pedro D. Karczmarczyk</i>	99
FILOSOFÍA PARA NIÑOS Y LO QUE SIGNIFICA UNA EDUCACIÓN FILOSÓFICA <i>PHILOSOPHY FOR CHILDREN WHAT IT MEANS AND PHILOSOPHICAL EDUCATION</i> <i>Diana Hoyos Valdés</i>	149

<b>SIMULACROS: ARTE, SUBJETIVIDAD Y RESISTENCIA</b> <i>PRETENSES: ART, SUBJECTIVITY AND RESISTANCE</i> <i>Emiliano Sacchi</i>	<b>169</b>
<b>UN ACERCAMIENO AL ANÁLISIS ONÍRICO DESDE FRIEDRICH NIETZSCHE: APORTACIONES Y DIFERENCIAS FRENTE AL PSICOANÁLISIS FREUDIANO</b> <i>AN APPROACH TO THE DREAM ANALYSIS FROM FRIEDRICH NIETZSCHE: CONTRIBUTIONS AND DIFFERENCES FROM FREUDIAN PSYCHOANALYSIS</i> <i>Esteban Adolfo Quesada Salazar</i>	<b>177</b>
<b>DEGREES OF UNITY IN LEVELS OF MOTIVATION: DESPERATE WITCHES IN APULEIUS' GOLDEN ASS AND THEURGISTS IN IAMBlichUS DE MYSTERIES</b> <i>GRADOS DE UNIDAD EN LOS NIVELES DE MOTIVACIÓN: BRUJAS DESESPERADAS EN EL ASNO DORADO DE APULEYO Y TEÚRGOS EN EL SOBRE LOS MISTERIOS DE JAMBlico</i> <i>Isha Gamlath</i>	<b>195</b>
<b>RESEÑA</b> <b>GUERRERO PINO, GERMÁN (COMP.):</b> <b>ENTRE CIENCIA Y FILOSOFÍA: ALGUNOS PROBLEMAS ACTUALES</b> <i>Carlos Emilio García Duque</i>	<b>212</b>
<b>COLABORADORES</b> <i>COLLABORATORS</i>	<b>217</b>

## PRESENTACIÓN EDITORIAL

### EDITORIAL

Con enorme satisfacción presentamos una nueva entrega de nuestra revista *Discusiones Filosóficas*. Gracias a la excelente acogida entre los autores, nuestro público, y al cuidadoso trabajo de nuestro comité editorial, para esta ocasión presentamos una selección de artículos que abarcan temas de filosofía de la ciencia, pragmatismo, metafísica y algunos otros problemas de enorme interés para la filosofía. El presente fascículo se abre con un trabajo escrito exclusivamente para nuestra revista por la filósofa británica Susan Haack, quien adelanta sus labores de enseñanza e investigación en la University of Miami en la Florida. En su provocativa contribución, Haack analiza el carácter falible e imperfecto de la ciencia y presenta un caso bien motivado que nos invita a apartarnos, tanto de la sobreestimación como de la subestimación del valor de la ciencia. Haack aprovecha para discutir los cambios históricos que han afectado el significado del término “cientismo” y nos ofrece una completa explicación de lo que se ha de rechazar cuando se rechaza el cientismo. Por último, la autora explica cuando y por qué es inapropiado ser deferente con las ciencias y caracteriza, de manera detallada, seis signos del cientismo que muestran las diversas maneras como se puede cruzar la línea entre el legítimo y necesario reconocimiento de los logros de la ciencia hasta caer en la deferencia exagerada hacia la ciencia, que es característica del cientismo.

En segundo lugar, hemos incluido el artículo “Ciencia, sentido común y realidad” del filósofo de la University of Melbourne (Australia) Howard Sankey, en una traducción de Juan Carlos Aguirre. En este trabajo, Sankey ofrece una respuesta positiva a la pregunta ¿la ciencia otorga conocimiento de la realidad? Como es habitual en sus trabajos, Sankey rechaza la pretensión anti-realista según la cual somos incapaces de adquirir conocimiento de la realidad; y apoya la visión realista que afirma que la ciencia produce conocimiento del mundo externo. El autor examina la cuestión de la clase de mundo que conocemos y explora la posición que afirma que la ciencia conduce a la superación de la imagen ordinaria del mundo que nos ofrece el sentido común. Según esta postura, el sentido común es la “metafísica de la edad de piedra” que debe rechazarse como la teoría falsa de nuestros primitivos ancestros. Sankey critica tal forma de eliminativismo sobre el sentido común, y plantea que la ciencia conserva y explica la experiencia del mundo que éste proporciona. El

autor agrega que, aunque la ciencia puede llevar a la superación de creencias profundamente arraigadas, el sentido común refleja un nivel de experiencia más básico y duradero. Concluye presentando argumentos para defender la tesis de que las creencias del sentido común son creencias bien confirmadas que se justifican por su papel en la acción práctica exitosa de la vida diaria, y que el sentido común otorga una base sólida sobre la cual se puede asentar el realismo que él defiende.

Nuestro fascículo continúa con un ensayo de Andrés Páez, profesor de la Universidad de los Andes, titulado "Quine y el pragmatismo clásico". Según Páez, suele asociarse a Quine con el pragmatismo o atribuírsele una posición afín a esta filosofía. En su trabajo, Páez examina la relación entre la obra de Quine y la de los pragmatistas clásicos: Peirce, James y Dewey. Como resultado de su análisis, Páez consigue mostrar ciertas coincidencias entre Quine y la doctrina de los límites de la experiencia propuesta por James, pero también revela discrepancias significativas con el naturalismo de Dewey y el pragmatismo de Peirce. Como conclusión, Páez sugiere que si bien hay algunos elementos en común entre los pragmatistas clásicos y Quine, no resulta adecuado afirmar que Quine haya tenido interés en asumir como propias las tesis pragmatistas, ni mucho menos en desarrollarlas en direcciones novedosas. Tras esta incursión en el pragmatismo, hemos acogido el artículo "Justificación racional de los imperativos morales" de Alejandro Patiño Arango. Patiño se propone examinar la concepción racional sobre los juicios morales de Hare, y en desarrollo de este cometido critica la concepción emotivista que se atribuye al positivismo lógico y a Stevenson. Patiño muestra que Hare se distancia del intuicionismo moral de Moore y que parte del principio de que el lenguaje moral hace parte del lenguaje en general, del cual no puede ser desligado pues cuando hacemos razonamientos morales estos se encuentran sometidos por las diferentes reglas de la lógica clásica, para desarrollar su racionalismo. Además, Patiño explica cómo Hare aplica la lógica clásica a su teoría de los imperativos y considera la ética como el estudio lógico del lenguaje moral, al tiempo que explica las semejanzas y las diferencias entre la concepción de Austin y la de Hare, destacando la evolución de sus ideas. Para concluir, Patiño demuestra que Hare no estaba influenciado por la tricotomía de Austin sobre los actos de habla cuando publicó su principal obra, pero que es posible notar tal influencia en escritos posteriores.

A continuación hemos incluido un trabajo del filósofo argentino Pedro D. Karczmarczyk. En "Las condiciones y la naturaleza del discurso crítico: el debate entre hermenéutica y teoría crítica" Karczmarczyk analiza el problema del alcance, la posibilidad y la legitimación del discurso crítico. Karczmarczyk entiende por discurso crítico las manifestaciones en las que un individuo o un grupo minoritario levantan pretensiones de validez que contradicen lo que se considera correcto mayoritariamente. El filósofo argentino muestra que este asunto recibe una atención focal en el debate entre Habermas y Gadamer,

autores en los que este problema se vincula a su estatuto paradójico. Por otra parte, Karczmarczyk examina los cuestionamientos que hace la teoría crítica cuando cuestiona si las condiciones de la elucidación del sentido propias de la hermenéutica no estrechan el margen de la posibilidad del discurso crítico hasta tornarlo imposible, y las que levanta la hermenéutica cuando cuestiona si los alcances del discurso crítico propugnado por la teoría crítica no efectúan un salto más allá de las condiciones que hacen posible cualquier discurso. Karczmarczyk concluye que es necesario reconocer un presupuesto común, ligado al rol semejante que ambas perspectivas otorgan a la noción de reconocimiento implícito –aunque entendido de manera materialmente muy diferente– en la constitución del dominio de lo simbólico, y emplea ciertas ideas de Wittgenstein para hacer una evaluación crítica de la disputa a través del examen de esta presuposición.

La presente entrega continúa con un trabajo de Diana Hoyos Valdés sobre filosofía para niños. La profesora Hoyos, quien se interesa desde hace varios años por este tema, expone de manera sucinta las bases del programa de *Filosofía para niños*, examina algunas de las objeciones que se le han hecho, y explica por qué considera que su comprensión implica el abandono de ciertas ideas que podrían clasificarse como tradicionales en la manera de concebir la educación filosófica. La autora también comparte su valoración de la importancia del proyecto, juicio que basa no sólo en la búsqueda del desarrollo cognitivo de los estudiantes, sino también en el esfuerzo para desarrollar un cierto carácter en ellos, sobre todo del tipo que pueda contribuir a la construcción de una sociedad más justa. Luego hemos incluido el artículo “Simulacros: Arte, subjetividad y resistencia” de Emiliano Sacchi, investigador del Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) y del Consejo Nacional de Investigaciones en Ciencia y Tecnología (CONICET) en Argentina. Sacchi intenta mostrar de qué manera, a partir de la ruptura con el modelo platónico de pensamiento, es posible fundamentar una consideración de la estética y de la subjetividad como ámbitos de experimentación política. En opinión de Sacchi, este ámbito de experimentación se puede pensar en el seno mismo de la obra platónica, a partir de la famosa disputa con los artistas, cuyo desenlace lleva a Platón a expulsarlos de la polis. En esta expulsión del simulacro, de lo que se trata es de asegurar el buen orden de la ciudad, de encerrar al arte en los límites de la mimesis y la representación. El autor recomienda, por lo tanto, pensar el Arte y la Política más allá de la representación, ya que sólo deslizándose más allá de la condena platónica el arte abre el campo de *resistencia* por la que presenta lo impresentable: lo *nuevo*.

Nuestra sección de artículos concluye con dos trabajos más. El primero, “Un acercamiento al Análisis Onírico desde Friedrich Nietzsche: aportaciones y diferencias frente al psicoanálisis freudiano” del Esteban Quesada y “Grados de unidad en los niveles de motivación: brujas desesperadas en *El asno dorado de Apuleyo* y teúrgos en el *Sobre los misterios de Jamblico*” de autoría de Isha

Gamlath, profesora de la University of Kelaniya. El primer artículo presenta un acercamiento a la *teoría de los sueños* en Nietzsche, particularmente en su *período ilustrado*. Además, Quesada sugiere algunas relaciones y diferencias respecto del análisis onírico en Freud. Mediante el análisis de estas relaciones, Quesada pretende reconstruir la forma en que la teoría de los sueños de Nietzsche fue desarrollada de la mano con una teoría de la subjetividad que comporta elementos del análisis antropológico, de la psicología fisiológica y de una teoría de la cultura, y que confluye en una propuesta ontológica sobre el instinto y sobre su génesis natural. Por último, Quesada intenta reconstruir la relación entre el concepto de *vida* y el concepto de *valor*, en el marco de esta *ontología del instinto*, planteando la pregunta sobre *el valor de lo onírico para la vida*. El segundo artículo examina el problema de lo mágico como demoníaco en el tejido de la narrativa de *El asno dorado de Apuleyo*, una corriente que se ha descuidado en la academia moderna. Gamlath también explora su legado pagano, en la forma de una coalición paradigmática entre su progenie inevitable, las brujas desesperadas al igual que una comunidad distinguida de taumaturgos, los teúrgos, cuya identidad en el discurso intelectual proporciona el ejemplo más fino de las formas politeístas de adivinación. La autora analiza el *Sobre los misterios* de Jamblico, para esclarecer la representación de otra tipología de magia, la natural, que avala un notable paralelo en una premisa compartida –los niveles de motivación. El artículo plantea que es posible esclarecer las motivaciones para una clasificación dual de la magia como demoníaca y natural, y reflejar de manera fascinante los grados de unidad (aunque no sin reserva en ciertas áreas) entre las brujas desesperadas y los teúrgos en cuestión, pues las operaciones de los primeros a menudo sustentan sus planteamientos para ocultar el conocimiento y su potencial no es inferior a las preocupaciones elevadas de los segundos.

La presente entrega se cierra con una reseña del libro “Entre Ciencia y Filosofía: algunos problemas actuales”, compilación de Germán Guerrero Pino, publicado por el programa editorial de la Universidad del Valle. Desde estas páginas queremos invitar, una vez más, a la comunidad filosófica nacional e internacional a continuar enviando sus comentarios sobre la revista a nuestra dirección electrónica, y a presentar sus propuestas de publicación en nuestras direcciones habituales.

*El Director*

ph

DISCUSIONES FILOSÓFICAS



# ph

## SEIS SIGNOS DE CIENTISMO\*

SIX SIGNS OF SCIENTISM

SUSAN HAACK  
Miami University, USA. [discufilo@ucaldas.edu.co](mailto:discufilo@ucaldas.edu.co)

RECIBIDO EL 12 DE MAYO DE 2010 Y APROBADO EL 7 DE JUNIO DE 2010

### RESUMEN      ABSTRACT

Como se usa actualmente la palabra inglesa "*scientism*", es una verdad verbal trivial que se debe evitar el cientismo – una actitud inapropiadamente deferente hacia la ciencia. Pero constituye una cuestión sustancial determinar cuando, y por qué, la deferencia hacia las ciencias es inapropiada o exagerada. Este artículo trata de responder a esta cuestión articulando "seis signos de cientismo": el uso honorífico de "ciencia," etc.; el empleo de los símbolos de la ciencia de manera puramente decorativa; la preocupación por la demarcación; la preocupación por el "método científico"; la búsqueda de respuestas en las ciencias para preguntas que están más allá de su alcance; la negación de la legitimidad o valor de la indagación no-científica (e.g. legal o literaria) o de actividades como escribir poesía o producir arte.

As the English word "*scientism*" is currently used, it is a trivial verbal truth that scientism-an inappropriately deferential attitude to science-should be avoided. But it is a substantial question when, and why, deference to the sciences is inappropriate or exaggerated. This paper tries to answer that question by articulating "six signs of scientism": the honorific use of "science," etc.; using scientific trappings purely decoratively; preoccupation with demarcation; preoccupation with "scientific method"; looking to the sciences for answers beyond their scope; denying the legitimacy or worth of non-scientific (e.g., legal or literary) inquiry, or of writing poetry or making art.

### PALABRAS CLAVE      KEY WORDS

Cientismo; uso honorífico de "ciencia"; demarcación de la ciencia; método científico, ciencia y valores

Scientism; honorific use of "science"; demarcation of science; scientific method; science and values

---

\* © 2010 Susan Haack.  
Traducción del inglés por Carlos Emilio García Duque

*“Un hombre tiene que estar completamente loco para negar que la ciencia ha hecho muchos descubrimientos genuinos”.*

C. S. Peirce (1903)<sup>1</sup>

*“El cientismo ... emplea el prestigio de la ciencia como disfraz y protección”.*

A. H. Hobbs (1953)<sup>2</sup>

La ciencia es algo bueno. Como lo previó Francis Bacon hace siglos, cuando lo que ahora llamamos “ciencia moderna” estaba en su infancia, el trabajo de las ciencias ha producido luz, un cuerpo creciente de conocimiento sobre el mundo y cómo funciona, y también frutos, la habilidad de predecir y ejercer control sobre el mundo en formas que han extendido y mejorado nuestras vidas. Pero, como se quejó William Harvey, Bacon realmente escribió sobre ciencia “como un Lord Canciller”<sup>3</sup> –o, como podríamos decir hoy, “como un promotor,” o “como un mercader.” En efecto, él parece haber estado más profundamente consciente de las virtudes de la ciencia que de sus limitaciones y peligros potenciales.

Sin embargo, la ciencia no es en modo alguno algo *perfectamente* bueno. Por el contrario, como todas las empresas humanas, la ciencia es inevitablemente falible e imperfecta. En el mejor de los casos, su progreso es irregular, desigual, e impredecible; más aún, una buena parte del trabajo científico es banal y falto de imaginación, otra es débil o descuidada y hay alguna que es definitivamente corrupta; y los descubrimientos científicos a menudo tienen el potencial de hacer daño tanto como bien –ya que el conocimiento *es* poder, como lo vio Bacon, y es posible abusar de este poder. Y, obviamente, la ciencia no es en modo alguno la *única* cosa buena, ni –sólo un poco menos obviamente– siquiera la única forma buena de investigación. Hay muchas otras clases valiosas de actividad humana además de la investigación –la música, el baile, el arte, contar historias, la cocina, la jardinería, la arquitectura, para mencionar solo unas cuantas; y muchas otras clases valiosas de investigación –histórica, legal, literaria, filosófica, etc.

Como lo indiqué al poner como subtítulo de *En Defensa de la Ciencia – dentro de la Razón*<sup>4</sup>, *Entre el Cientismo y el Cinismo*, debemos evitar tanto

<sup>1</sup> PEIRCE, Charles Sanders. *Collected Papers*. HARTSHORNE, Charles; WEISS, P. y (volumes 7 & 8) BURKS, Arthur (Eds.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1903. p. 1931-58, 5.172. Las referencias a los *Collected Papers* se hacen indicando el volumen y el número del párrafo.

<sup>2</sup> HOBBS, A. H. *Social Problems and Scientism*. Harrisburg, PA: Stackpole Press, 1953. p. 17.

<sup>3</sup> Mi fuente es Peirce, *Op. cit.*, 5.361 (1877). Bacon fue durante algún tiempo Lord Chancellor – básicamente lo que en Estados Unidos se llamaría Attorney General– de Inglaterra.

<sup>4</sup> HAACK, Susan. *Defending Science – Within Reason: Between Scientism and Cynicism*. Amherst, NY: Prometheus Books, 2003.

sobreestimar *como* subestimar el valor de la ciencia. Lo que quise decir con “cinismo” en este contexto era una especie de actitud predispuesta acriticamente crítica hacia la ciencia, la incapacidad para ver o la falta de voluntad para reconocer sus notables logros intelectuales, o para reconocer los verdaderos beneficios que ha hecho posibles. Lo que quise decir con “cientismo” era el fallo opuesto: cierto tipo de actitud sobreentusiasta y acriticamente deferente hacia la ciencia, la incapacidad para ver o la falta de voluntad para reconocer su falibilidad, sus limitaciones, y sus peligros potenciales. Un lado se apresura a descartar la ciencia; el otro se apresura a ser obsecuente. Mi preocupación aquí, naturalmente, es con el segundo fallo.

Vale la pena anotar que la palabra inglesa “*scientism*” no siempre fue, como lo es ahora, peyorativa. A mediados del siglo diecinueve –no mucho tiempo después de que el uso antiguo y más amplio de la palabra inglesa “*science*,” cuando podía referirse a cualquier cuerpo sistematizado de conocimiento, sin importar su objeto, hubiera sido reemplazado por el uso más estrecho y moderno, en el que se refiere a la física, química, biología y así sucesivamente, pero no a la jurisprudencia, la historia, la teología y otras<sup>5</sup>– la palabra “cientismo” era neutral: significaba, simplemente, “el hábito y modo de expresión de un hombre de ciencia”. Pero hacia las primeras décadas del siglo veinte “cientismo” había comenzado a adquirir un tono negativo –inicialmente, parece, principalmente en respuesta a ideas hiper-ambiciosas sobre cuan profundamente se transformaría nuestra comprensión de la conducta humana solamente si aplicáramos los métodos que han probado ser exitosos en las ciencias físicas<sup>6</sup>. Y hacia mediados del siglo veinte, el cientismo ha llegado a ser visto como un “prejuicio”<sup>7</sup>, una “superstición”<sup>8</sup>, una “aberración” de la ciencia<sup>9</sup>. Actualmente este tono

<sup>5</sup> De acuerdo con Friedrich von Hayek, aunque el ejemplo más temprano que aparece en el *New English Dictionary* de Murray está fechado en 1867, este uso más estrecho ya estaba apareciendo hacia 1831, con la formación de la British Association for the Advancement of Science (Von HAYEK, F. A. “Scientism and the Study of Society”. En: *Economica*, Agosto de 1942, 2, p. 267, quien cita a MERZ, John T. *History of European Thought in the Nineteenth Century*, Vol. I. Edinburgh: W. Blackwood and Sons, 1896. p. 89. Ver también la entrada “*science*” en el *Oxford English Dictionary* [en línea]. Disponible en <<http://dictionary.oed.com>>).

<sup>6</sup> Ver la entrada ‘*scientism*’ en el *Oxford English Dictionary* en línea, *Ibid*.

<sup>7</sup> HAYEK. Op. cit., p. 269. Describe el cientismo, la “imitación servil del método y el lenguaje de la ciencia” como un “prejuicio”.

<sup>8</sup> HUTTEN, E. H. *The Language of Modern Physics*. London: Allen and Unwin, 1956. p. 273. Describe el cientismo como “supersticioso”.

<sup>9</sup> MEDAWAR, Peter. “Science and Literature”. En: *Encounter*, 1969. XXXI.1, p. 23. Describe el cientismo como una “aberración de la ciencia”.

negativo predomina<sup>10</sup>; de hecho, las connotaciones peyorativas de “cientismo” están tan profundamente atrincheradas que los defensores de la autonomía de la ética, o la legitimidad del conocimiento religioso, etc., a veces consideran suficiente, en lugar de involucrarse realmente con los argumentos de sus críticos, rechazarlos con una palabra: “cientista”.

Por tanto, como se usa actualmente el término “cientismo” y como yo lo emplearé, resulta una verdad trivial verbal que se debe evitar el cientismo. Sin embargo, es una cuestión sustancial determinar *qué* es lo que hay que evitar –cuándo y por qué resulta apropiada la deferencia hacia la ciencia y cuando es inapropiada o exagerada. Mi principal propósito aquí es sugerir algunas formas de reconocer cuándo se ha cruzado esta línea, cuándo el respeto a los logros de las ciencias se ha transmutado en el tipo de deferencia que es característica del cientismo. Estos son los “seis signos del cientismo” a los que alude mi título. De manera breve y resumida, son:

1. Usar las palabras “ciencia,” “científico,” “científicamente,” “cientista,” etc., de manera honorífica, como términos genéricos de encomio epistémico.
2. Adoptar las maneras, los símbolos, la terminología técnica, etc., de las ciencias, sin tener en cuenta su utilidad real.
3. Una preocupación por la demarcación, i.e., por trazar una clara línea entre la ciencia genuina, la cosa real, y los impostores “pseudo-científicos”.
4. Una preocupación correspondiente por identificar el “método científico”, que se presume explica cómo han sido tan exitosas las ciencias.
5. Buscar en las ciencias las respuestas para preguntas que están más allá de su alcance.

---

<sup>10</sup> Hay excepciones, como Michael Shermer, quien adopta la palabra “*scientism*” como una insignia de honor, y escribe en “The Shamans of Scientism” en *Scientific American*, Septiembre 2002. 287.3, p.35 que el “[c]ientismo es una perspectiva científica que abarca explicaciones naturales para todos los fenómenos, evita las explicaciones sobrenaturales, y abraza el empirismo y la razón como los dos pilares de una filosofía de la vida apropiada para una Era de la Ciencia”. Pero esta es una excepción.

6. Negar o denigrar de la legitimidad o el valor de otras clases de investigación además de la científica, o el valor de ciertas actividades humanas distintas a la investigación, como la poesía o el arte.

Tomaré estos seis signos en orden –tratando siempre, sin embargo, de mantener presentes sus interrelaciones, para señalar las ideas erróneas sobre las ciencias de las que ellas dependen, y alejarme de la línea algunas veces muy fina entre repudiar el cientismo francamente, y repudiar la ciencia de manera subrepticia. Y luego –aprovechando la oportunidad que proporciona el último de los signos del cientismo– comentaré brevemente algunas de las tensiones entre la cultura científica contemporánea y las antiguas tradiciones que, en gran parte del mundo, la han desplazado por ahora al menos de manera parcial.

### 1. *El uso honorífico de “ciencia” y sus términos relacionados*

Durante los últimos siglos, el trabajo de las ciencias ha enriquecido y refinado enormemente nuestro conocimiento del mundo, y a medida que el prestigio de las ciencias creció, palabras como “ciencia,” “científicamente,” etc., asumieron un tono honorífico: su significado sustantivo tendió a deslizarse hacia el transfondo, y su connotación favorable a tomar la escena central. Los propagandistas se jactan, rutinariamente, de que “la ciencia ha demostrado” la superioridad de su producto, o que “los estudios científicos” apoyan sus afirmaciones. A menudo se rechazan tratamientos médicos no convencionales, no por estar mal fundamentados o no haber sido puestos a prueba, sino por ser “a-científicos”. Cuando se es escéptico sobre alguna afirmación, no se pregunta si “¿hay alguna buena evidencia en favor de eso?” sino si “¿hay alguna evidencia científica a favor de eso?” Cuando resulta necesario preparar un criterio que ayude a los jueces a determinar si el testimonio de un experto es suficientemente confiable como para ser admitido, la Corte Suprema de los Estados Unidos sugiere que tal testimonio deba ser “conocimiento científico,” y que se haya obtenido mediante el “método científico”<sup>11</sup>. Un historiador que argumenta que no hay fundamento en la evidencia para la idea de que la filosofía griega antigua se tomó prestada de los egipcios describe esta idea como

<sup>11</sup> *Daubert v. Merrell Dow Pharms., Inc.*, 509 U.S. 579 (1993). Ver también HAACK, Susan. “Trial and Error: The Supreme Court’s Philosophy of Science”. En: *American Journal of Public Health*, 2005. 95, S66-73; reimpresso en HAACK, Susan. *Putting Philosophy to Work*. Amherst, NY: Prometheus Books, 2008. p. 161-82.

“a-científica”<sup>12</sup>. Los títulos de conferencias y libros hablan de “Ciencia y Razón”<sup>13</sup>, como si las ciencias tuvieran el monopolio de la razón misma. Un editorial reciente del *Wall Street Journal* describe los estudios sobre ciertas escuelas en concesión donde los estudiantes se escogen mediante una lotería como “científicos y más confiables” que los estudios de las escuelas que seleccionan sus estudiantes con base en el mérito<sup>14</sup>. El uso honorífico es ubicuo.

Naturalmente, una vez que “ciencia,” “científico,” etc., se han convertido en términos honoríficos, a los practicantes inquietos por la posición de su disciplina o su perspectiva les gusta usarlos con frecuencia y de manera enfática. En 1953 el profesor Hobbs proporcionó una lista esplendida de extractos de la publicidad de las editoriales de textos de sociología: “una perspectiva científica”; “enfrenta los problemas del (...) matrimonio de manera científica”; “aborda los problemas sociales de (...) desde un punto de vista científico (...) [conclusiones] inatacables”; “severamente científico”; y así sucesivamente<sup>15</sup>. Y hoy en día, naturalmente –aunque los departamentos de física y química no sienten la necesidad de enfatizar que lo que *ellos* hacen es ciencia– las universidades ofrecen clases y títulos en “Ciencia de la Administración”<sup>16</sup>, “Ciencia de las Bibliotecas”, “Ciencia Militar” e incluso “Ciencia Mortuoria”<sup>17</sup>.

Pero este uso honorífico de “ciencia” y sus relacionadas lleva a toda clase de problemas. Hace fácil olvidar que, por notables que hayan sido los logros de las ciencias naturales, no todos, y no sólo, los científicos son investigadores buenos, íntegros, honestos; nos tienta a rechazar la mala ciencia como algo que no es realmente ciencia; y nos seduce con la presuposición falsa de que cualquier cosa que *no* sea ciencia no

<sup>12</sup> LEFKOWITZ, Mary. *Not Out of Africa*. New York: Basic Books, 1996. p. 157.

<sup>13</sup> Pienso, por ejemplo, en la conferencia en la New York Academy of Sciences en la que participé en 1996, y en el volumen correspondiente. GROSS, Paul R., LEVITT, Norman y LEWIS, Martin (Eds.). *The Flight from Science and Reason*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1997. Yo había sugerido que se invirtieran los términos –“*Reason and Science*”– pero mi sugerencia no fue atendida.

<sup>14</sup> “Do Charters ‘Cream’ the Best?”, *Wall Street Journal*, Septiembre 24 de 2009, A20.

<sup>15</sup> HOBBS. Op. cit., p. 42-43.

<sup>16</sup> Para una perspectiva escéptica de esta supuesta disciplina, ver STEWART, Matthew. “The Management Myth”. En: *Atlantic Monthly*, Junio 20 de 2007. 297.5, p. 80-87.

<sup>17</sup> En 1968 C. Trusedell ofreció una lista basada en una búsqueda al azar de catálogos de escuelas de postgrado: “‘Carne y Ciencia Animal’ (Wisconsin), ‘Ciencias Administrativas’ (Yale), ‘Ciencia del Lenguaje’ (Purdue),...‘Ciencia Forestal’ (Harvard), ‘Ciencia de los Lácteos’ (Illinois), ‘Ciencia Mortuoria’ (Minnesota)”. TRUSEDELL, C. *Essays in the History of Mechanics*. New York: Springer, 1968. p. 75. La lista, y especialmente la “Ciencia Mortuoria,” se hizo famosa entre los filósofos de la ciencia cuando Jerome Ravetz la citó en *Scientific Knowledge and Its Social Problems* (Oxford: Clarendon Press, 1971, 25, p. 387).

es buena, o es de cierto modo inferior. Sí, el mejor trabajo científico constituye un logro cognitivo humano notable; pero incluso el mejor trabajo científico es falible, y hay abundante trabajo sólido y bueno en disciplinas no-científicas como la historia, la erudición jurídica, la teoría de la música, etc. –sin mencionar el vasto cuerpo de conocimiento útil desde el punto de vista práctico acumulado por los campesinos, los navegantes, los constructores de barcos, y los artesanos de todo tipo, y los recursos considerables de los conocimientos sobre las hierbas, etc., incorporados en las practicas medicas tradicionales<sup>18</sup>.

Inevitablemente, el uso honorífico de “ciencia” fomenta la credulidad acrítica sobre cualquier idea científica nueva que aparezca. Pero el hecho es que todas las hipótesis explicativas que los científicos formulan, son, al comienzo, altamente especulativas, y eventualmente se encontrará que la mayoría de ellas son insostenibles, y se abandonan. Para que quede claro, actualmente hay un vasto cuerpo de teorías científicas bien garantizadas algunas de las cuales están *tan* bien garantizadas que sería asombroso si apareciera nueva evidencia que mostrara que son erróneas –aunque incluso esta posibilidad nunca se debe descartar del todo. (El dogmatismo rígido siempre es epistemológicamente indeseable, incluido el dogmatismo rígido sobre la teoría científica mejor garantizada)<sup>19</sup>. Pero este vasto cuerpo de teoría bien garantizada es el remanente que sobrevive de un cuerpo mucho más vasto de conjeturas especulativas, la mayor parte de las cuales no llegaron a nada –un hecho que está destinado a ser oscurecido si usamos “científico” como un término más o menos intercambiable por “confiable, establecido, sólido,” y así sucesivamente.

## 2. Símbolos científicos que se han tomado prestados de manera inapropiada

Además de estimular el uso honorífico de “ciencia” y sus relacionados, los éxitos de las ciencias naturales también han tentado a muchos a tomar prestadas las maneras, los símbolos de estos campos, con la esperanza de lucir “científicos” –como si la terminología técnica, los números, las

<sup>18</sup> Ver FØLLESDAL, Dagfinn. “Science, Pseudo-Science and Traditional Knowledge”. En: ALLEA (All European Academies) Biennial Handbook, 2002. p. 27-37 quien cita a FENSTAD, E.J., *et al.* “Preámbulo”. En: Declaration on Science and the Use of Scientific Knowledge. UNESCO World Conference on Science 2003. p. 4. [consultada 15 Septiembre 2009]. Disponible en internet <[http://www.unesco.org/science/wcs/eng/declaration\\_e.htm](http://www.unesco.org/science/wcs/eng/declaration_e.htm)>.

<sup>19</sup> Cuando estaba escribiendo este artículo ciertos fósiles recién descubiertos obligaron a los biólogos evolucionistas a repensar el ancestro del *homo sapiens* –estamos, parece ahora, menos directamente relacionados con los chimpancés de lo que se suponía anteriormente. Ver HOTZ, Robert Lee. “Fossils Shed Light on Human Past”. En: Wall Street Journal, Octubre 2 de 2009. A3.

gráficas, las tablas, los instrumentos sofisticados, etc., fueran suficientes por sí mismos para garantizar el éxito. Cuando Friedrich von Hayek escribió sobre la “tiranía” que “los métodos y la técnica de las Ciencias ... han ejercido ... sobre ... otros sujetos”<sup>20</sup> tenía en mente los esfuerzos de los científicos sociales por aparecer tanto como fuera posible como físicos –a pesar de sus temas radicalmente diferentes. Y, efectivamente *hay* algo objetablemente cientista en la adopción de los símbolos asociados con la física, la química, etc., no como herramientas útiles y transferibles, sino como una cortina de humo que oculta el pensamiento superficial de la investigación a medio cocer. Incluso aquellos que trabajan en disciplinas que nadie dudaría en clasificar como ciencias algunas veces se enfocan demasiado en la forma y muy poco en la substancia. Un epidemiólogo que prueba los efectos secundarios de un medicamento para las náuseas matutinas calcula meticulosamente la significancia estadística de sus resultados, pero no logra distinguir a las mujeres que tomaron el medicamento durante el período de embarazo cuando se estaban formando las extremidades fetales, de aquellas que lo tomaron posteriormente<sup>21</sup>; otro ofrece tablas impresionantes de casos, pero no verifica si la información de las tablas corresponde a la información del texto<sup>22</sup>.

Pero esta clase de uso erróneo de las herramientas y las técnicas científicas es todavía más común en las ciencias sociales, donde, como lo plantea Robert Merton, sus practicantes muy a menudo “toman los logros de la física como los estándares de autoevaluación. Ellos quieren comparar sus bíceps con los de sus hermanos mayores”<sup>23</sup>. Extensos capítulos introductorios sobre “metodología” en textos de sociología algunas veces son mera decoración; y más a menudo de lo que a uno le gustaría las gráficas, tablas y estadísticas en el trabajo del científico social enfocan la atención en variables que se pueden medir a expensas de aquellas que realmente importan, o representan variables tan pobremente definidas

<sup>20</sup> Von HAYEK, Friedrich. *The Counter-Revolution of Science*. Glencoe, IL: Free Press, 1952. p. 13.

<sup>21</sup> HEINONEN, Olli P., SLONE, Denis y SHAPIRO, Samuel. *Birth Defects and Drugs in Pregnancy*. Littleton, MA: Sciences Group, 1977; ver en particular la descripción del diseño del proyecto y la recolección de datos, p. 8-29. Los registros en el caso *Blum vs. Merrell Dow Pharms, Inc*, 33 Phila. Co. Rptr., 193 (Ct. Comm. Pleas Pa. 1996), 215-7, muestran que el Dr. Shapiro admitió bajo juramento que el estudio no había logrado distinguir estos dos subgrupos de la muestra.

<sup>22</sup> HALLER, Christine y BENOWITZ, Neal A. “Adverse Cardiovascular and Central Nervous System Events Associated with Dietary Supplements Containing Ephedra Alkaloid”. *En: New England Journal of Medicine*, 2000, 343, p. 1836 (La tabla es incompatible con el texto de la misma página).

<sup>23</sup> MERTON, Robert. *Social Theory and Social Structure* (1957, edición aumentada). Glencoe, IL: Free Press, 1968. p. 47.

que no se puede extraer *ninguna* conclusión razonable. La “segunda ley de la conducta criminal” formulada por David Abrahamson es un ejemplo clásico: “Un acto criminal es la suma de las tendencias criminales de una persona más su situación total, dividida entre la cantidad de su resistencia”, o: “ $C = (T + S)/R$ ”<sup>24</sup>. El carácter altamente matemático de la teoría económica contemporánea ha contribuido a la idea curiosa de que la economía es “la reina de las ciencias sociales” –un título para el que la psicología<sup>25</sup> parecería tener un derecho más legítimo. Pero muy frecuentemente esos elegantes modelos matemáticos resultan estar basados en asunciones sobre “el hombre económico racional” que no son verdaderas para ningún actor económico del mundo real<sup>26</sup>. Y, tristemente, las recomendaciones de política, basadas en estadísticas sociológicas o modelos económicos defectuosos a menudo adquieren un estatus inmerecido porque se las percibe como “basadas en la ciencia”.

Los símbolos científicos tomados prestados de manera inapropiada también son comunes en filosofía, donde muchas revistas y editores han adoptado prácticas tales como el estilo de referencia de nombre-fecha-número que usan los psicólogos, sociólogos, etc., y su preferencia por las fechas más recientes en lugar de las fechas originales (lo que a menudo causa confusión incluso en su mismo campo, es inherentemente peor en una disciplina donde la confianza en la autoridad está completamente fuera de lugar, y resulta catastrófico cuando lo que importa es el desarrollo histórico de una idea). Aún dar prioridad a la publicación revisada por pares, otra práctica adoptada de las ciencias, es una especie de cientismo: ya que la revisión por pares está lejos de ser perfecta como un mecanismo para razonar equitativamente el escaso espacio en las revistas científicas<sup>27</sup>, y es inherentemente más susceptible a la corrupción entre más esté dominada una profesión, como es el caso de la filosofía,

<sup>24</sup> ABRAHAMSON, David. *The Psychology of Crime*. New York: Columbia University Press, 1960. p. 37.

<sup>25</sup> Naturalmente, la psicología también sufre de cientismo; y también tiene un lado orientado terapéuticamente en el que la investigación asume el segundo lugar en comparación con la práctica.

<sup>26</sup> Ver HEILBRONER, Robert L. *The Worldly Philosophers* (1958: 7a. ed.). New York: Simon and Schuster, 1999. Cap. XI. HAACK, Susan. “Science, Economics, ‘Vision’”. *En*: *Social Research*, 2004, 71.2, p. 167-83; reimpresso en HAACK, Susan. *Putting Philosophy to Work*. *Op. cit.*, p. 95-102.

<sup>27</sup> Ver HAACK, Susan. “Peer Review and Publication: Lessons for Lawyers”. *En*: *Stetson Law Review*, 2007, 36, p. 789-819.

por camarillas, partidos, y escuelas<sup>28</sup>. Y, por supuesto, en filosofía como en las ciencias sociales, es muy frecuente que la terminología técnica no sea, como podría y debería serlo, un signo laboriosamente obtenido de avance intelectual bien ganado, sino sólo una jerga importante para ella misma diseñada para atraer a otros a (lo que usted espera será) el carro de la victoria<sup>29</sup>.

Nada de esto niega, por supuesto, que algunas veces las técnicas y herramientas científicas también resultan ser genuinamente útiles a los investigadores de otros campos: los historiadores usan un ciclotrón para determinar si la composición de la tinta en dos versiones previas impresas de la Biblia era la misma que en la "Biblia de Gutenberg" de 1450-55<sup>30</sup>; usan técnicas de identificación de ADN para poner a prueba la hipótesis de que Thomas Jefferson era el padre de los hijos que tuvo la esclava de su casa Sally Hemings<sup>31</sup>; e incluso toman prestados aparatos de imaginología médica para distinguir las huellas de escritura en las "tarjetas postales" de plomo en las que escribían los soldados romanos de las marcas de siglos de desgaste<sup>32</sup>; La General Motors usa un modelo diseñado por los Centros para el Control de Enfermedades para rastrear una "epidemia" de defectos en sus carros y camiones;<sup>33</sup> y así sucesivamente. Lo que es científico no es tomar prestadas las herramientas y las técnicas científicas, como tales, sino el tomarlas prestadas para exhibirlas y no para darles un uso serio.

### 3. Preocupación por "el problema de la demarcación"

Una vez "científico" se ha convertido en un término honorífico, y cuando los símbolos científicos muy a menudo esconden la falta de rigor real,

---

<sup>28</sup> Hoy en día, cuando pienso en la condición de las revistas de filosofía, me temo que a veces se me viene a la mente esta observación de Michael Polanyi: "si cada científico se levantara cada mañana con la intención de producir la mejor pieza de charlatanería que lo ayudaría a obtener una buena posición, muy pronto no existirían estándares efectivos mediante los cuales se pudiera detectar semejante engaño" (POLANYI, Michael. *Science, Faith and Society*. Oxford: Oxford University Press, 1946. p. 40).

<sup>29</sup> Ver HAACK, Susan. "The Meaning of Pragmatism: The Ethics of Terminology and the Language of Philosophy". *En: Teorema*, 2009, XXX, III.3, p. 9-25.

<sup>30</sup> Así resultó; y los historiadores creen ahora que Gutenberg imprimió las tres. Ver BUDERI, Robert. "Science: Beaming in on the Past". *En: Time*, Marzo 10 de 1986. [consultada 1 Octubre 1 2009]. Disponible en internet <<http://www.time.com/time/printout,0,8816,96050,00.html>>

<sup>31</sup> Ver JEFFERSON-HEMINGS SCHOLARS' COMMISSION. Report on the Jefferson-Hemings Matter. April 12, 2001; HYLAND, William G. Jr. In *Defense of Thomas Jefferson: The Sally Hemings Sex Scandal*. New York: St. Martin's Press, 2009. (La conclusión razonable parece ser muy modesta: que el padre de uno de los niños de Sally Hemings era algún varón miembro de la familia Jefferson.)

<sup>32</sup> "WISH YOU WERE HERE". *En: Oxford Today*, 1998, 10.3, p. 40.

<sup>33</sup> WHITE, Gregory L. "GM Takes Advice from Disease Sleuths to Debug Cars". *En: Wall Street Journal*, Abril 8 de 1999, p. B1, B4.

es casi inevitable que el “problema de la demarcación”, i.e., de trazar la línea entre la ciencia genuina y la fingida, y de identificar y desenraizar la “pseudo-ciencia”, parecerá más grande de lo que debería.

No es sorprendente, a medida que el uso honorífico de “ciencia” comenzó a tomar fuerza en las primeras décadas del siglo veinte, que también apareciera una preocupación creciente con la demarcación: en el Positivismo Lógico (donde un tema clave era la demarcación del trabajo científico empíricamente significativo de la especulación metafísica altisonante pero carente de sentido); y, más notablemente, en la filosofía de la ciencia de Karl Popper<sup>34</sup>. Los positivistas habían propuesto la *verificabilidad* como la marca de lo *empíricamente significativo*; Popper le dio la vuelta. Al notar que, mientras ningún número finito de casos positivos podía mostrar la verdad de un enunciado universal no restringido, un solo contraejemplo es suficiente para demostrar su falsedad, Popper propuso la *falsabilidad*, la *testabilidad*, o (como también dice él) la *refutabilidad* como el criterio de demarcación de lo genuinamente *científico*<sup>35</sup>. Una genuina teoría científica, según Popper, se puede someter a la prueba de la experiencia y, si es falsa, se puede demostrar que es falsa; mientras que una teoría que no excluye nada no es una teoría científica en absoluto.

Esto parece suficientemente simple. Pero de hecho, nunca llegó a ser completamente claro en qué consistía exactamente el criterio de Popper, ni qué, exactamente, se suponía que iba a excluir, ni, más relevante para el propósito actual, cuál era exactamente –además del uso honorífico de “ciencia”– la motivación para querer un criterio de demarcación; de hecho, llegó a ser cada vez *menos* claro. Por ejemplo, inicialmente parecía como si Popper quisiera excluir el “socialismo científico” marxista y también las teorías psico-analíticas de Freud y Adler, como no falsables. Pero en *The Open Society and Its Enemies* (1945) Popper concede que, después de todo, el marxismo *es* falsable –de hecho, fue refutado por los eventos de la revolución rusa<sup>36</sup>. Lo que salió mal no fue que la teoría fuese no falsable sino que, en lugar de abandonar su teoría a la luz de la evidencia desfavorable, los marxistas introdujeron modificaciones *ad hoc* para salvarla. Por lo tanto, el criterio supuestamente lógico de Popper se transformó en una prueba parcialmente metodológica –más

<sup>34</sup> Los orígenes de esta idea se describen en la *Unended Quest* de Karl R. Popper (La Salle, IL: Open Court, 1979. p.31-38), publicado como libro después de que apareció primero en Paul A. Schilpp (Ed.). *The Philosophy of Karl Popper*. La Salle, IL: 1974. p. 3-181.

<sup>35</sup> POPPER, Karl R. *The Logic of Scientific Discovery* (1934). London: Routledge, 1959 (English ed.).

<sup>36</sup> POPPER, Karl R. *The Open Society and Its Enemies* (1945). Edición revisada, 1950. p. 374.

aún, un criterio según la cual la ciencia que se lleva a cabo mal no es ciencia en absoluto.

De nuevo: durante largo tiempo Popper sostuvo que su criterio de demarcación excluía la teoría de la evolución; que, escribió, no es una teoría científica genuina sino un “programa metafísico de investigación”<sup>37</sup>. Luego cambió de opinión: la evolución *es* ciencia, después de todo<sup>38</sup>. Y otra vez –pasando silenciosamente de escribir sobre falsabilidad como un criterio de científicidad a sugerir que es un criterio de lo empírico– Popper reconoció que la categoría de “no-ciencia” incluye no sólo a la pseudo-ciencia, sin también áreas de investigación tan legítimas pero no empíricas como la metafísica y las matemáticas<sup>39</sup>. Para cuando usted note que él describe su criterio como una “convención”<sup>40</sup>, y que incluso, en la introducción a la edición inglesa de *The Logic of Scientific Discovery*, escribe que el conocimiento científico es continuo respecto al conocimiento empírico cotidiano,<sup>41</sup> difícilmente podrá evitar la conclusión de que la idea aparentemente simple con la que él comenzó se ha convertido en una especie de monstruo intelectual.

Con el beneficio de la visión retrospectiva, parece como si el criterio de demarcación de Popper resultara tan atractivo para muchos en parte porque era suficientemente amorfo –o más bien, polimorfo– para que pareciera servir a toda una variedad de agendas: tales como el interés de las cortes federales en distinguir el testimonio científico confiable de la “ciencia basura”<sup>42</sup>, o en determinar si la “ciencia de la creación” es realmente ciencia, y por tanto puede ser enseñada constitucionalmente en los colegios públicos<sup>43</sup>. Se han propuesto otros criterios –que la ciencia real descansa en experimentos controlados por ejemplo (lo que, sin

<sup>37</sup> POPPER. *Unended Quest*. Op. cit., p.167-180.

<sup>38</sup> POPPER, Karl R “Natural Selection and Its Scientific Status,” a lecture of 1977. Publicado inicialmente en *Dialectica*, 1978, 32; reimpresso en MILLER, David (Ed.). *A Pocket Popper*. London: Fontana, 1983. p. 239-246.

<sup>39</sup> POPPER. *The Logic of Scientific Discovery*. Op. cit., p. 39.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p.18.

<sup>42</sup> *Daubert* (1993) (nota 11). Por supuesto, aunque la Suprema Corte no se da cuenta de esto, es difícil pensar en una filosofía de la ciencia menos adecuada que la de Popper –que niega expresamente que se pueda mostrar alguna vez que cualquier teoría científica es confiable– para servir como criterio de confiabilidad. Ver HAACK, Susan. “Federal Philosophy of Science: A Deconstruction – and a Reconstruction”. *NYU Journal of Law & Liberty*, 2010, 5,2, p. 394-435.

<sup>43</sup> *McLean vs. Arkansas Board of Education*, 529 F. Supp.1255 (1982). Naturalmente, aunque la corte en *McLean* no comprendió esto, en vista de la ambivalencia de Popper sobre el estatus de la teoría de la evolución no es claro que su criterio nos capacitaría para clasificar la evolución como ciencia, y la “ciencia” de la creación como no-ciencia.

embargo, excluiría no solo la antropología y la sociología, sino también –lo más implausible de todo– la astronomía). Lo mejor que podemos esperar, creo, es una lista de “signos de cientificidad” ninguno de los cuales sería compartido por todas las ciencias, pero cada uno de los cuales se encontraría, en cierto grado, en algunas ciencias. El hecho es que el término “ciencia” simplemente *no tiene* límites muy claros: la referencia del término es borrosa, indeterminada y por decir lo menos, frecuentemente objetada.

Esto no significa que no podamos distinguir, de manera aproximada, entre las ciencias y otras actividades humanas, incluyendo otras actividades cognitivas humanas; sino que tal distinción *sólo* puede ser una aproximación. Puedo decir, como primera aproximación, que la ciencia se entiende mejor, no como un cuerpo de conocimiento, sino como un tipo de investigación (así que cocinar la cena, bailar o escribir una novela, no es ciencia, ni presentar un caso en la corte). En una segunda aproximación, agregaría que, ya que la palabra “ciencia” ha llegado a estar ligada a la investigación en los temas empíricos, disciplinas formales como la lógica o las matemáticas puras no calificarían como ciencias, ni disciplinas normativas como la jurisprudencia o la ética o la estética o la epistemología. Y en una tercera aproximación, para reconocer que el trabajo que recoge la palabra “ciencia” está lejos de ser uniforme o monolítico, tiene sentido decir, más bien, que las disciplinas que llamamos “las ciencias” quedan mejor representadas si pensamos en ellas como si formaran una federación suelta de clases de investigación relacionadas.

Pero si queremos obtener una perspectiva clara del lugar de las ciencias entre las muchas clases de investigación, del lugar de la investigación entre las muchas clases de actividad humana, y de las interrelaciones entre las distintas disciplinas clasificadas por decanos y bibliotecarios como ciencias, necesitaríamos buscar continuidades al igual que diferencias. Porque hay afinidades marcadas entre (como decimos) las ciencias “históricas” como la cosmología y la biología evolucionista, y lo que ordinariamente clasificaríamos simplemente como investigación histórica. No hay un límite claro entre la psicología y la filosofía de la mente, ni entre la cosmología y la metafísica<sup>44</sup>. Ni hay una línea clara entre el cuerpo de conocimiento muy considerable que se ha desarrollado de actividades humanas fundamentales como la caza, el pastoreo, la

<sup>44</sup> Ver HAACK, Susan. “Not Cynicism but Synechism: Lessons from Classical Pragmatism” (2005). En: HAACK. *Putting Philosophy to Work: Inquiry and Its Place in Culture*. Op. cit., p. 79-93.

agricultura, la pesca, la construcción, la cocina, la curación, el arte de las comadronas, la crianza de los niños etc., etc., y el conocimiento más sistemático de los agrónomos, los psicólogos infantiles, etc.<sup>45</sup>

La indagación científica es reconociblemente continua a otros tipos más comunes y menos sistemáticos de indagación empírica –la indagación por las causas de cosechas dañadas, el diseño de botes de pesca, las propiedades medicinales de las hierbas, etc... Es más sistemática, más refinada, y más persistente; pero algunas veces redescubre, y construye sobre el conocimiento tradicional: como Lineo, por ejemplo, construyó sobre las taxonomías tradicionales de Laponia de plantas y animales domésticos<sup>46</sup>; o como muchas drogas que ahora son parte del arsenal de la medicina científica moderna se derivaron de lo que originalmente eran remedios populares. Un ejemplo sería el digitalis, que se extrae de una planta llamada dedalera: usada durante mucho tiempo como un remedio popular, el digitalis fue bautizado por vez primera en 1542; William Withering describió por primera vez sus propiedades clínicas en 1785; y para mediados del siglo veinte los médicos lo usaban de manera común para el tratamiento de dolencias del corazón<sup>47</sup>.

Suprimir el impulso demarcacionista nos permite ver el requisito de Popper de que una teoría prohíba algo, que no sea compatible con absolutamente *cualquier cosa* y *con todo* lo que pueda ocurrir, como aquello que es realmente: una marca, no de que sea específicamente científica, sino de que sea genuinamente explicativa. Y la voluntad de tomar la evidencia en contrario seriamente también puede ser vista como lo que es realmente: una marca, no como supone Popper, específicamente del científico, sino del investigador honesto, en cualquier campo. (El

---

<sup>45</sup> Para esta materia, también hay algunas diferencias muy significativas entre las distintas disciplinas clasificadas convencionalmente como ciencias –entre las ciencias naturales y las sociales, por supuesto, pero también entre la física y la biología, entre la sociología y la economía, y así sucesivamente.

<sup>46</sup> Aprendí esto de Føllesdal, “Science, Pseudoscience and Traditional Knowledge” Op. cit.; Føllesdal de nuevo cita el reporte de 2002 de la UNESCO (nota 18).

<sup>47</sup> NORMAN, Jeremy N. “William Withering and the Purple Foxglove: A Bicentennial Tribute”. En: *Journal of Clinical Pharmacology*, 1985, 25, p. 479-483. WRAY, Susan, EISNER, D. A. y ALLEN, D. G. “Two Hundred Years of the Foxglove”. En: *Medical History*, Supplement 5, 1985. p. 132-50. GROOM, Dale. “Drugs for Cardiac Patients”. En: *American Journal of Nursing*, Septiembre de 1956, 56.9, p. 1125-1127. REYNOLDS, James E. F. (Ed.). *Martindale: The Extra Pharmacopoeia*. 30a ed. London: Pharmaceutical Press, 1993. p.665-6. Otro ejemplo sería la quinina, que se deriva de la corteza del árbol de la quina, estándar ahora en el tratamiento de la malaria. Ver el Tropical Plant Database file for quinine [consultado 6 Octubre 2009] Disponible en internet: <<http://www.rain-tree.com/quinine.htm>>; KROCK, Lexi. “Accidental Discoveries”. consultado 6 Octubre 2009] Disponible en internet: <<http://www.pbs.org/wgbh/nova/cancer/discoveries.html>>

historiador que ignora o destruye un documento que amenaza con socavar su hipótesis favorita es culpable exactamente del mismo tipo de deshonestidad intelectual que el científico que ignora o deja de registrar los resultados de un experimento que amenaza con falsar su teoría). “El cientismo”, como lo observa sagazmente Hayek, confunde “el espíritu general de la investigación desinteresada” con los métodos y el lenguaje de las ciencias naturales<sup>48</sup>.

Suprimir el impulso demarcacionista también tendrá el saludable efecto de obligarnos a reconocer la ciencia hecha de manera descuidada exactamente como eso, *ciencia* hecha de manera descuidada; y de estimularnos, en lugar de simplemente despreciar la “pseudo-ciencia”, a especificar qué, exactamente, anda mal con el trabajo que estamos criticando: tal vez que es demasiado vago para ser genuinamente explicativo; tal vez que, aunque usa simbolismo matemático o gráficas o instrumentos sofisticados, estos son puramente decorativos, y no hacen ningún trabajo real; tal vez que los planteamientos que son puramente especulativos se hacen de manera tan confiada como si estuvieran bien garantizados por la evidencia; y así sucesivamente. Si todavía nos quedara un uso para el término “pseudo-ciencia”, mejor deberíamos reservarlo para referirnos a ejercicios de relaciones públicas como el “movimiento” –¡que palabra más reveladora!– de la Ciencia de la Creación que, hasta donde puedo decir, efectivamente no involucra investigación real de ningún tipo.

#### 4. La búsqueda del “método científico”

La preocupación con la demarcación a su vez anima (y es animada por) la idea de que la investigación científica real, el artículo genuino, difiere de la investigación de otras clases en virtud de su método o procedimiento únicamente efectivo –el supuesto “método científico”. Sin embargo, todavía nos falta ver algo como un acuerdo sobre lo que, exactamente, *es* este supuesto método. Se ha propuesto todo un rango de candidatos diferentes e incompatibles: varias formas de inductivismo (desde una versión vieja y más fuerte según la cual los científicos obtienen sus hipótesis por inducción a partir de instancias observadas, hasta versiones más débiles y recientes según las cuales los científicos obtienen sus hipótesis mediante un proceso que se describiría mejor como más imaginativo que inferencial, pero luego

<sup>48</sup> Von HAYEK. The Counter-Revolution of Science. Op. cit., p. 15.

las someten a prueba inductivamente); varias formas de deductivismo (la concepción de Popper del método científico como un asunto de “conjetura y refutación”, i.e., realizar una adivinación informada, deducir sus consecuencias, y luego tratar de falsarlas, y la distinción cuasi-popperiana, post-kuhniiana de Imre Lakatos de los programas regresivos versus los progresivos); y, más recientemente, los enfoques de teoría de las decisiones, y los enfoques bayesianos.

Ya en 1970 Paul Feyerabend extrajo la conclusión radical de que el único principio metodológico que no impediría el progreso de la ciencia es “todo vale.”<sup>49</sup> Otros filósofos de la ciencia han sugerido, de un modo más plausible, que no hay un método científico *constante*, sino solo un método que se desplaza y cambia a medida que la ciencia procede; o que no hay un método científico *singular*, sino muchos métodos científicos distintos en áreas diferentes de la ciencia. Pero un agudo físico había puesto su dedo en la llaga desde 1949. “Hay una buena parte de aboroto sobre el método científico”, escribió Percy Bridgman; aunque, como él mismo observó con sagacidad, “la gente que habla más sobre el tema es la gente que menos hace al respecto”. Ningún científico activo, continuo, se pregunta nunca si está siendo “científico” o está usando el “método científico”. No: “él está demasiado ocupado con lo esencial para querer gastar su tiempo en generalidades”<sup>50</sup>. “[E]n tanto es un método”, comenta Bridgman, el método científico es un asunto de simplemente “aprovechar al máximo su mente, sin ninguna limitante”<sup>51</sup>.

Estas tonificantes observaciones de sentido común son exactamente correctas. *Cualquier* investigador empírico serio, no importa cuál sea su tema, hará conjeturas fundamentadas acerca de la posible explicación del evento o fenómeno que lo intriga, comprenderá las consecuencias de tal conjetura, verá que tan bien esas consecuencias se sostienen, dada la evidencia que tiene y cualquier otra evidencia sobre la que pueda poner sus manos, y luego usar su juicio ya sea para aferrarse a su conjetura inicial, modificarla, abandonarla y comenzar de nuevo, o simplemente esperar hasta que pueda descubrir que otra evidencia podría clarificar la situación, y cómo obtenerla. Tras siglos de trabajo, sin embargo, los científicos han desarrollado gradualmente una variedad de herramientas

<sup>49</sup> FEYERABEND, Paul K. *Against Method*. London: New Left Books, 1970.

<sup>50</sup> BRIDGMAN, Percy. “On Scientific Method” (1949). En: BRIDGMAN, Percy. *Reflections of a Physicist*. New York: Philosophical Library, 1955. p. 81.

<sup>51</sup> BRIDGMAN, Percy. “The Prospect for Intelligence” (1945). En: BRIDGMAN, Percy. *Reflections of a Physicist*. *Ibíd.*, p. 535.

y técnicas para ampliar y refinar los poderes cognitivos humanos y superar las limitaciones cognitivas humanas: técnicas de extracción, purificación, etc.; instrumentos de observación desde el microscopio y el telescopio hasta el cuestionario; técnicas matemáticas desde el cálculo para la estadística hasta el computador; e incluso convenios sociales internos que –hasta cierto punto, aunque solo hasta cierto punto– proporcionan incentivos para el trabajo honesto, bueno, imaginativo, y controles al descuido y las trampas<sup>52</sup>.

Los procedimientos subyacentes de toda la investigación empírica sería –intentar arribar a una respuesta, y luego examinarla<sup>53</sup>– no los usan *solo* los científicos; las “ayudas” científicas para la investigación, que se adaptan y se mejoran constantemente, y que a menudo pertenecen a alguna área específica de la ciencia, no las usan *todos* los científicos. Por lo tanto *no hay* un “método científico” que usen todos y sólo los científicos. Pero, lejos de sugerir que simplemente es un misterio como pueden “hacer muchos descubrimientos verdaderos,” las ciencias naturales, esta aproximación sugiere una explicación plausible de cómo pueden haber conseguido gradualmente refinar, ampliar, y extender los poderes cognitivos humanos no asistidos. También arroja algo de luz sobre si las ciencias sociales realmente usan el mismo método que las ciencias naturales, o un método distintivo propio. Al igual que la investigación científica-natural, la investigación científica-social seguirá el patrón subyacente de toda la investigación científica seria. Al igual que la investigación científica-natural, se beneficiará de las prácticas sociales internas que estimulan el trabajo cuidadoso, bueno y honesto y desestimulan el fraude. Pero muchas de las herramientas y técnicas especiales de las que tendremos necesidad es probable que sean muy diferentes de las herramientas y técnicas especiales más útiles en las ciencias naturales<sup>54</sup>.

##### 5. *Buscar en las ciencias respuestas a cuestiones que están más allá de su alcance*

Hay muchas cuestiones que caen claramente bajo el alcance de una u otra de las disciplinas clasificadas convencionalmente como ciencias para las que todavía no hay respuestas garantizadas. (Es por esto que

<sup>52</sup> Estas ideas se desarrollan en detalle en HAACK, Susan. *Defending Science – Within Reason*. Op. cit., Capítulo 4.

<sup>53</sup> Llamar a este patrón subyacente el “método hipotético-deductivo”, como si fuera un procedimiento técnico especial, y peculiar de la ciencia, es en sí mismo una forma de cientismo.

<sup>54</sup> Estas ideas se desarrollan en detalle en HAACK, Susan. *Defending Science – Within Reason*. Op. cit., Capítulo 6.

la credulidad sobre la especulación científica corriente, así se trate de especulación endeble y todavía no probada, es en sí misma un signo de cientismo). Hay también muchas cuestiones bajo el alcance de las ciencias que todavía no es posible ni siquiera preguntar –como en su momento, antes de que se identificara el ADN y se comprendiera el concepto de macromolécula<sup>55</sup>, lo fueron las cuestiones sobre la estructura y la función del ADN, y cuyas respuestas ahora conocemos no eran ni siquiera concebibles. Además, todas estas son cuestiones que caen claramente bajo el alcance de las disciplinas clasificadas convencionalmente como ciencias; y buscar las respuestas en las ciencias relevantes es totalmente apropiado. Pero hay muchas cuestiones legítimas que caen por fuera del alcance de las ciencias: cuestiones legales, literarias, culinarias, históricas, políticas, etc., –y cuestiones filosóficas, en las que me centraré aquí.

Algunos temas que alguna vez estuvieron en el ámbito de la filosofía de la mente o la epistemología de la percepción han resultado susceptibles al tratamiento de la ciencia de la psicología; la desconcertante cuestión metafísica, “¿por qué hay algo en lugar de nada?” ha sido resuelta en parte a medida que los cosmólogos han enfrentado el problema de (lo que denominan) “la adición de la materia”<sup>56</sup>. Tal cambio de límites no es siempre o necesariamente cientista –en realidad, a menudo ha representado un avance intelectual real; pero cuando se consideran suficientes las respuestas científicas que no tocan los elementos centrales de las viejas preguntas, esto es cientismo.

Los resultados de las ciencias frecuentemente tienen que ver con cuestiones de política: la ciencia ambiental nos podría decir cuáles son las consecuencias de represar este río, la ciencia médica en qué etapa se vuelve viable un feto humano, los estudios científicos sociales las consecuencias de cambiar incentivos tributarios de esta forma o aquella, de aumentar el número de escuelas privadas, de abolir la pena de muerte, etc.. Pero aunque una buena cantidad de trabajo científico es relevante para la adopción de políticas, la investigación científica – si ha de ser investigación genuina y no lo que se denomina en un oximoron “‘indagación’ de promoción” –es políticamente neutral. La

<sup>55</sup> Friedrich Miescher descubrió lo que ahora llamamos “ADN” en 1859 (y lo llamó “nucleina”). Hermann Staudinger introdujo el concepto de macromolécula en 1922. Ver PORTUGAL, Franklin H. y COHEN, Jack S. *A Century of DNA: A History of the Discovery of the Structure and Function of the Genetic Substance*. Cambridge, MA: MIT Press, 1977; OLBY, Robert. *The Path to the Double Helix*. Seattle, WA: University of Washington Press, 1974.

<sup>56</sup> Ver MADDIX, John. *What Remains to be Discovered: Mapping the Secrets of the Universe, the Origins of Life, and the Future of the Human Race*. New York: Simon and Schuster, 1998. p. 25 y ss.

ciencia ambiental no puede, por sí misma, decirnos si los beneficios de represar el río superan sus efectos negativos, y ciertamente no nos puede decir si construir la represa es una buena idea; la ciencia médica, por sí misma, no nos puede decir si el aborto es moralmente aceptable (ni, por supuesto, si debe permitirse legalmente); la economía por sí sola, no nos puede decir si deberíamos cambiar el sistema tributario de esta o aquella manera. Para que quede claro, los científicos ambientales, los sociólogos, los economistas, etc., probablemente tendrán opiniones sobre asuntos de política en los que su trabajo científico tiene alguna relación; y es completamente legítimo que expresen sus opiniones públicamente. Pero hay algo que falla cuando permiten que sus convicciones éticas o políticas afecten su evaluación de la evidencia, o cuando presentan esas convicciones éticas o políticas como si fueran resultados científicos.

Estos argumentos relativamente simples sugieren una conclusión relativamente simple: que los resultados de las ciencias nos pueden dar información sobre la relación de medios a fines, pero por sí solos no nos pueden decir cuáles fines son deseables. Esto es verdadero, hasta donde va; pero no va lo suficientemente lejos. No toca un asunto mucho más profundo –el de si, y en tal caso cómo, los resultados científicos pueden tener *alguna* relación con las cuestiones relativas a qué fines son deseables. Y sobre este asunto más profundo, estoy con John Dewey, quien escribió que “restaurar la integración... entre las creencias de un hombre sobre el mundo en el que vive y sus creencias sobre los valores y propósitos que deberían orientar su conducta es el problema más profundo de la vida moderna”<sup>57</sup>: la idea de la ciencia como *puramente* fáctica, como *enteramente* “libre de valores”, y como *totalmente irrelevante* frente a cuestiones normativas, es demasiado cruda.

Aquí (dejando a un lado cuestiones sobre valores epistemológicos, estéticos, etc.), me centraré en lo ético. Como lo veo, la ética no es ni una disciplina a priori y totalmente autónoma, ni simplemente una sub-rama de las ciencias humanas. (Este es un tipo de naturalismo ético modesto, informado por la idea de que lo que es bueno o correcto que hagan los humanos no puede estar totalmente divorciado de lo que es bueno para los humanos). El conocimiento de lo que verdaderamente capacita el florecer del conocimiento humano –conocimiento al que no solo la biología sino también la psicología, la sociología, la economía, etc., podrían contribuir– aunque nunca es *suficiente por sí solo* para decirnos

<sup>57</sup> DEWEY, John. *The Quest for Certainty* (1929) reimpresso, New York: Capricorn Books, 1960. p. 255.

qué hacer, puede tener *relevancia contributiva* para las cuestiones éticas. Un artículo reciente en *The Lancet* proporciona una ilustración vívida de los riesgos de apelar a los resultados científicos como si fueran suficientes para responder las cuestiones éticas. La tesis de los autores es que el mejor sistema moral para distribuir los escasos recursos médicos es el principio de las “vidas completas”, que le da prioridad a los adolescentes y los adultos jóvenes sobre los infantes y los adultos mayores. Como evidencia, citan sondeos empíricos que muestran que “la mayor parte de la gente piensa” que la muerte de un adolescente es peor que la de un infante<sup>58</sup>. Dejo de lado el hecho de que citan solo dos de estos estudios, ninguno de los cuales realmente reporta exactamente lo que su resumen sugiere<sup>59</sup>. El punto esencial es que “la mayor parte de la gente piensa que x es moralmente mejor” y “x es moralmente mejor” son proposiciones diferentes<sup>60</sup>. Mezclarlas es un signo seguro de cientismo.

La “ética evolucionista” que ofrece E. O. Wilson parece a primera vista otro ejemplo, aunque uno más sofisticado, del mismo tipo de cientismo. La definición de los sentimientos morales, nos dice Wilson, le corresponde a la psicología experimental, la investigación de la heredabilidad de esos sentimientos a la genética, la investigación del desarrollo de los sentimientos morales a la antropología y la psicología,<sup>61</sup> y la “historia profunda de los sentimientos morales” a la biología evolucionista.<sup>62</sup> Si el

<sup>58</sup> PERSAD, Govind, WERTHEIMER, Alan y EMANUEL, Ezekiel J. “Principles for Allocation of Scarce Medical Resources”. *En*: *The Lancet*, Enero 31 de 2009, 373, p. 423-431. (El Sr. Emanuel es consejero de salud del Presidente Obama.)

<sup>59</sup> TSUCHIYA, Aki, DOLAN, Paul y SHAW, Rebecca. “Measuring People’s Preferences Regarding Ageism in Health: Some Methodological Issues and Some Fresh Evidence”. *En*: *Social Science and Medicine*, 2007, 57, p. 688-696 (encuentra que la gente está ampliamente a favor de darle prioridad a los pacientes mayores sobre los más jóvenes, pero hace notar que la forma como se formulan las preguntas puede afectar el resultado); RICHARDSON, Jeff. “Age Weighting and Discounting: What Are the Ethical Issues?”. *En*: Working Paper 108, Health Economics Unit, Monash University (Australia) (emplea el término “ética empírica” para referirse a los sondeos sobre las *creencias de la gente en torno a* cuestiones éticas).

<sup>60</sup> Los autores del artículo en *Lancet* también amañan los valores económicos a los éticos. Quizá hay un argumento económico plausible de que la sociedad ha hecho una inversión económica mayor en los adolescentes o los adultos jóvenes que en los infantes, y puede esperar mayores retornos futuros en la inversión en los adolescentes o adultos jóvenes que en los que se hacen con gente mayor; pero Persad et al. simplemente rechazan el hecho económico de que la sociedad ha invertido menos en adolescentes o personas jóvenes no privilegiadas –esto es irrelevante, afirman, porque es en sí mismo un resultado de la “injusticia social” (TSUCHIYA, Aki, DOLAN, Paul y SHAW, Rebecca. “Measuring People’s Preferences”. *Op. cit.*, p. 428).

<sup>61</sup> Mientras escribía este artículo un nuevo libro me sugirió conjeturas fascinantes sobre los orígenes de la empatía en humanos y otros animales. De WAAL, Frans. *The Age of Empathy*. New York: Harmony, 2009. Ver también HOTZ, Robert Lee. “Tracing the Origins of Human Empathy”. *En*: *Wall Street Journal*, Septiembre 26 de 2009, p. A11.

<sup>62</sup> WILSON, E. O. *Consilience: The Unity of Knowledge* (1998) reimpresso, New York:Vantage, 1999. p. 279.

planteamiento es que tales investigaciones científicas son *todo* lo que la teoría ética requiere, con toda seguridad es equivocado: descansa en la presunción no argumentada de que la ética tiene que ser entendida en términos de sentimientos morales; no nos dice *cuáles* sentimientos son morales; ni, el hecho mismo (suponiendo que *es* un hecho) de que estos sentimientos pueden recibir una explicación evolutiva nos muestra por sí solo que son, o no son, éticamente deseables. Es una clase de cientismo.

Pero la ética evolucionista de Wilson es un aspecto de una perspectiva mayor de lo que él llama “la unidad del conocimiento”; y su comprensión de esta “unidad” es ambigua de una forma crucial. Algunas veces parece estar ofreciendo solo la tesis modesta de que todo el conocimiento tiene que encajar en un todo coherente (lo que es obviamente verdadero); otras veces, la tesis mucho más ambiciosa de que todo el conocimiento tiene que ser derivable en última instancia del conocimiento científico (lo que es –me parece, no menos obviamente– falso). Entonces quizá no es enteramente sorprendente que, después de que parece sugerir que los resultados de las ciencias biológicas podrían ser suficientes para responder las cuestiones éticas, Wilson pasa a preguntar cómo se pueden jerarquizar los instintos morales y cuáles se dominan mejor, cuáles principios morales se incorporan mejor en la ley, cuáles admiten excepciones, etc.<sup>63</sup> Esto equivale a reconocer que la biología es relevante pero, después de todo, no es suficiente; lo que, en mi opinión, *no* es inapropiado, y *no* es cientista, sino potencialmente un paso en la dirección correcta.

## 6. Denigrar de lo No-científico

Steven Weinberg escribe sobre la “desmitificación” gradual del mundo por medio de los avances científicos<sup>64</sup>. Y en efecto, los desarrollos en la cosmología y la biología evolutiva han proporcionado explicaciones naturales de fenómenos que alguna vez se pensó que requerían explicaciones *sobrenaturales*; y en el proceso, han mostrado que las cuestiones sobre el “diseño,” ya sea de órganos como el ojo, o del universo en general, descansan sobre presuposiciones falsas. Reconocer esto, en mi opinión, no es cientista. Pero *es* cientista imaginar que los avances en las ciencias eventualmente desplazarán la necesidad de cualquier otro tipo de investigación.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 279-80.

<sup>64</sup> WEINBERG, Steven. *Dreams of a Final Theory* (1992) reimpresso, New York, Vintage, 1993. p. 245.

Aquí, como en otros lugares, la línea entre el respeto apropiado por la ciencia y la deferencia inapropiada a menudo es tenue. No es cientista valorar los estudios empíricos bien realizados sobre los efectos de los cambios legales (e.g., del efecto de abolir la pena de muerte sobre la tasa de homicidios, o los efectos de imponer un tope a los daños punitivos en demandas de mala práctica médica sobre los médicos que atrae un Estado). Sin embargo, es cientista asumir que los “estudios empíricos legales” de las ciencias sociales son inherentemente más valiosos que la investigación interpretativa tradicional. De nuevo, no es necesariamente objetable para una universidad el dar prioridad a la investigación médica que tenga el potencial de mejorar significativamente la salud sobre otra investigación menos práctica; pero es una pérdida genuina –y no solo porque es tan impredecible qué trabajo tendrá aplicaciones prácticas importantes– si las universidades dejan de valorar el trabajo intelectual serio por su propio bien, sin importar el tema o el retorno potencial.

Además, aunque nuestra capacidad para la investigación es un talento humano notable –que se manifiesta de manera notable en las ciencias, aunque no solo en las ciencias– los humanos tenemos otros talentos, también: para contar historias, para cantar, para bailar, pintar,..., y así sucesivamente. (Se ha conjeturado, de hecho, que la capacidad humana para el lenguaje –sin la que no serían posibles ni la ciencia ni la narración – puede haber surgido a partir de una capacidad musical más primitiva)<sup>65</sup>. Enfocándonos por ahora en la narración, noto que, sin importar los planteamientos sueltos sobre “dos culturas”<sup>66</sup>, hay similitudes significativas al igual que diferencias significativas entre la ciencia y la literatura. Como observa Peirce, no hay nada más necesario para el trabajo científico que la imaginación –aunque el hombre de ciencia, prosigue, “sueña con explicaciones y leyes”<sup>67</sup>, mientras un novelista sueña con personas, eventos y mundos imaginarios. A mi juicio, no solo es cientismo asumir que la investigación científica es inherentemente mejor que otras clases de investigación; también es cientismo asumir que la ciencia es inherentemente más valiosa que la literatura (o el arte, o la música, etc.). “¿Cuál es más importante, la ciencia o la literatura?” es una pregunta desesperadamente equivocada

<sup>65</sup> HOTZ, Robert Lee. “Magic Flute: Primal Find Sings of Music’s Mystery”. *En*: Wall Street Journal, Julio 3-5 de 2009, p. A9.

<sup>66</sup> SNOW, C. P. “The Two Cultures” (1959). *En*: The Two Cultures and a Second Look. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.

<sup>67</sup> PEIRCE. *Collected Papers*. Op. cit., 1.48 (c.1896).

-tan desesperadamente equivocada como “¿Qué es más importante, el sentido del humor o el sentido de justicia?”

\*

Lo que ahora denominamos “ciencia moderna” surgió en Europa, y fue el trabajo en gran medida de hombres blancos. Los post-colonialistas, los feministas, y otros “críticos de la ciencia” algunas veces se quejan de que la ciencia es racista y sexista –un asunto de hombres blancos. Esta es una idea tonta. La ciencia moderna surgió a partir de muchos antiguos esfuerzos humanos para comprender el mundo; hubo muchas anticipaciones importantes de la ciencia moderna: en China, en el mundo árabe, y en otras partes; y actualmente hay científicos capaces virtualmente de todas las razas y géneros. La ciencia no es un asunto del hombre blanco; es un asunto *humano* –como se me recordó a la fuerza, no hace mucho, cuando hablé extensamente con dos post-doctores que trabajaban en un instituto de investigación médica en Suiza<sup>68</sup>, una joven mujer de Canadá, y un joven de Uzbekistan: mundos culturalmente separados, ellos compartían una herencia científica común y aspiraciones científicas comunes.

Pero claro, la ciencia moderna es también algo (relativamente) *reciente*. Más aun, los avances científicos pueden representar una amenaza real a las ideas cómodas sobre nosotros mismos y nuestro lugar en el universo, y a las formas tradicionales de hacer cosas. Por lo tanto, no debería sorprendernos que tales avances generen resistencia de parte de aquellos que valoran los viejos modos. A veces, la resistencia es estúpida. Leí, por ejemplo, que ciertos prominentes científicos sociales indios están a favor de la costumbre tradicional de la variolation –la inoculación con material vivo de viruela humana, acompañada de oraciones a la diosa de la viruela– por encima de la práctica científica de la vacunación que emplea vacuna de viruela de vaca, que tiene menos probabilidades de causar viruela en el paciente<sup>69</sup>. Esto, en mi opinión, es más que estúpido.

<sup>68</sup> The Friedrich Miescher Institute, Basel. (Recuérdese de la nota 55 que fue Miescher, un nativo de Basel, quien descubrió el ADN.)

<sup>69</sup> Ver NANDA, Meera. “The Epistemic Charity of Social Constructivist Critics of Science and Why the Third World Should Reject the Offer”. En: KEORTGE, Noretta (Ed.). *A House Built on Sand: Exposing Post-Modern Myths about Science*. New York: Oxford University Press, 1998. p. 286-311, 291. Nanda cita a Frédérique Apfel Marglin, “Smallpox in Two Systems of Knowledge”. En: MARLIN, Frédérique Apfel y MARGLIN, Stephen (Eds.). *Dominating Knowledge: Development, Culture and Resistance*. Oxford: Clarendon Press, 1990. p. 102-44.

No obstante, se debe reconocer francamente que cuando las viejas tradiciones son desplazadas por las prácticas y métodos científicos más nuevos, puede haber pérdidas tanto como ganancias. (Digo “prácticas y métodos científicos más nuevos”; pero soy incómodamente consciente de que discriminar los efectos de los avances científicos de los efectos de la industrialización, de la urbanización, y ahora de la globalización, es formidablemente difícil, y quizá ni siquiera posible.) Alguna vez, los indígenas Panare de Venezuela trabajaban juntos para talar árboles con hachas de piedra; con la introducción de nuevas hachas de acero, que ahorran trabajo, ellos podían talar árboles mucho más rápida y eficientemente –pero las formas de trabajo tradicional, agradablemente cooperativas, desaparecieron<sup>70</sup>. Los consumidores americanos ricos que aprecian la solidez y fina artesanía de las técnicas de construcción tradicionales y de baja tecnología de los constructores Amish algunas veces los contratan para que trabajen para ellos<sup>71</sup>. Los académicos notan con disgusto que los estudiantes que disponen de los vastos recursos de la Internet parecen haber olvidado, si es que alguna vez lo supieron, cómo leer un libro real. Virtualmente todos nosotros, es probable, nos hemos beneficiado de una manera u otra de los avances de la ciencia médica; muchos de nosotros, sospecho, también sentimos cierto malestar frente al carácter impersonal de la medicina moderna tecnológicamente sofisticada.

Estos ejemplos se podrían multiplicar casi sin límite; pero me detendré aquí, con una reflexión simple: que olvidar que los avances tecnológicos que la ciencia trae en su despertar, por mucho que hayan mejorado nuestras vidas, algunas veces también han tenido el costo de desplazar prácticas y habilidades tradicionales valiosas, es en sí una clase de cientismo<sup>72</sup>.

---

<sup>70</sup> MILTON, Katherine. “Civilization and Its Discontents: Amazonian Indians”. En: *Natural History*, Marzo de 1992, 101.3, p. 36-42.

<sup>71</sup> “Amish” se refiere a una secta religiosa que se abstiene de la tecnología moderna, todavía usa caballos y carruajes en lugar de vehículos a motor, etc. KEATES, Nancy. “From Barn Raisings to Home Building: Consumers Hire Amish Builders, Citing Craftsmanship, Costs”. En: *Wall Street Journal*, Agosto 15 de 2008, p. W1.

<sup>72</sup> Agradecimientos a Mark Migotti por sus muy útiles comentarios sobre un borrador, y a Pamela Lucken por su ayuda para encontrar material relevante.

## REFERENCIAS

- ABRAHAMSON, David. (1960). *The Psychology of Crime*. New York: Columbia University Press.
- BRIDGMAN, Percy. (1955). "The Prospect for Intelligence" (1945). En: *Reflections of a Physicist*. New York: Philosophical Library. p. 526-552.
- \_\_\_\_\_. (1955). "On Scientific Method" (1949). En: *Reflections of a Physicist*. New York: Philosophical Library. p. 81-82.
- BUDERI, Robert. "Science: Beaming in on the Past". En: *Time*. 10, Marzo, 1986. [citado 1 octubre 2009] Disponible en internet: <<http://www.time.com/time/printout,0,8816,96050,00.html>>
- De WAAL, Frans. (2009). *The Age of Empathy*. New York: Harmony.
- DEWEY, John. (1960). *The Quest for Certainty* (1929). New York: Capricorn Books.
- DO CHARTERS 'CREAM' THE BEST? En: *Wall Street Journal*. Septiembre 24 de 2009. p. A20.
- FENSTAD, E.-J. *et al.* (2003). "Preámbulo". En: *Declaration on Science and the Use of Scientific Knowledge*. UNESCO World Conference on Science 2003. p. 4. [citado 15 septiembre 2009]. Disponible en internet: <[http://www.unesco.org/science/wcs/eng/declaration\\_e.htm](http://www.unesco.org/science/wcs/eng/declaration_e.htm)>
- FEYERABEND, Paul K. (1970). *Against Method*. London: New Left Books.
- FØLLESDAL, Dagfinn. (2002). "Science, Pseudo-Science and Traditional Knowledge". En: ALLEA (All European Academies). *Biennial Handbook*. p. 27-37.
- GROOM, Dale. (Septiembre de 1956). "Drugs for Cardiac Patients". En: *American Journal of Nursing*. 56.9, p. 1125-1127.
- GROSS, Paul R.; LEVITT, Norman & LEWIS, Martin. (Eds). (1997). *The Flight from Science and Reason* (1996). Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- HAACK, Susan. (2003). *Defending Science – Within Reason: Between Scientism and Cynicism*. Amherst, NY: Prometheus Books.
- \_\_\_\_\_. (2004). "Science, Economics, 'Vision'". En: *Social Research*. 7.2, p.167-83.
- \_\_\_\_\_. (2005). "Trial and Error: The Supreme Court's Philosophy of Science". En: *American Journal of Public Health*. 95, p. 66-73.
- \_\_\_\_\_. (2007). "Peer Review and Publication: Lessons for Lawyers". En: *Stetson Law Review*. 36, p. 789-819.
- \_\_\_\_\_. (2008). *Putting Philosophy to Work*. Amherst, NY: Prometheus Books.
- \_\_\_\_\_. (2009). "The Meaning of Pragmatism: The Ethics of Terminology and the Language of Philosophy". En: *Teorema*. XXX, III.3, p. 9-25.

- \_\_\_\_\_. (en prensa). "Federal Philosophy of Science: A Deconstruction – and a Reconstruction". En: NYU Journal of Law and Liberty.
- HALLER, Christine & BENOWITZ, Neal A. (2000). "Adverse Cardiovascular and Central Nervous System Events Associated with Dietary Supplements Containing Ephedra Alkaloids". En: New England Journal of Medicine. 343, p. 1833-1838.
- HEILBRONER, Robert L. (1999). The Worldly Philosophers. 7a ed. New York: Simon and Schuster. Capítulo XI.
- HEINONEN, Olli P.; SLONE, Denis & SHAPIRO, Samuel. (1977). Birth Defects and Drugs in Pregnancy. Littleton, MA: Sciences Group.
- HOBBS, A. H. (1953). Social Problems and Scientism. Harrisburg, PA: Stackpole Press.
- HOTZ, Robert Lee. "Magic Flute: Primal Find Sings of Music's Mystery". En: Wall Street Journal. Julio 3-5 de 2009. p. A9.
- \_\_\_\_\_. "Tracing the Origins of Human Empathy". En: Wall Street Journal. Septiembre 26 de 2009. p. A1.
- \_\_\_\_\_. "Fossils Shed Light on Human Past". En: Wall Street Journal. Octubre 2 de 2009. p. A3.
- HUTTEN, E. H. (1956). The Language of Modern Physics. London: Allen and Unwin.
- HYLAND, William G. Jr. (2009). In Defense of Thomas Jefferson: The Sally Hemings Sex Scandal. New York: St. Martin's Press.
- JEFFERSON-HEMINGS SCHOLARS' COMMISSION. (Abril 12, 2001). Report on the Jefferson-Hemings Matter.
- KEATES, Nancy. "From Barn Raisings to Home Building: Consumers Hire Amish Builders, Citing Craftsmanship, Costs". En: Wall Street Journal. Agosto 15 de 2008. p. W1.
- KROCK, Lexi. Accidental Discoveries. [citado 6 octubre 2009]. Disponible en <<http://www.pbs.org/wgbh/nova/cancer/discoveries.html>>
- LEFKOWITZ, Mary. (1996). Not Out of Africa. New York: Basic Books.
- MADDOX, John. (1998). What Remains to be Discovered: Mapping the Secrets of the Universe, the Origins of Life, and the Future of the Human Race. New York: Simon and Schuster.
- MARGLIN, Frédérique Apffel. (1990). "Smallpox in Two Systems of Knowledge". En: MARGLIN, F. A. & MARGLIN, Stephen (Eds.). Dominating Knowledge: Development, Culture and Resistance. Oxford: Clarendon Press.
- MEDAWAR, Peter. (1969). "Science and Literature". En: Encounter. XXXI 1, p. 15-23.
- MERTON, Robert. (1968). Social Theory and Social Structure (1957). Glencoe, IL: Free Press (edición aumentada).

- MERZ, John T. (1896). *History of European Thought in the Nineteenth Century*. Vol. I. Edinburgh: W. Blackwood and Sons.
- MILLER, David (Ed). (1983). *A Pocket Popper*. London: Fontana. p. 239-246.
- MILTON, Katherine. (Marzo de 1992). "Civilization and Its Discontents: Amazonian Indians". En: *Natural History*. 101.3, p. 36-42.
- NANDA, Meera. (1998). "The Epistemic Charity of Social Constructivist Critics of Science and Why the Third World Should Reject the Offer". En: KEORTGE, Noretta (Ed.). *A House Built on Sand: Exposing Post-Modern Myths about Science*. New York: Oxford University Press.
- NORMAN, Jeremy N. (1985). "William Withering and the Purple Foxglove: A Bicentennial Tribute". En: *Journal of Clinical Pharmacology*. 25, p. 479-83.
- OLBY, Robert. (1974). *The Path to the Double Helix*. Seattle, WA: University of Washington Press.
- OXFORD UNIVERSITY PRESS. *Oxford English Dictionary* [en línea]. Disponible en internet: <<http://dictionary.oed.com>>
- PEIRCE, Charles Sanders. (1931-58). *Collected Papers*. HARTSHORNE, Ch.; WEISS, P. (vol. 7-8) y BURKS, A. (Eds). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- PERSAD, Govind; WERTHEIMER, Alan & EMANUEL, Ezekiel J. (Junio 2009). "Principles for Allocation of Scarce Medical Resources". En: *The Lancet*. 373, p. 423-431.
- POPPER, Karl R. (1959). *The Logic of Scientific Discovery* (1934). London: Routledge.
- \_\_\_\_\_. (1978). "Natural Selection and Its Scientific Status" a lecture of 1977. En: *Dialéctica*, 32.
- \_\_\_\_\_. (1979). *Unended Quest*. La Salle, IL: Open Court.
- POLANYI, Michael. (1946). *Science, Faith and Society*. Oxford: Oxford University Press.
- PORTUGAL, Franklin H. & COHEN, Jack S. (1977). *A Century of DNA: A History of the Discovery of the Structure and Function of the Genetic Substance*. Cambridge, MA: MIT Press.
- RAVETZ, Jerome. (1971). *Scientific Knowledge and Its Social Problems*. Oxford: Clarendon Press.
- REYNOLDS, James E. F. (Ed). (1993). *Martindale: The Extra Pharmacopoeia*. 30a ed. London: Pharmaceutical Press.
- RICHARDSON, Jeff. (s.f.) "Age Weighting and Discounting: What Are the Ethical Issues?" En: Working Paper 108, Health Economics Unit, Monash University (Australia).
- SCHILPP, Paul A. (Ed). (1974). *The Philosophy of Karl Popper*. La Salle, IL: Open Court. p. 3-181.

- SHERMER, Michael. (Septiembre de 2002). "The Shamans of Scientism". En: *Scientific American*, 287.3.
- SNOW, C. P. (1964). "The Two Cultures" (1959). En: *The Two Cultures and a Second Look*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STEWART, Matthew. (Junio 20 de 2007). "The Management Myth". En: *Atlantic Monthly*. 297.5, p. 80-87.
- TROPICAL PLANT DATABASE FILE FOR QUININE. [citado 6 octubre 2009] Disponible en internet: <<http://www.rain-tree.com/quinine.htm>>
- TRUSEDELL, C. (1968). *Essays in the History of Mechanics*. New York: Springer.
- TSUCHIYA, Aki; DOLAN, Paul & SHAW, Rebecca. (2007). "Measuring People's Preferences Regarding Ageism in Health: Some Methodological Issues and Some Fresh Evidence". En: *Social Science and Medicine*. 57, p. 688-696.
- Von HAYEK, F. A. (Agosto de 1942). "Scientism and the Study of Society". En: *Económica*. p. 267-91.
- \_\_\_\_\_. (1952). *The Counter-Revolution of Science*. Glencoe, IL: Free Press.
- WEINBERG, Steven. (1993). *Dreams of a Final Theory*. New York: Vintage Books.
- WHITE, Gregory L. "GM Takes Advice from Disease Sleuths to Debug Cars". En: *Wall Street Journal*. Abril 8 de 1999. p. B1, B4.
- WILSON, E. O. (1999). *Consilience: The Unity of Knowledge*. New York: Vintage Books.
- WISH YOU WERE HERE. (1998). En: *Oxford Today*. 10.3, p. 40.
- WRAY, Susan; EISNER, D. A. & ALLEN, D. G. (1985). "Two Hundred Years of the Foxglove". En: *Medical History*. Supplement 5, p. 132-50.

# CIENCIA, SENTIDO COMÚN Y REALIDAD\*

SCIENCE, COMMON SENSE AND REALITY

HOWARD SANKEY

Universidad de Melbourne, Australia. h.sankey@hps.unimelb.edu.au

RECIBIDO EL 18 DE MAYO DE 2010 Y APROBADO EL 7 DE JUNIO DE 2010

## RESUMEN ABSTRACT

¿La ciencia otorga conocimiento de la realidad? En este artículo ofrezco una respuesta positiva a esta pregunta. Rechazo la pretensión anti-realista según la cual somos incapaces de adquirir conocimiento de la realidad; al contrario, apoyo la visión realista que afirma que la ciencia produce conocimiento del mundo externo. Pero: ¿cuál mundo es ese? Algunos sostienen que la ciencia conduce a la superación de nuestra visión del mundo dada por el sentido común. El sentido común es la "metafísica de la edad de piedra" que debe rechazarse como la teoría falsa de nuestros primitivos ancestros. Contra tales eliminativistas acerca del sentido común, planteo que la ciencia conserva y explica la experiencia del mundo dada por el sentido común. Aunque la ciencia puede llevar a la superación de creencias profundamente arraigadas, el sentido común refleja un nivel de experiencia más básico y duradero. Las creencias del sentido común son creencias bien confirmadas que se justifican por su papel en la acción práctica exitosa de la vida diaria. El sentido común otorga una base sólida sobre la cual establecer el enfoque realista a la ciencia.

Does science provide knowledge of reality? In this paper, I offer a positive response to this question. I reject the anti-realist claim that we are unable to acquire knowledge of reality in favor of the realist view that science yields knowledge of the external world. But what world is that? Some argue that science leads to the overthrow of our commonsense view of the world. Common sense is "stone-age metaphysics" to be rejected as the false theory of our primitive ancestors. Against such eliminativists about common sense, I argue that science both preserves and explains commonsense experience of the world. Though science may lead to the overthrow of deeply held beliefs, common sense reflects a more basic and durable level of experience. Commonsense beliefs are well-confirmed beliefs which are vindicated by their role in successful practical action each and every day. Common sense provides a firm basis on which to establish the realist approach to science.

## PALABRAS CLAVE KEY WORDS

Realismo científico, realismo del sentido común, Kuhn, van Fraassen, Eddington

Scientific realism, commonsense realism, Kuhn, van Fraassen, Eddington

\* Conferencia pronunciada por el filósofo realista de la ciencia, Howard Sankey, en el marco de las Departamental Seminar Series, en la Universidad de Otago, Nueva Zelanda (Mayo de 2010). Traducción del inglés por Juan Carlos Aguirre García, Universidad del Cauca.

## INTRODUCCIÓN: EL REALISMO CIENTÍFICO Y EL RETORNO DE LA METAFÍSICA

Como no se había visto desde el surgimiento del positivismo lógico, en estos días está de moda un interés por la metafísica. Diversos factores han contribuido a esta tendencia, pero, en la filosofía de la ciencia, el papel significativo lo ha jugado la emergencia del realismo científico como la nueva ortodoxia que sobreviene al fracaso del positivismo.

Al comienzo, los positivistas dejaron a un lado el tema del realismo por considerarlo trivial; sin embargo, finalizando la década del cincuenta, las implicaciones holísticas de la explicación de la interpretación parcial del significado, unidas al rechazo de una distinción definida entre la observación y la teoría, fomentaron un incipiente movimiento realista en la filosofía de la ciencia. Una década después, el desarrollo de la teoría causal de la referencia estableció las bases para una semántica realista de la ciencia, la cual incitó la reflexión sobre problemas metafísicos, tales como: necesidad, propiedades esenciales y leyes de la naturaleza. Esta actual y activa área adelanta su trabajo en un clima filosófico nacido como resultado de la emergencia del realismo científico como la posición dominante en filosofía de la ciencia.

Mientras el realismo científico ha jugado un papel preponderante en el retorno de la metafísica, en este artículo me detengo en una posición más básica. Los realistas científicos apelan con frecuencia al sentido común para justificar su posición. El realismo del sentido común conlleva un compromiso con el realismo metafísico, aspecto importante del retorno de la metafísica. Mi interés en este artículo no está dirigido hacia la reconstrucción histórica del realismo científico, sino promover un realismo científico fundado en el sentido común.

### 1. CIENCIA Y REALIDAD

Con excepción de los relativistas culturales y los constructivistas sociales, el conocimiento científico es ampliamente reconocido como un conocimiento establecido de modo riguroso, y los métodos de la ciencia como medios confiables para establecer tal conocimiento. En efecto, algunos consideran que la ciencia es nuestra mejor, si no nuestra única, fuente de conocimiento; sin embargo, decir que la ciencia otorga conocimiento no resuelve aún la cuestión acerca de lo que es la

ciencia. Todavía permanece el problema de la relación entre ciencia y realidad. ¿La ciencia nos otorga conocimiento de una realidad que existe independientemente? ¿Revela la verdad acerca del ‘mundo externo’?

Propongo una respuesta positiva a la cuestión sobre la relación entre ciencia y realidad basada en una filosofía realista de la ciencia; sin embargo, antes de caracterizar el realismo científico, consideraré las posiciones de dos influyentes anti-realistas: Thomas Kuhn y Bas van Fraassen. Posteriormente abordaré la visión realista de la relación entre ciencia y realidad. Como veremos, surge un problema significativo con respecto a la relación entre la ciencia y nuestra visión del mundo basada en el sentido común. Algunos realistas sostienen que hay un conflicto entre la ciencia y el sentido común; tal conflicto culmina con la eliminación del sentido común.

### 1.1 Los mundos cambiantes de Kuhn

El libro de Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, introdujo la idea de un paradigma como una visión científica del mundo que está a la base de una tradición vigente de investigación científica. La ciencia avanza mediante la resolución de problemas científicos normales; tales soluciones están basadas en un paradigma que periódicamente se interrumpe de modo violento, debido a un cambio revolucionario de paradigma.

Una de las características más desconcertantes de la explicación de Kuhn es el uso repetido de la imagen del cambio de mundo. Un historiador que mira la ciencia pasada puede “exclamar que cuando cambian los paradigmas, el mundo mismo cambia con ellos”<sup>1</sup>. El cambio de paradigma es como un viaje espacial, “como si la comunidad profesional hubiera sido de repente transportada a otro planeta en el que los objetos familiares son vistos de un modo distinto”<sup>2</sup>. El cambio de paradigma “hace que los científicos vean distintamente el mundo de su investigación-intervención”, así que “estamos tentados a decir que después de una revolución, los científicos responden a un mundo diferente”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> KUHN, T. S. *The Structure of Scientific Revolutions*. 3a. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1996. p. 111.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

Personalmente prefiero interpretar la imagen del cambio de mundo como una simple metáfora que no se puede tomar literalmente; sin embargo, una interpretación más generalizada toma la imagen del cambio de mundo de Kuhn en un sentido neo-kantiano. Por ejemplo, Paul Hoyningen-Huene interpreta la imagen en términos de una distinción entre el *mundo-en-sí* invariante e incognoscible, y los cognoscibles *mundos fenomenales* que están sujetos a variación con el cambio de paradigma<sup>4</sup>.

En tal interpretación, la explicación kuhniana de ciencia comporta una respuesta negativa a la pregunta sobre la relación entre ciencia y realidad. La ciencia no da conocimiento de una realidad que existe independientemente. Es imposible tener conocimiento del mundo-en-sí. El conocimiento está confinado a los mundos fenomenales; no obstante, un mundo fenomenal no es una realidad que exista independientemente, sino que es un mundo construido por conceptos humanos y percepción sensible. Debido a que los mundos fenomenales varían con el paradigma, el conocimiento es una noción relativa. Lo que uno conoce depende del paradigma que uno adopte.

La anterior puede ser una interpretación posible de la imagen de cambio de mundo, pero no es posible mantenerla coherentemente. Tal posición afirma la existencia de un mundo-en-sí del cual no podemos tener conocimiento; sin embargo, para afirmar esto, debe asumirse no sólo que hay un mundo-en-sí, sino que somos capaces de saber *del* mundo-en-sí que existe y que somos incapaces de conocer algo de él. Pero no es posible conocer que el mundo-en-sí existe y que el mundo-en-sí sea incognoscible.

En uno de sus ensayos finales, Kuhn describe su posición como un “kantianismo post-darwiniano”. Lo que él llama las “estructuras léxicas” de las teorías proveen “precondiciones para la experiencia posible”, de un modo similar a las categorías de Kant<sup>5</sup>. En su discusión sobre el cambio de la estructura léxica, Kuhn revela la naturaleza incoherente de la posición, cuando escribe lo siguiente:

De hecho, subyacente a todos estos procesos de diferenciación y cambio, debe haber algo permanente, fijo y estable;

<sup>4</sup> Cfr. HOYNINGEN HUENE, P. *Reconstructing Scientific Revolutions: Thomas Kuhn's Philosophy of Science*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

<sup>5</sup> Cfr. KUHN, T. S. *The Road Since Structure*. En: CONANT, J. y HAUGELAND, J. (Eds). *The Road Since STRUCTURE*. Chicago: University of Chicago Press, 2001. p. 104.

sin embargo, como la *Ding an Sich* de Kant, es inefable, indescriptible e indiscutible. Ubicada por fuera del espacio y el tiempo, esta fuente kantiana de estabilidad es el todo desde el cual han sido fabricadas tanto las criaturas como sus nichos, tanto los mundos 'interno' como 'externo'<sup>6</sup>.

En este punto Kuhn otorga una descripción detallada de la naturaleza y la función de la 'fuente de estabilidad' subyacente de la que él afirma que nada se puede describir. Tal vez estemos inclinados a tratar esta infelicidad como una paradoja inevitable que brota cuando se debe hablar de lo inefable; no obstante, es difícil ver por qué tal incoherencia fundamental no debería tomarse como un quebrantamiento fatal de la posición.

## 1.2 El empirismo constructivo de van Fraassen

Voy a examinar ahora la posición empirista constructiva propuesta por van Fraassen en *La imagen científica*<sup>7</sup>. Al igual que Kuhn, van Fraassen afirma que hay límites en nuestro acceso a la realidad. Según van Fraassen, estos límites coinciden con los alcances de la experiencia sensorial humana.

Para el empirismo constructivo, el objetivo de la ciencia es llegar a teorías que sean empíricamente adecuadas, y los científicos aceptan las teorías como empíricamente adecuadas. Una teoría es empíricamente adecuada si todas sus consecuencias observacionales son verdaderas. Con frecuencia, las teorías aseveran que pretenden referirse a entidades inobservables tales como átomos y electrones; sin embargo, van Fraassen afirma que la actitud apropiada hacia tales pretensiones es una postura agnóstica que suspende la creencia con respecto a las afirmaciones sobre los estados de cosas inobservables. La experiencia sensorial directa es incapaz de determinar si las afirmaciones de una naturaleza no observacional son verdaderas, ya que tal experiencia sólo provee información acerca de fenómenos observados. Las afirmaciones acerca de estados de cosas inobservables pueden ser verdaderas por todo lo que sabemos; sin embargo, debemos suspender el juicio acerca de tales asuntos pues trascienden la verificación empírica.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Cfr. Van FRAASSEN, B. *The Scientific Image*. Oxford: Oxford University Press, 1980.

El empirismo constructivo es otro ejemplo de una respuesta negativa a la cuestión de la relación entre ciencia y realidad. Van Fraassen no niega que las teorías científicas puedan hacer afirmaciones verdaderas acerca de estados de cosas inobservables; no obstante, no estamos en posición de saber si tales afirmaciones son verdaderas. Van Fraassen niega que podamos tener conocimiento de aspectos del mundo que sean incapaces de verificación por la experiencia sensible humana. Por consiguiente, mientras la ciencia puede otorgar conocimiento de las dimensiones observables de la realidad, otorga sólo un acceso limitado a la realidad; no puede proveer conocimiento de aspectos inobservables de la realidad.

Como en el caso de Kuhn, esta posición es profundamente problemática. Por un lado, van Fraassen es incapaz de dar una explicación uniforme del uso de los instrumentos en ciencia. Él debe imponer una marcada distinción entre ver a través de un telescopio y ver a través de un microscopio; en tanto uno puede verificar lo que ve a través del telescopio por medio de la inspección directa de los objetos vistos a través del telescopio, tales objetos son observables. Sin embargo, los objetos vistos a través del microscopio son demasiado pequeños para verlos con el ojo desnudo, por consiguiente, son inobservables. Dado el significado epistémico que van Fraassen concede a la observación, el telescopio puede servir como una fuente de información acerca de las entidades observadas a través del telescopio, pero el microscopio no. Pese a esto, el mero hecho de que algunos objetos sean observables por nosotros, y otros no, no es razón para suponer que los principios que gobiernan los dispositivos ópticos en el macro-nivel, cesen de operar cuando se aplican en el micro-nivel<sup>8</sup>.

Un segundo problema se deriva del empirismo estricto de van Fraassen. Van Fraassen asume que nuestra capacidad de adquirir conocimiento empírico no excede nuestras capacidades sensoriales. La experiencia es nuestra única fuente de información, sólo nos provee información acerca de estados de cosas actuales que seamos capaces de observar por medio de nuestro innato aparato sensible. Los límites de la experiencia son límites contingentes que sólo pueden ser descubiertos empíricamente, pero son límites significativos en nuestra capacidad de adquirir conocimiento acerca del mundo.

---

<sup>8</sup> Esta afirmación es análoga a la hecha por Kitcher con relación a la extensión que hizo Galileo del telescopio al ámbito celestial (Cfr. KITCHER, P. *Real Realism: The Galilean Strategy*. *En*: *The Philosophical Review*, 2001. vol. 110, p. 173-174). Para la extensión de la estrategia de Galileo hecha por Kitcher al caso del microscopio, Cfr. MAGNUS, P. D. *Success, Truth and the Galilean Strategy*. *En*: *British Journal for the Philosophy of Science*, 2003. vol. 54, p. 468-470.

Sin duda, van Fraassen tiene razón en cuanto a que hay límites sobre lo que podemos identificar usando percepción sensible no asistida. Pero imponer tal restricción empirista estricta sobre el alcance de nuestro conocimiento es minimizar radicalmente los poderes de la razón humana<sup>9</sup>. Puede ser que no tengamos ninguna otra fuente de información sobre el mundo más que la evidencia disponible a nuestros sentidos, pero tal información puede ser empleada como la base para la ciencia teórica. Los científicos desarrollan teorías acerca de la naturaleza de las entidades inobservables cuya conducta da origen a fenómenos observados, además hacen pruebas de las consecuencias predictivas de tales teorías, las cuales o confirman o refutan las teorías. Las teorías pueden predecir exitosamente un rango de fenómenos previamente inobservados. Ahora bien, la ocurrencia de tales fenómenos se haría difícil de explicar si las teorías no fueran, al menos, aproximadamente verdaderas. El razonamiento acerca de tales asuntos inobservables es, sin duda, un ejercicio falible; sus resultados son menos ciertos que la información directamente disponible sobre las bases de la percepción sensible inmediata, aunque esa es también falible. A pesar de todo, no hay necesidad de postular algún tipo de acceso cognitivo directo a los estados de cosas inobservables para reconocer que nuestra capacidad para razonar nos lleva más allá de los límites de lo meramente observable.

### 1.3 Realismo científico

Las dos posiciones que he acabado de considerar son posiciones escépticas, ya sea con respecto al mundo-en-sí o con respecto a los aspectos inobservables de la realidad. En contraste, deseo defender que somos capaces de obtener conocimiento de una realidad independiente. Tal conocimiento no está restringido ni al mundo fenomenal constituido por conceptos e inputs sensoriales, ni a aspectos de la realidad que pueden observarse por medio de experiencia sensorial no asistida.

La posición anti-escéptica que defiendo es la posición del realismo científico. Para el realista científico, el objetivo de la ciencia es llegar a la verdad acerca del mundo. El progreso científico consiste en el progreso hacia la verdad. El mundo que habitamos, y que la ciencia investiga, es una realidad objetiva que existe independientemente de la actividad

<sup>9</sup> Esto recuerda una afirmación hecha por Alspecter-Kelly quien menciona “un retorno incómodo al racionalismo” en la búsqueda realista de “una herramienta inferencial” que permita un “salto por encima de la valla en un territorio inobservable” (ALSPECTOR KELLY, M. Seeing the Unobservable: Van Fraassen and the Limits of Experience. *En: Synthese*, 2004. vol. 140, p. 333.

cognitiva humana. Interactuamos con este mundo por medio de nuestras acciones, que están basadas en nuestros estados mentales. Sin embargo, nosotros no creamos este mundo, ni es dependiente en modo alguno de nuestras creencias, conceptos, experiencia o lenguaje.

El resultado de la investigación científica exitosa es el conocimiento. Los científicos descubren hechos acerca de entidades inobservables cuya conducta es responsable de la conducta de las entidades observables. Ellos proponen teorías que se refieren a entidades inobservables con el ánimo de explicar los fenómenos observados. La evidencia empírica provee razones para creer que las teorías que se refieren a entidades inobservables son verdaderas. El conocimiento científico no está restringido a un ámbito observable o fenomenal, se extiende a la naturaleza subyacente de la realidad al identificar las causas inobservables de los fenómenos observados.

Como la ciencia progresa, las teorías se aproximan a la verdad al dar descripciones cada vez más precisas de las entidades identificadas por los científicos anteriores. Las teorías precedentes nos dicen una cierta cantidad de verdades acerca de las entidades que han sido identificadas. Las teorías posteriores incrementan la verdad conocida sobre las entidades a las que se referían las teorías previas. La verdad es una relación de correspondencia entre un enunciado y la realidad. Una afirmación es verdadera siempre y cuando lo que la afirmación establece que es el caso, es de hecho el caso. El que una afirmación acerca del mundo sea verdadera, es una cuestión objetiva que depende de cómo las cosas se sitúan en el mundo independiente de la mente, más que sobre lo que los científicos crean que es el caso.

Para respaldar el realismo científico debemos combinar un número de consideraciones. En primer lugar, la reflexión sobre el lugar de los humanos en el mundo natural revela que la abrumadora preponderancia de objetos encontrados en nuestro ambiente inmediato –por no decir nada del resto del universo– existe independientemente del pensamiento y la experiencia humana. En segundo lugar, el realismo acerca de las entidades inobservables es una extensión natural del realismo acerca del sentido común. En tercer lugar, el realismo otorga la mejor explicación del éxito de la ciencia, en tanto el éxito empírico de las teorías es mejor explicado por medio de la verdad o la verdad aproximada de tales teorías. En cuarto lugar, como una derivación del así llamado “argumento del éxito”, el éxito de los métodos de la ciencia en producir teorías exitosas

es mejor explicado por la confiabilidad de los métodos de la ciencia al alcanzar la verdad sobre el mundo. En conjunto, estas consideraciones constituyen un poderoso argumento a favor del realismo científico, aunque cierto, se quedan cortas en cuanto a la certeza apodíctica.

La posición realista que he caracterizado presenta una respuesta positiva a la cuestión de la ciencia y la realidad. De acuerdo con el realismo científico, la ciencia nos ofrece conocimiento de un mundo que existe independientemente. Como la ciencia progresa, se incrementa la cantidad de verdad que se conoce sobre el mundo que habitamos. Sin embargo, mientras que el realismo nos da una respuesta positiva a nuestra pregunta abierta, queda aún un puente por cruzar: la ciencia nos da conocimiento de un mundo independiente, pero ¿cuál es ese mundo?, ¿cuál es la relación entre la ciencia y el mundo de nuestra experiencia ordinaria, cotidiana?

#### 1.4 Las dos mesas de Eddington

A lo largo de la historia de la ciencia, las nuevas teorías científicas, desde la astronomía heliocéntrica hasta las teorías de la evolución y la deriva continental, han llevado a la eliminación de creencias profundamente asumidas acerca de nosotros mismos y del mundo que nos rodea. Esto hace que algunos supongan que hay un conflicto profundo entre la ciencia y el sentido común.

Arthur Eddington comenzó sus *Lecturas Gifford* en los siguientes términos:

Me he dado a la tarea de escribir estas lecturas y he preparado mis sillas y mis dos mesas. ¡Dos mesas! (...) Una de ellas me ha sido familiar desde mis años infantiles. Es un objeto cotidiano de ese ambiente que he llamado el mundo (...) Tiene extensión; es comparativamente permanente; es coloreada; sobre todo, es sustancial (...) La mesa No. 2 es mi mesa científica (...) Mi mesa científica es en su mayoría vacío. Escasamente dispersos en ese vacío hay numerosas cargas eléctricas corriendo a gran velocidad (...) No hay nada sustancial acerca de mi segunda mesa. Es, casi totalmente, espacio vacío (...) mi segunda mesa científica es la única que está allí -indiferentemente de lo que "allí" pueda ser<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> EDDINGTON, Sir A.S. *The Nature of the Physical World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1933. p. xi-xiv.

Nótense las palabras de Eddington: la “mesa científica es la única que está allí”. Esto sugiere que la mesa sólida, “substancial” del sentido común, no existe. Sólo la “mesa científica” insubstancial, en su mayoría vacío, es real. Así, el ejemplo de la mesa de Eddington parece ser un caso en el cual la ciencia rechaza el sentido común. La mesa de la ciencia es real, la mesa del sentido común es una ilusión.

Allí puede haber un conflicto entre la *descripción* de la mesa hecha desde la ciencia y el desde el sentido común, sin embargo, el contraste que hace Eddington entre las dos mesas es engañosa. Hay sólo una mesa, la única que se nos revela en la experiencia del sentido común. Puede ser que la naturaleza de la mesa sea explicada por la ciencia y en efecto, la explicación científica de la solidez de la mesa puede desplazar la explicación dada por el sentido común. No obstante, la “mesa científica” de Eddington es la misma mesa que la presentada por el sentido común.

En lo que queda de este artículo, le echaré flores al sentido común. Como Quine, veo la ciencia en continuidad con el sentido común; va más allá del sentido común, pero no lo descarta. Más que eliminar el sentido común, la ciencia lo explicita. El sentido común nos da un suelo en el mundo, es el fundamento sobre el que el realismo científico descansa. Como veremos, provee protección, incluso, contra el escepticismo anti-realista de Kuhn y van Fraassen.

## 2. SENTIDO COMÚN

Antes de intentar decir lo que involucra el sentido común, permítanme decir algo acerca de lo que no es. El sentido común no es lo mismo que habilidad práctica. Los comerciantes, los atletas y los técnicos tienen diferentes habilidades prácticas. El sentido común es algo básico que puede ser compartido por aquellos que poseen diferentes habilidades prácticas y, ciertamente, por quienes carecen de ellas. El sentido común tampoco es algo así como una creencia profundamente asumida. Algunas creencias del sentido común pueden ser profundamente asumidas, pero hay muchas creencias profundamente asumidas que desafían el sentido común. A través de la historia, las personas han estado profundamente comprometidas con una gran variedad de creencias que desafían al sentido común. De modo que el sentido común no puede ser lo mismo que una creencia profundamente asumida.

No es posible establecer una línea precisa entre el sentido común, la habilidad práctica y la creencia profundamente asumida, pero el sentido común es más básico que todo eso. La idea de sentido común opera con dos significados distintos de la palabra 'sentido'. Podemos usar la palabra 'sentido' para hablar de las variadas modalidades de la percepción sensible, tales como el ver, escuchar u oler. Pero, igualmente, podemos usarla para significar un juicio práctico acertado, como cuando se dice "tener un buen sentido". El sentido común está tipificado por nuestra conciencia ordinaria, irreflexiva del mundo que nos rodea, y por el modo rutinario en el que tratamos con los objetos en nuestra vecindad inmediata. La observación, y el conocimiento derivado de la observación, juegan un papel central en el sentido común. Pero el sentido común va más allá de la mera observación. Es de sentido común creer que los objetos ordinarios no desaparecen mientras estamos dormidos y que reaparecen justo antes de que despertemos, aunque esto es algo que no podamos observar.

El realismo acerca del mundo ordinario, cotidiano, es parte y parcela del sentido común. El mundo del sentido común es un mundo de objetos materiales de todas las formas y tamaños, con una multitud de propiedades. Adquirimos conocimiento más o menos inmediato de tales cosas a través de nuestra experiencia sensible de aquellos objetos. Los objetos materiales que encontramos en la experiencia cotidiana son cosas que existen de manera independiente, con los que interactuamos causalmente por medio del movimiento y la acción corporal. Pero aunque interactuemos con tales objetos, ellos están más allá del control de nuestras mentes. Los pensamientos solos no pueden producir cambio en el mundo de los objetos. El mundo del sentido común también es un mundo en el que la percepción errónea y la ilusión tienen su lugar en el curso ordinario de eventos, sin dar lugar al escepticismo. Un fuerte sentido de realidad nos da un grado razonable de certeza práctica de que las cosas son, por lo general, como se nos aparecen.

El sentido común genera un cuerpo de creencias acerca de los objetos en nuestro ambiente, de la naturaleza de nuestras interacciones con estos objetos, y de los medios por los que podemos adquirir conocimiento de tales cosas. En su conjunto, podemos asumir que este cuerpo de creencias es verdadero. Esto no se debe a que las creencias del sentido común tengan garantizada de cualquier modo su verdad. Como todas las creencias, ellas son falibles, sin embargo, tienen una fuerte presunción *prima facie* a su favor. El sentido común tiene una pretensión a priori sobre

nuestra creencia. Las creencias basadas en el sentido común ocupan un lugar central en nuestro sistema de creencias. Como tales, ellas sólo serán rechazadas después de que las creencias menos esenciales hayan sido consideradas para su rechazo. Dado su estatus privilegiado, cualquier reto al sentido común se hace con sospecha. Cualquiera de esos retos enfrenta una batalla cuesta arriba, pues sabemos de antemano que probablemente está equivocado.

### 3. CIENCIA Y SENTIDO COMÚN

Lo que he dicho acerca del estatus especial de las creencias del sentido común puede ser tomado como algo a-científico. A lo largo de la historia de la ciencia, el avance de la ciencia se ha hecho mediante la eliminación de las creencias del sentido común en favor de las teorías científicas que muestran que el sentido común está equivocado. Ubicar el sentido común en una posición protegida es crear obstáculos al tipo de investigación crítica sistemática que ha permitido a la ciencia progresar hasta el primer lugar. Personalmente considero que esta objeción descansa en dos presupuestos erróneos. En lo que sigue, identificaré estos presupuestos erróneos. Posteriormente consideraré dos objeciones más que pueden alzarse contra el estatus especial que adscribo al sentido común.

#### 3.1 El sentido común no es acientífico: dos presupuestos erróneos

3.1.1 *¿El sentido común requiere protección?* El primer presupuesto se relaciona con la idea de que el sentido común requiere protección del escrutinio crítico característico de la ciencia. Mi afirmación que el sentido común tiene un estatus privilegiado no implica que las creencias del sentido común tengan que ser protegidas del escrutinio crítico. Al contrario, ellas están sujetas al escrutinio crítico constante. Las creencias del sentido común son sometidas a pruebas críticas y sobreviven a tales pruebas en numerosas ocasiones cada día. Nuestras interacciones prácticas con el mundo reivindican una visión de sentido común del mundo cotidiano de nuestras vidas. La cuestión no es que el sentido común requiera protección del escrutinio crítico, al contrario, las creencias del sentido común están entre las creencias más altamente confirmadas en nuestro sistema de creencias, precisamente porque están sujetas a escrutinio crítico sobre unas bases regulares<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Cfr. DEVITT, M. A. *Naturalistic Defense of Realism*. En: MARSONET, M. (Ed). *The Problem of Realism*. Aldershot: Ashgate, 2002. p. 22.

Puede incluso especularse que el estatus privilegiado del sentido común tiene unas bases evolutivas<sup>12</sup>. Las creencias del sentido común sobreviven debido a que tienen un valor de supervivencia. Nuestras especies no podrían haber sobrevivido si la mayoría de las creencias del sentido común sobre las que basamos nuestra interacción cotidiana con el mundo fueran falsas. Las creencias falsas generalmente no originan acciones exitosas, usualmente conducen al fracaso. Los riesgos para la supervivencia se incrementan cuando la acción está basada en una creencia falsa. El sentido común promueve la supervivencia y es el resultado de un proceso de selección natural. Esta afirmación refleja un enfoque naturalista a la epistemología, pero es un asunto especulativo, así que daré un poco más de peso a estas afirmaciones.

3.1.2 *¿La tierra se mueve?* El segundo error se relaciona con el supuesto conflicto entre ciencia y sentido común. Tal error descansa en el presupuesto que para que la ciencia progrese, el sentido común debe ser superado y eliminado. Pero no es claro que esto sea lo que ocurra frecuentemente en la ciencia. La investigación científica conduce a nuevas intuiciones sobre la naturaleza del fenómeno conocido por el sentido común. En vez de eliminar el sentido común, la ciencia ilumina el fenómeno del sentido común.

Permítanme ilustrar mi afirmación con un ejemplo tomado de la historia de la astronomía: la idea geocéntrica de que la Tierra ocupa una posición fija en el centro del Cosmos y que los cuerpos celestes giran alrededor de la Tierra, recibe apoyo de la experiencia cotidiana. A nosotros nos parece que el Sol sale cada mañana y cruza el cielo cada día, ocultándose en la tarde. En la noche, las estrellas, los planetas y la luna se hacen visibles, y se mueven cruzando el cielo del mismo modo que el Sol atraviesa el cielo todos los días. Sin embargo, la astronomía heliocéntrica nos enseña que estas apariencias están equivocadas. El movimiento aparente del Sol y otros cuerpos celestes es debido a la rotación de la Tierra sobre su propio eje, combinado con el movimiento del Sol y otros cuerpos. No es el sol el que sale y se oculta. El Sol entra al campo visual cuando la tierra rota, así la rotación de la Tierra hace que el Sol sea visto cada día.

<sup>12</sup> Esta afirmación es hecha por Campbell con relación a la experiencia sensible: “el valor de supervivencia de la consistencia perceptual es tan asombroso que las primeras criaturas que lo lograran heredarían su lugar” (CAMPBELL, K. *Philosophy and Common Sense*. En: *Philosophy*, 1988. vol. 63, p. 171). Una postura similar la hizo famosa Quine con relación a la inducción: “las criaturas inveteradamente erróneas en sus inducciones tienen una tendencia patética pero admirable a morir antes de reproducir su clase” (QUINE, W.V.O. *Natural Kinds*. En: *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, 1969. p. 126). La apelación a las consideraciones evolutivas en este último contexto han sido discutidas por STICH, S. *The Fragmentation of Reason*. Cambridge: MIT Press, 1990. Capítulo 3.

La astronomía geocéntrica está basada en una experiencia del sentido común. Debido a que la astronomía geocéntrica fue rechazada a favor de la astronomía heliocéntrica, podría pensarse que el heliocentrismo implica la superación del sentido común. El heliocentrismo muestra que el sentido común es falso, lo que nos lleva a rechazar el sentido común. Pero no es claro que esto sea lo que ocurra. Nuestra experiencia del sentido común permanece exactamente como antes: el Sol parece salir, atravesar el cielo y ocultarse cada día, y los objetos en el cielo nocturno parecen comportarse de similar manera. Las apariencias no cambian como tampoco la experiencia del sentido común.

Lo que cambia es lo que creemos que ocurre. Nuestra comprensión de lo que sucede se altera. El heliocentrismo explica por qué la experiencia del sentido común es del modo que es mas no que la experiencia del sentido común sea falsa. Explica por qué tenemos la experiencia de los cuerpos celestes moviéndose a través del cielo. Al menos en este caso, la ciencia no erradica el sentido común, sino que nos enseña cómo entender la experiencia del sentido común. Por consiguiente, el supuesto que la ciencia elimina el sentido común, en vez de dar una explicación de tal experiencia, puede rechazarse como erróneo.

En efecto, un sólo caso que muestre cómo la ciencia conserva el sentido común no demuestra que siempre lo conserve, sin embargo, no hay razón para suponer que el caso presentado sea un caso excepcional. La conformidad con la evidencia empírica es un requisito estándar para la aceptación de una teoría en ciencia. En tanto es primeramente observacional, la evidencia empírica frecuentemente forma parte de o está, al menos, disponible al sentido común. En la medida en que esto es así, la conformidad de la teoría con la evidencia asegura que la ciencia preserva el sentido común.

### **3.2 La metafísica de la edad de piedra: dos objeciones al primado del sentido común**

Hemos visto por qué el estatus especial otorgado aquí al sentido común no es a-científico. El sentido común no necesita ser dogmáticamente protegido del escrutinio crítico, así como tampoco es superado con el avance de la ciencia. Pero todavía podría pensarse que apelar al sentido común sigue siendo problemático. Consideraré ahora un par de objeciones a la primacía del sentido común: la primera cuestiona la primacía *epistémica* del sentido común, la segunda, su primacía *ontológica*.

En ocasiones se dice que el sentido común es una teoría falsa transmitida a nosotros por nuestros antepasados. Es la “metafísica de la edad de piedra”. Por tanto, el sentido común se rechaza como una teoría pasada de moda, en vez de dársele un estatus epistémico privilegiado. Como he dicho anteriormente, las creencias del sentido común son creencias falibles sin garantía de verdad, sin embargo, mientras esto sea así, no puede aceptarse la asimilación del sentido común a una teoría pasada de moda, ya que es necesario distinguir el sentido común de la creencia profundamente asumida. Las creencias con las que los miembros de una sociedad o época histórica están profundamente comprometidos pueden rechazarse en cualquier sociedad o época. Pero el sentido común opera en un nivel más básico que tales compromisos transitorios. El sentido común tomado en su compromiso práctico y usual con el mundo cotidiano es la propiedad natural de la humanidad, y bien puede compartirse con algunas especies de animales no-humanos. No es algo que pueda enmarcarse dentro o fuera de una moda social o histórica, sino una pre-condición para la interacción práctica exitosa con el mundo.

Pero mientras podemos defender las credenciales epistémicas del sentido común del modo como lo hemos hecho, la ontología del sentido común también está abierta a la refutación. El mundo del realista del sentido común es el mundo de los objetos ordinarios de tamaño medio con los que interactuamos causalmente, en la medida en que avanzamos en nuestra vida diaria, sin embargo, se puede aducir que no existe tal mundo, que no hay tales objetos, que todo lo que existe son entidades elementales de un micro-nivel descubiertas por la ciencia física moderna. No hay rocas ni montañas, no hay mesas ni sillas, sólo hay “átomos y vacío”.

Cuando se piensa de este modo, se fracasa al momento de apreciar la naturaleza de la composición física. Los objetos materiales ordinarios están compuestos por componentes mucho más básicos, tales como moléculas, átomos y partículas elementales. Creer que los objetos ordinarios no existen porque están compuestos de entidades microscópicas es asumir que una cosa que está hecha de otras cosas no es real. Pero el que una cosa esté hecha de otras no significa que no sea real. Un computador ensamblado a partir de sus componentes todavía es un computador. Sin ensamblar, los componentes del computador no constituyen un computador, esto sólo ocurre cuando se juntan para formar una unidad. El computador sólo existe una vez que sus partes constituyentes estén ensambladas de un modo particular. Los objetos

ordinarios del sentido común existen a pesar de estar compuestos de miríadas de partículas demasiado pequeñas como para ser vistas.

#### 4. EL SENTIDO COMÚN VERSUS EL ESCEPTICISMO CIENTÍFICO

A la luz de lo precedente, propongo que el sentido común sea tratado como una base tanto epistémica como ontológica para el realismo científico. En efecto, como indicaré a continuación, el sentido común provee una plataforma sobre la cual confrontar visiones anti-realistas tales como las consideradas al inicio de este artículo. Para ello, tenemos que volver a los mundos cambiantes de Kuhn y al empirismo constructivo de van Fraassen: ambas posiciones son escépticas con respecto al conocimiento de una realidad que trasciende la experiencia; ambas posiciones chocan con el sentido común.

En la interpretación kantiana, Kuhn plantea que en la transición entre paradigmas el mundo-en-sí permanece el mismo, pero los mundos fenomenales de los científicos sufren transformación, sin embargo, desde el punto de vista del realista del sentido común, esto es falso. Las creencias, los conceptos y las teorías que los científicos aplican al mundo pueden estar profundamente afectadas por la revolución científica, pero los científicos habitan el mismo mundo antes y después de una revolución. Hay un mundo, el mundo del sentido común. Este mundo no sufre transformación radical con un cambio de paradigma. Los seguidores de paradigmas alternativos no ocupan mundos distintos; los científicos mantienen acceso perceptual común a los dominios compartidos de objetos antes y después de una revolución; las acciones prácticas las realizan en contacto físico directo con un mundo compartido de objetos que existen de forma independiente<sup>13</sup>.

En cuanto al empirismo constructivo, van Fraassen mismo es un realista del sentido común que asume que la observación otorga acceso a una realidad independiente. Sin embargo, él plantea que el conocimiento está restringido al nivel observacional, así que no podemos tener ningún conocimiento de lo que no pueda ser observado por la percepción sensible no asistida. Pero van Fraassen subestima el poder del sentido común. Objetos diminutos, tan pequeños que casi ni se pueden ver, son

<sup>13</sup> Con relación a la estabilidad del sentido común y su papel en el cambio teórico, ver CAMPBELL, K. Op. cit., p. 173.

parte familiar de la experiencia cotidiana. De igual modo, la naturaleza compuesta de los objetos ordinarios también es parte familiar de nuestra experiencia. Así pues, la idea de partes que componen los objetos, tan pequeñas como para ser vistas, es una idea disponible al sentido común.

El pensamiento sistemático acerca de las entidades inobservables de las que están compuestos los objetos materiales ordinarios, requiere una extensión del sentido común, requiere que desarrollemos y evaluemos hipótesis acerca de entidades inobservables cuya conducta cause los fenómenos observados. El razonamiento empleado involucra normas epistémicas que están incluidas en la metodología de la ciencia, tales como criterios de evaluación de teorías y adecuación explicativa, así como también principios de inferencia ampliativa y diseño experimental. Pero el razonamiento y las normas que lo gobiernan no son más que un refinamiento sistemático de los modelos de inferencia empleados por el sentido común. Así que lejos de coincidir con los límites de la percepción sensorial, el sentido común admite un refinamiento sistemático que nos permite ampliar el conocimiento más allá del rango de lo que es inmediatamente accesible a nuestros sentidos.

## CONCLUSIÓN

Para concluir, la posición que he descrito puede servir como base para una visión realista de la ciencia. La ciencia descubre la verdad acerca del mundo que existe independientemente, en el cual nos encontramos nosotros mismos. Comienza desde el sentido común, el cual incorpora una visión realista de los objetos de la experiencia cotidiana. En ocasiones, entra en conflicto con el sentido común, sin embargo, la ciencia no conduce a la eliminación del sentido común, antes bien, explica por qué los objetos del sentido común aparecen del modo que lo hacen; explica por qué en algunos casos es errónea la apariencia de las cosas que da el sentido común. Pero el realismo del sentido común permanece como la base para nuestra constante interacción con el mundo. Si se tiene en cuenta el sentido común, el realismo científico es la posición más natural a la hora de adoptar una interpretación de la investigación científica en el mundo que nos rodea.

## REFERENCIAS

- ALSPECTOR KELLY, M. (2004). Seeing the Unobservable: Van Fraassen and the Limits of Experience. En: *Synthese*. vol. 140, p. 331-353.
- CAMPBELL, K. (1988). Philosophy and Common Sense. En: *Philosophy*. vol. 63, p. 161-174.
- DEVITT, M. (2002). A Naturalistic Defence of Realism. En: MARSONET, M. (Ed). *The Problem of Realism*. Aldershot: Ashgate.
- EDDINGTON, Sir A.S. (1933). *The Nature of the Physical World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOYNINGEN HUENE, P. (1993). *Reconstructing Scientific Revolutions: Thomas Kuhn's Philosophy of Science*. Chicago: University of Chicago Press.
- KITCHER, P. (2001). Real Realism: The Galilean Strategy. En: *The Philosophical Review*. vol. 110, p. 151-197.
- KUHN, T. S. (1996). *The Structure of Scientific Revolutions*. 3a. ed. Chicago: University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. (2001). The Road Since Structure. En: CONANT, J. y HAUGELAND, J. (Eds). *The Road Since STRUCTURE*. Chicago: University of Chicago Press.
- MAGNUS, P. D. (2003). Success, Truth and the Galilean Strategy. En: *British Journal for the Philosophy of Science*. vol. 54, p. 465-474.
- QUINE, W.V.O. (1969). *Natural Kinds*. En: *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press.
- STICH, S. (1990). *The Fragmentation of Reason*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Van FRAASSEN, B. (1980). *The Scientific Image*. Oxford: Oxford University Press.

# QUINE Y EL PRAGMATISMO CLÁSICO

*QUINE AND THE PRAGMATISM CLASSIC*

ANDRÉS PÁEZ

Universidad de los Andes, Colombia. apaez@uniandes.edu.co

RECIBIDO EL 14 DE MAYO DE 2010 Y APROBADO EL 7 DE JUNIO DE 2010

## RESUMEN      ABSTRACT

A menudo se asocia a Quine con los filósofos pragmatistas o al menos se le atribuye una posición consonante con el pragmatismo. En el presente ensayo examino la relación entre la obra de Quine y la de los pragmatistas clásicos: Peirce, James y Dewey. El recorrido por los escritos de Quine mostrará varias similitudes con la doctrina de los límites de la experiencia propuesta por James, y al mismo tiempo diferencias significativas con el naturalismo de Dewey y el pragmatismo de Peirce. El balance de este recorrido es que aunque existen algunos elementos en común entre los pragmatistas clásicos y Quine, es imposible afirmar que haya existido un interés de parte de Quine de asumir como propias las tesis pragmatistas para desarrollarlas en direcciones novedosas.

Quine has often been associated with the Pragmatists or at the very least his work has been found to be consonant with Pragmatism. In this essay I examine the relation between Quine's work and that of the classical pragmatists: Peirce, James, and Dewey. My study of Quine's writings will reveal several similarities with James' doctrine of the limits of experience, and at the same time it will bring to light significant differences with Dewey's naturalism and Peirce's Pragmatism. On balance, although there are some elements in common between the classical Pragmatists and Quine, it is not possible to assert that there ever was any interest on Quine's part to adopt the theses of the Pragmatists in order to develop them in novel directions.

## PALABRAS CLAVE      KEY WORDS

Quine, Pragmatismo, Carnap, Naturalismo.

Quine, Pragmatism, Carnap, Naturalism.

## 1. INTRODUCCIÓN

*"I don't object to being classified as a pragmatist.  
I'm not sure what it means.  
What is clear to me is that I'm an empiricist"*<sup>1</sup>

No es difícil encontrar textos en los que se catalogue a Quine como un filósofo pragmatista o neopragmatista, pero las razones de tal imputación frecuentemente son el resultado de una interpretación apresurada de la obra de Quine, de una interpretación equivocada de los filósofos pragmatistas, o de las dos cosas a la vez. Filósofos neopragmatistas como Richard Rorty, Hilary Putnam, y Susan Haack han interpretado la obra de Quine de maneras tan diversas que es difícil creer que estén hablando del mismo filósofo. Haack<sup>2</sup>, por ejemplo, arguye que existe una línea de pensamiento que une el pragmatismo realista y objetivo de Peirce con la obra de Quine y, por supuesto, con sus propios escritos. En el otro extremo, Rorty incluye a Quine dentro de la lista de sus héroes filosóficos, una lista que incluye a James, Dewey, Heidegger, Wittgenstein, Sellars, Kuhn y Davidson, entre otros. El mérito de Quine, según Rorty, es haber montado un ataque letal contra los principios del positivismo lógico, y contra Carnap en particular. Sin embargo, según Rorty, el ataque de Quine no llegó lo suficientemente lejos porque éste no logró liberarse del yugo cientifista propio de la filosofía analítica. Curiosamente, Putnam (1994) a su vez critica a Quine por haberle abierto las puertas al neopragmatismo irresponsable y relativista propugnado por Rorty. Según Putnam, el naturalismo de Quine y el relativismo de Rorty le sacan el cuerpo a la normatividad inevitable de nuestras prácticas epistémicas y semánticas.

En lugar de intentar sumergirme en la discusión neopragmatista contemporánea para juzgar las diferentes interpretaciones que hacen de la obra de Quine, mi propósito en este ensayo es tomar un camino que ha sido mucho menos recorrido, a saber, establecer la relación de Quine con los pragmatistas clásicos<sup>3</sup>. Mi propósito es mostrar que aunque hay

<sup>1</sup> TOMIDA, Y. Interview Between W. V. Quine and Yasuhiko Tomida. En: Willard Van Orman Quine home page by Douglas Quine. 1993. [Disponible en]: <http://www.wvquine.org/quine-tomida.html>

<sup>2</sup> HAACK, Susan. Pragmatism, Old and New. En: Contemporary Pragmatism, June, 2004. vol.1, no.1, p. 3-41

<sup>3</sup> La interpretación de Quine en el contexto del neopragmatismo contemporáneo es explorado en profundidad por KOSKINEN, H. J. y PIHLSTRÖM, S. Quine and Pragmatism. En: Transactions of the Charles S. Peirce Society, 2006. vol.42, no.6, p. 309-346.

elementos en común con los pragmatistas clásicos en la obra de Quine, especialmente en su obra temprana, éstos no son suficientes para afirmar que éste haya sido un continuador de esta tradición.

En lo que sigue me enfocaré en tres preguntas principales: En primer lugar, debemos determinar, desde el punto de vista histórico, si hubo alguna influencia pragmatista en el desarrollo intelectual de Quine. En segundo lugar, debemos averiguar por qué se cree que Quine es un pragmatista, ¿cuáles son los elementos en su obra que nos llevan a atribuirle tesis en común con Peirce, James o Dewey? Y en tercer lugar, debemos evaluar si estos elementos son apenas semejanzas de familia, para usar la frase de Wittgenstein, o si en conjunto constituyen un punto de vista que logre desarrollar en alguna dirección novedosa las tesis de los pragmatistas clásicos.

## 2. INFLUENCIAS PRAGMATISTAS

Las influencias pragmatistas en el desarrollo intelectual de Quine pueden ser descritas en pocas líneas. Ni en su formación universitaria ni en sus primeros años de vida profesional hay un estudio a fondo de la tradición pragmatista, como veremos a continuación.

El primer contacto de Quine con el pragmatismo es descrito en la corta autobiografía escrita para el volumen de la *Library of Living Philosophers* editado por Hahn & Schilpp. Quine nos informa que en su juventud leyó compulsivamente *El pragmatismo* de William James; sin embargo, dice, “lo creí todo y lo olvidé completamente”<sup>4</sup>.

Algunos años más tarde, durante su corta estadía en Harvard como estudiante doctoral (1930-1932), Quine fue alumno de C. I. Lewis, uno de los filósofos pertenecientes a la tradición pragmatista, y es posible que haya conocido a través suyo las tesis más importantes del pragmatismo clásico. Es necesario advertir, sin embargo, que para los años '30s el pragmatismo era visto como un movimiento en declive, pasado de moda. Para esa época Quine estaba mucho más interesado en el resurgimiento del empirismo en Europa que en un movimiento que representaba una época anterior a la profesionalización de la filosofía en los Estados Unidos.

<sup>4</sup> Todas las traducciones del inglés son mías. QUINE, W. V. *Autobiography of W. V. Quine*. En: HAHN, E. y SCHILPP, P. A. (Eds.). *The Philosophy of W. V. Quine*. 2a. ed. Perú: Open Court, 1998. p. 6.

Sin embargo, es innegable que Lewis dejó una huella en el pensamiento de Quine. Lewis, junto con Carnap, es el blanco de varios de sus primeros ataques al positivismo lógico. En “Dos dogmas del empirismo”<sup>5</sup>, por ejemplo, Lewis es presentado como uno de los defensores de la distinción entre juicios analíticos y sintéticos; y en “Referencia y modalidad”<sup>6</sup> es acusado de intentar explicar el concepto de necesidad utilizando el de analiticidad. Donald Davidson tiene una interpretación interesante acerca de la presencia de Lewis en los primeros escritos filosóficos de Quine:

Yo sí creo que C.I. Lewis tuvo una influencia tremenda sobre Quine, pero Quine nunca cayó en cuenta de ello. La explicación es que Quine no tenía una educación filosófica y cuando tomó el curso de Lewis sobre epistemología, asumió que eso era lo que todo el mundo sabía sobre epistemología. Quine no se dio cuenta de que había una diferencia entre Lewis y todos los demás. Muy pronto encontró que había algunas cosas en las que no estaba de acuerdo con Lewis, como la distinción analítico-sintético. Yo no creo que Quine lo describiría de esta manera. Como dije antes, no creo que haya caído en cuenta de nada de esto, pero uno puede encontrar gran parte de la epistemología de Quine en C. I. Lewis, restando la distinción analítico-sintético. La epistemología naturalizada ocupa un lugar central en los afectos de C. I. Lewis. Yo no creo que Quine sepa hasta qué punto realmente existe una secuencia que comienza con Kant, pasa por C. I. Lewis, y termina con Quine.<sup>7</sup>

El comentario de Davidson no es tan sorprendente como puede parecer a primera vista, Mucho autores<sup>8</sup> han señalado las coincidencias innegables entre la filosofía de Lewis y la de Carnap, y esta última ciertamente tuvo una gran influencia en el desarrollo del joven Quine. Más adelante volveré sobre la relación entre Lewis, Carnap y Quine en el contexto de “Dos dogmas del empirismo”.

<sup>5</sup> QUINE, W. V. Two Dogmas of Empiricism. En: From a Logical Point of View. Cambridge: Harvard University Press, 1953a. p. 46.

<sup>6</sup> QUINE, W. V. Reference and Modality. En: From a Logical Point of View. Cambridge: Harvard University Press, 1953b. p. 155.

<sup>7</sup> LEPORE, E. An Interview with Donald Davidson. En: DAVIDSON, D. Problems of Rationality. Oxford: Clarendon Press, 2004. p. 237.

<sup>8</sup> Véase, por ejemplo HAY, W. H. Lewis' Relation to Logical Empiricism. En: SCHILPP, P. A. (Ed.). The Philosophy of C.I. Lewis. Chicago: Open Court, 1968 y MORRIS, C. Pragmatism and Logical Empiricism. En: SCHILPP, P. A. (Ed.). The Philosophy of Rudolph Carnap. Chicago: Open Court, 1963.

En 1933, tras finalizar sus estudios doctorales, Quine comenzó a reseñar para la revista *Isis* los volúmenes 2, 3 y 4 de los *Collected Papers* de Peirce, que para la época estaban siendo editados en Harvard por Charles Hartshorn y Paul Weiss<sup>9</sup>. Como se sabe, los *Collected Papers* no fueron organizados cronológicamente, sino por temas. Los volúmenes en cuestión están dedicados exclusivamente a la lógica, las matemáticas y la probabilidad, por lo que no podemos esperar que su lectura le proporcionara a Quine noción alguna de las tesis pragmatistas. Sí lo llevaron, en cambio, a reconocer el aporte original de Peirce a la lógica. En “La lógica de Peirce”, uno de sus últimos artículos, Quine señala:

Sigue siendo instructivo trazar el surgimiento independiente y ligeramente posterior [al *Begriffsschrift* de Frege] de la cuantificación en la obra de Peirce. Frege no nos permite vislumbrar su génesis pues la cuantificación aparece completamente desarrollada en su primera publicación. Más aún, en un sentido importante es Peirce y no Frege el padre fundador, pues la influencia de Peirce fue continua a través del trabajo de Schroder, con salidas laterales a Peano y culminando en *Principia Mathematica*. Frege había sido una voz clamando en el desierto<sup>10</sup>.

La lógica, entendida en un sentido amplio que incluye a la teoría de conjuntos, ocupó el interés de Quine desde la época como estudiante de matemáticas y filosofía en Oberlin, hasta después de la Segunda Guerra Mundial. En particular, la mayor parte de su trabajo durante estos años estuvo dedicado a aclarar y simplificar los oscuros cimientos planteados por Russell y Whitehead en *Principia Mathematica*, y a modificar el sistema de *Principia* en diversas maneras.

Ninguno de los episodios aquí presentados nos permiten establecer claramente algún tipo de influencia pragmatista en la formación de Quine. A modo de contraste, podemos afirmar sin lugar a dudas que la influencia más clara en el pensamiento de Quine es la de Carnap, y la del positivismo lógico en general. En un tributo a Carnap que tuvo lugar tras su fallecimiento en 1970, Quine afirmó:

<sup>9</sup> Cfr. QUINE, W. V. Review of Peirce's *Collected Papers*, Volume 2. *En*: *Isis*, 1933. vol.19, p. 220-229; QUINE, W. V. Review of Peirce's *Collected Papers*, Volume 3. *En*: *Isis*, 1935a. vol. 22, p. 285-297; QUINE, W. V. Review of Peirce's *Collected Papers*, Volume 4. *En*: *Isis*, 1935b. vol. 22, p. 551-553.

<sup>10</sup> QUINE, W. V. *Peirce's Logic*. *En*: *Selected Logic Papers*. Enlarged edition. Cambridge: Harvard University Press, 1995. p. 259.

Carnap fue mi mayor maestro (...) Fui en gran medida su discípulo durante seis años. Durante los últimos años sus puntos de vista continuaron evolucionando, al igual que los míos, pero en direcciones divergentes. Pero incluso cuando estábamos en desacuerdo, él continuaba planteando los temas: mi línea de pensamiento fue determinada en gran medida por los problemas que en mi opinión eran planteados por su posición<sup>11</sup>.

Como afirma Hookway<sup>12</sup>, no es posible comprender el propósito y la fuerza de los argumentos críticos de Quine si no se tiene en cuenta que el blanco de sus críticas era el tipo de empirismo que se encuentra en la obra de Carnap. Y no es posible comprender sus argumentos positivos si no se aprecia que Quine continuó siendo fiel al espíritu del positivismo. Como veremos en la siguiente sección, este diálogo permanente con la obra de Carnap es el origen de muchos malentendidos sobre el supuesto pragmatismo de Quine.<sup>13</sup>

### 3. ¿POR QUÉ PENSAR QUE QUINE ES UN PRAGMATISTA?

La fuente principal para atribuir a Quine un vínculo con el pragmatismo parece ser el final de "Dos dogmas del empirismo". Examinemos el famoso pasaje donde Quine explora las consecuencias epistemológicas y ontológicas de la distinción analítico-sintético. Tras afirmar que las preguntas ontológicas están a la par con las preguntas de las ciencias naturales, Quine se pregunta acerca de la existencia de las clases:

El asunto de si hay clases parece más una pregunta acerca del esquema conceptual más conveniente; el asunto de si hay centauros o casas de ladrillo en Elm Street parece más una pregunta sobre los hechos. Pero he venido insistiendo en que esta diferencia es sólo una de grado, y que depende de nuestras inclinaciones vagamente pragmáticas a ajustar un hilo del tejido de la ciencia en vez de otro al acomodar alguna experiencia recalcitrante particular. En estas decisiones el conservadurismo cumple un papel, al igual que la simplicidad.

<sup>11</sup> QUINE, W. V. *Homage to Rudolph Carnap*. En: *Ways of Paradox*. Cambridge: Harvard University Press, 1976. p. 4.

<sup>12</sup> HOOKWAY, Christopher. *Quine: Language, Experience and Reality*. Stanford: Stanford University Press, 1988. p. 2.

<sup>13</sup> QUINE. *Review of Peirce's Collected Papers, Volume 4*. Op. cit., p. 46 (énfasis añadido).

Carnap, Lewis y otros adoptan una posición pragmática acerca de la pregunta sobre cómo escoger entre formas de lenguaje, marcos científicos. Pero su pragmatismo llega hasta el imaginado límite entre lo analítico y lo sintético. Al repudiar tal límite, *yo me comprometo con un pragmatismo más exhaustivo*<sup>14</sup>.

En este pasaje Quine está haciendo referencia a la famosa idea de Carnap, formulada en “Empirismo, semántica y ontología” (1950), según la cual toda pregunta ontológica puede ser entendida desde dos perspectivas diferentes. En el contexto de un marco lingüístico, es posible formular una pregunta acerca de la existencia de una entidad utilizando la lógica y las categorías de dicho lenguaje. Por ejemplo, en el contexto de un sistema matemático axiomatizado es posible formular la pregunta acerca de la existencia de una entidad matemática particular. La respuesta puede ser leída directamente de los axiomas o deducida de éstos. A este tipo de preguntas Carnap las denomina preguntas internas y las considera filosóficamente inocuas.

Pero si la pregunta se refiere a la totalidad del sistema de entidades que se presuponen en el marco lingüístico, si se refiere a la existencia de los números en general, por ejemplo, la pregunta, según Carnap, carece de sentido. Sólo tiene sentido preguntar acerca de lo que hay en un marco lingüístico puesto que es el marco el que contribuye el contenido cognitivo que nos permite formular la pregunta. “Ser real en el sentido científico significa ser un elemento del sistema; por lo tanto este concepto no puede ser aplicado con sentido al sistema mismo”<sup>15</sup>. Este tipo de preguntas, que Carnap denomina preguntas externas, sólo pueden ser respondidas pragmáticamente, a partir de consideraciones que involucran la utilidad de adoptar un marco lingüístico particular: “La aceptación no puede ser juzgada como verdadera o falsa porque no es una aserción. Sólo puede ser juzgada como más o menos conveniente, fructífera, apropiada para el fin para el cual el lenguaje estaba destinado”<sup>16</sup>.

La mención de C. I. Lewis en el famoso pasaje se explica de una manera similar. En sus libros *La mente y el orden del mundo*, de 1929, y *Un análisis*

<sup>14</sup> CARNAP, R. *Empiricism, Semantics, and Ontology*. En: *Meaning and Necessity*. 2nd enlarged edition. Chicago: The University of Chicago Press, 1950/56. p. 207.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>16</sup> LEWIS, C. I. *Mind and the World Order: Outline of a Theory of Knowledge*. New York: Charles Scribners, 1929. p. 268.

*del conocimiento y la valuación*, de 1946, Lewis desarrolla una concepción pragmática de las condiciones a priori que hacen posibles nuestros esquemas conceptuales, los cuales a su vez determinan el tipo de preguntas empíricas que se pueden formular y responder. Para Lewis, cuando se presenta un conflicto con la experiencia que da lugar a la adopción de un nuevo marco conceptual, “las categorías y conceptos no cambian literalmente; simplemente son rechazados y reemplazados por unos nuevos”<sup>17</sup>. Los conceptos y los objetos definidos a través de ellos poseen una estructura propia semejante a la de los marcos lingüísticos en la obra de Carnap. Lewis lo explica de la siguiente manera:

Todos los objetos son abstracciones de un tipo u otro. (...) En términos de esta abstracción cualquier interpretación de la experiencia que haya sido hecha correctamente permanecerá como verdadera. Cualquier contradicción entre la verdad antigua y la nueva es *solamente verbal* (...). La palabra antigua es retenida pero el concepto antiguo es desechado como un instrumento intelectual deficiente y reemplazado por uno mejor. Las categorías y los conceptos precisos son estructuras lógicas, ideas platónicas; sus implicaciones son eternas y la verdad empírica sobre cualquier cosa dada, expresada en términos de éstos, es igualmente eternamente inalterable<sup>18</sup>.

La diferencia más importante entre Lewis y Carnap reside en el énfasis de este último en el lenguaje y no en los conceptos. Se podría incluso decir que Carnap le da un giro lingüístico a las ideas de Lewis. Pero las ideas de fondo son semejantes y son el objeto de la crítica de Quine.

Ahora bien, la aparición del término pragmatismo en el famoso pasaje de “Dos dogmas” ha sido entendido por algunos como un abandono por parte de Quine del empirismo y sus dogmas, y una adopción del pragmatismo. Sin embargo, Quine mismo se ha encargado de disipar esa interpretación. En un artículo de 1991 titulado “Dos dogmas en retrospectiva”, Quine dice:

Este pasaje tuvo consecuencias inesperadas. Sospecho que es el responsable de que se me clasifique comúnmente como

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 268-269.

<sup>18</sup> QUINE, W. V. Two Dogmas in Retrospect. *En*: Canadian Journal of Philosophy, 1991. vol. 21, p. 272.

un pragmatista. No me opongo, excepto que no es claro para mí qué se requiere para calificar como pragmatista. Yo simplemente tomé la palabra de Carnap y se la devolví: en cualquier sentido en que el marco conceptual de la ciencia sea pragmático, también lo es el resto de la ciencia<sup>19</sup>.

Y en la entrevista citada en el epígrafe de este artículo, Quine añade: “Mi razón para usar la palabra “pragmatismo” ahí fue que ésta aparecía en el párrafo de Carnap al cual estaba respondiendo”<sup>20</sup>.

Si retornamos a la obra de Carnap para dilucidar el sentido del término “pragmatismo”, encontramos que él casi nunca utiliza la palabra, y que cuando lo hace es para referirse a la utilidad o conveniencia de una entidad teórica o de un concepto, y nunca a la tradición pragmatista. Si es cierto que Quine simplemente adopta el uso que hace Carnap de la palabra, es claro que “un pragmatismo más comprehensivo” simplemente significa un sometimiento de la totalidad de las creencias del sujeto al tribunal de la experiencia a la luz de nuestra capacidad predictiva y explicativa, y no un rechazo de la actitud empirista.

A mi modo de ver, las aclaraciones de Quine acerca del uso del término “pragmatismo” en “Dos dogmas” no disipan la sensación de que varios de los artículos contenidos en *Desde un punto de vista lógico* juegan con la posibilidad de soltar las amarras del empirismo en lugar de extender su alcance. En “Identidad, ostensión e hipóstasis” (1953c), por ejemplo, Quine afirma que no tiene sentido preguntarse si un esquema conceptual refleja correctamente la realidad:

Nuestro estándar para evaluar cambios básicos en nuestro esquema conceptual debe ser, no un estándar realista de correspondencia con la realidad. Los conceptos son lenguaje, y el propósito de los conceptos y el lenguaje es la eficiencia en la comunicación y la predicción. Tal es el deber último del lenguaje, la ciencia y la filosofía, y es en relación con ese deber que un esquema conceptual debe ser finalmente evaluado<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Cfr. TOMIDA. Op. cit., p. 272.

<sup>20</sup> QUINE, W. V. Identity, Ostension, and Hypostasis. *En*: From a Logical Point of View. Cambridge: Harvard University Press, 1953c. p. 79.

<sup>21</sup> QUINE, W. V. Two Dogmas of Empiricism. Op. cit., p. 17.

El rechazo del realismo científico y de la posibilidad de un conocimiento objetivo acercan a Quine al pragmatismo de James, como veremos más adelante. No se trata sólo de privilegiar la utilidad de las entidades teóricas por encima de su papel como instrumentos de representación. En "Sobre lo que hay" (1953a) Quine va un paso más allá y parece defender la posibilidad de un pluralismo teórico. Refiriéndose a las diferencias entre un esquema conceptual fenomenalista y uno fisicalista, Quine se pregunta: "¿Cuál debe prevalecer? Cada uno tiene sus ventajas; cada uno tiene su propia simplicidad especial. Cada uno, quiero sugerir, merece ser desarrollada. Se puede decir, en efecto, que cada una puede ser considerada la más fundamental, aunque en sentidos diferentes; una es epistemológicamente fundamental y la otra lo es físicamente"<sup>22</sup>.

Este espíritu pluralista y relativista pronto desaparece de la obra de Quine, al igual que cualquier mención de la palabra "pragmatismo". En sus escritos más recientes, Quine incluso se caracteriza a sí mismo como un "realista robusto"<sup>23</sup>. Este cambio obedece en gran medida a la adopción del naturalismo y de un monismo metodológico en el cual no se vislumbran diferencias radicales entre los métodos de las ciencias y el de la filosofía. Así, en las primeras páginas de *Palabra y objeto* encontramos a Quine afirmando: "Yo propongo (...) considerar nuestra referencia a fenómenos físicos como un fenómeno físico, y nuestras imaginaciones científicas como actividades dentro del mundo que imaginamos"<sup>24</sup>. Y en "Las cosas y su lugar en las teorías" (1981) afirma que la única forma de reconciliar un realismo robusto con la escasa información proporcionada por nuestros receptores sensoriales es el naturalismo, esto es, "el reconocimiento de que es dentro de la ciencia misma, y no en alguna filosofía previa, que se debe identificar y describir a la realidad"<sup>25</sup>. Curiosamente, Quine concebía este paso hacia el naturalismo, y el rechazo del fundacionalismo, como un acercamiento al pragmatismo, según veremos en la siguiente sección.

<sup>22</sup> QUINE, W. V. *Things and Their Place in Theories*. En: *Theories and Things*. Cambridge: Harvard University Press, 1981. p. 21.

<sup>23</sup> QUINE, W. V. *Word and Object*. Cambridge: Harvard University Press, 1960. p. 5.

<sup>24</sup> Op. Cit., p. 21.

<sup>25</sup> BERGSTRÖM, L. y FØLLESDAL, D. Interview with Willard Van Orman Quine in November 1993. En: FØLLESDAL, D. (Ed.). *Philosophy of Quine, Volume 1: General, Reviews, and Analytic/Synthetic*. New York: Garland, 2001. p. 65-66.

#### 4. LA RELACIÓN CON LA TRADICIÓN PRAGMATISTA

El pragmatismo clásico no constituye una doctrina unificada de tesis y principios. No es posible hablar de la relación de Quine con el pragmatismo clásico en general sin caer en deformaciones y alteraciones de las posiciones individuales de los pragmatistas. Por esa razón voy a analizar la relación de Quine con Peirce, James y Dewey separadamente. El análisis será necesariamente incompleto y un tanto impresionista, pero nos dará elementos de juicio para determinar la cercanía o la distancia entre estos pensadores.

Quine tenía opiniones muy divergentes acerca de estos tres filósofos pragmatistas. El siguiente pasaje de una entrevista hecha en 1993 revela que en el panteón de héroes filosóficos de Quine, Dewey ocupaba un lugar privilegiado, mas no así Peirce y James:

En puntos esenciales hallo que estoy de acuerdo especialmente con Dewey, aunque no fui influenciado por Dewey. No conocía su obra muy bien en aquellos tiempos. Ciertamente tengo una opinión más favorable de Dewey que de los otros, así llamados, pragmatistas, especialmente de William James. Hay dos puntos en los que me alejo radicalmente de James: por un lado, su teoría pragmática de la verdad; y por otro, su "Voluntad de creer", la cual me parece que es una forma de proporcionar ayuda y confort a los que piensan con el deseo. En cuanto a Charles Sanders Peirce, nunca logré obtener una visión unificada de él. Admiro sus contribuciones pioneras a la lógica moderna, pero en cuanto a su metafísica, lo poco que he leído de su filosofía no me atrae debido a la metafísica más bien vaga y excesiva que contiene<sup>26</sup>.

Comenzaré el análisis con la relación entre Quine y Peirce. Dada la complejidad y extensión de la obra de Peirce, sólo podré mencionar algunos pocos puntos de comparación. La filosofía de Peirce está guiada por lo que él denomina "la actitud científica", la cual es caracterizada por un deseo genuino de descubrir verdades objetivas a través del método de la ciencia. El método científico para Peirce es el método de la experiencia y la razón, el método que ha permitido el éxito de las ciencias naturales

<sup>26</sup> PEIRCE, C. S. How to Make Our Ideas Clear. *En*: The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings, Vol. 1. Edited by The Peirce Edition Project. Bloomington: Indiana University Press, 1878/1998. p. 132.

y que debe ser adoptado por la filosofía. Sin embargo, el pragmatismo de Peirce no es cientifista, es decir, no intenta encontrar respuestas científicas a preguntas filosóficas. Es factible pensar que Peirce estaría completamente en desacuerdo con el naturalismo de Quine, al menos en su versión más radical, y en particular con el abandono de toda normatividad epistémica.

También es difícil creer que exista una relación entre el carácter pragmático de los esquemas conceptuales propuesto por Quine en “Dos dogmas” y la máxima pragmática de Peirce. Existen varias formulaciones de la máxima pragmática. Consideraremos dos versiones de diferentes épocas:

Considere qué efectos, que podamos concebir que tienen relevancia práctica, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces, nuestra concepción de estos efectos es la totalidad de nuestra concepción del objeto<sup>27</sup>.

Si uno puede definir de manera precisa todos los fenómenos experimentalmente concebibles que podrían ser implicados por la afirmación o negación de un concepto, uno tendrá una definición completa del concepto, y no hay *absolutamente nada más* en él. Para esta doctrina [el autor] inventó el nombre *pragmatismo*<sup>28</sup>.

En breve, el significado pragmático de un predicado es dado por condicionales subjuntivos de la forma: si tales y tales acciones se llevaran a cabo, tales y tales consecuencias experimentales se seguirían. El significado pragmático siempre permanece inacabado puesto que nuevos descubrimientos empíricos generan nuevos condicionales.

A mi modo de ver Quine difícilmente aceptaría la máxima pragmática debido a lo que Susan Haack llama su “alergia extensionalista al modo subjuntivo”<sup>29</sup>. Quine considera que los condicionales subjuntivos y contrafácticos son muy problemáticos, incluso poco respetables. En el famoso párrafo 46 de *Palabra y objeto*, Quine afirma:

<sup>27</sup> PEIRCE, C. S. What Pragmatism Is. En: *The Essential Peirce*. Vol. 2. Edited by The Peirce Edition Project. Bloomington: Indiana University Press, 1903/1998. p. 332.

<sup>28</sup> HAACK, S. Op. Cit., p. 28.

<sup>29</sup> QUINE. *Word and Object*. Op. cit., p. 222.

El condicional subjuntivo depende (...) de una proyección dramática: pretendemos creer en el antecedente y examinamos entonces qué tan convincente encontramos el consecuente, Cuáles rasgos del mundo real se supone que debemos preservar en el mundo ilusorio del antecedente contrario-a-los-hechos sólo puede ser adivinado a través de nuestra intuición favorable del propósito más probable del fabulista al confeccionar su fábula<sup>30</sup>.

Esta visión de los condicionales subjuntivos como fábulas va de la mano del nominalismo quineano. Ni las leyes ni los condicionales subjuntivos expresan, para Quine, relaciones necesarias presentes en la naturaleza. Los condicionales subjuntivos son simplemente recursos heurísticos para formular problemas, y aunque logran abreviar relaciones teóricas complejas, no deben jugar ningún papel en una teoría científica madura.

Así, el nominalismo de Quine impide la aplicación de la máxima pragmática. Pero no sólo eso. También entra en conflicto con el realismo escolástico de Peirce, según el cual existen objetos reales generales, las clases y las leyes naturales. Si éstos no existieran, cree Peirce, la ciencia sería imposible. La posibilidad de hacer predicciones e inducciones, y de formular explicaciones depende de la realidad de las clases naturales y las leyes. Éstas subyacen la realidad percibida y el propósito de la ciencia es descubrirlas. Quine, por el contrario, afirma al final de "Clases naturales" que una indicación de la madurez de una ciencia es precisamente "que ya no necesita una noción irreducible de similitud y de clase"<sup>31</sup>. No debe sorprendernos entonces que Quine considere la metafísica de Peirce como "vaga y excesiva".

Pasando ahora a la relación entre Quine y James, considero que aunque Quine mismo no lo reconozca, la asociación más cercana que se puede hacer entre su obra y la de algún filósofo pragmatista es la semejanza entre los artículos que componen *Desde un punto de vista lógico*, y el pragmatismo de William James.

James tomó como punto de partida la máxima pragmatista de Peirce, y concuerda con éste en que el significado de un concepto yace en sus consecuencias empíricas. Sin embargo, según James las consecuencias no

<sup>30</sup> QUINE, W. V. *Natural Kinds*. En: *Ontological Relativity & Other Essays*. New York: Columbia University Press, 1969a. p.138.

<sup>31</sup> JAMES, W. *The Will to Believe*. En: *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. New York: Dover, 1897/1956. p. 1-2.

se refieren sólo a aquellas que se siguen de la verdad de la proposición, sino también a las que se siguen del hecho de que el individuo crea esa proposición. Hay un desplazamiento desde el ámbito de la investigación objetiva, donde lo que único que cuenta son las relaciones lógicas y empíricas de las creencias mismas, a un ámbito más subjetivo donde también se incluye el efecto que una creencia tiene sobre la *vida* del individuo. Este cambio de énfasis se puede explicar, en parte, por el interés de James en la psicología de la creencia, y en parte por su afán de encontrar un lugar para las creencias religiosas en la vida del hombre de ciencia. En “La voluntad de creer”, por ejemplo, James afirma que intentará defender “nuestro derecho a adoptar una actitud de creencia en temas religiosos, a pesar de que nuestro intelecto meramente lógico no haya sido forzado a creer”<sup>32</sup>.

La voluntad de creer no puede ser ejercida sino en circunstancias muy específicas, pues la evidencia empírica y la lógica generalmente nos fuerzan a creer involuntariamente. La voluntad de creer sólo se ejerce en el siguiente escenario:

Nuestra naturaleza pasional no sólo puede legalmente, sino que debe tomar una opción entre varias proposiciones cuando es una opción genuina<sup>33</sup> que no puede, por su naturaleza, ser decidida a partir de una base intelectual. Pues decir, en tales circunstancias, “No decidas; deja la cuestión abierta”, es en sí misma una decisión pasional –tal y como decidir sí o no– y corre el mismo riesgo de perder la verdad<sup>34</sup>.

Peirce y los positivistas lógicos responderían a tal afirmación simplemente afirmando que una hipótesis que no pueda ser decidida sobre bases empíricas o racionales, simplemente no es una hipótesis. Más vale “perder la verdad” que aventurarse en especulaciones que le proporcionan ayuda y confort a los que piensan con el deseo.

Sin embargo, no es tan claro que el Quine de “Dos dogmas” pueda ofrecer una respuesta similar. Según James Harris, en su obra temprana

---

<sup>32</sup> Una opción genuina para James es aquella en la que todas las opciones son mutuamente excluyentes y no existe la opción de no escoger.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p.11.

<sup>34</sup> HARRIS, J. F. *Against Relativism: A Philosophical Defense of Method*. La Salle: Open Court, 1992. p. 33.

Quine estaba más lejos del realismo de Peirce de lo que James jamás lo estuvo. La base de la acusación de Harris reside en el hecho de que en Quine “los criterios de evaluación del sistema de creencias son internos al sistema”<sup>35</sup>.

En efecto, en *El pragmatismo* James le impone tres límites a la adopción de una creencia o a la modificación de nuestra red de creencias. En primer lugar encontramos el límite de la experiencia, que es el ámbito donde se verifican las creencias. Las creencias generan expectativas acerca de lo que se va a experimentar. La satisfacción de una creencia en la experiencia es su verificación; su no satisfacción, su refutación. En segundo lugar está el límite de la lógica. Para James, las verdades acerca de las relaciones entre los objetos mentales son de carácter eterno y son la base de la lógica y las matemáticas, pues son principios y definiciones evidentes para nosotros sin la necesidad de una verificación sensorial. Finalmente, existe un límite que proviene de las creencias previas. Para adoptar una idea o generar un cambio en mi sistema de creencias, debo tomar como punto de partida las creencias que ya poseo. La idea de James aquí es muy similar a la de la barca de Neurath. Estos tres límites no conducen a decisiones únicas porque siempre existirá una tensión entre la tendencia a conservar las creencias previas y la necesidad de adoptar creencias nuevas. Toda investigación debe buscar un equilibrio entre estas dos fuerzas opuestas.

La similitud con la imagen quineana de la red de creencias presentada al final de “Dos dogmas” es clara. La diferencia radica en que para Quine la lógica no hace parte de los límites de las creencias, pues la lógica misma, junto con cualquier otro criterio interno de evaluación, se convierte en una creencia que puede ser revisada a la luz de experiencias recalcitrantes. No debe sorprendernos entonces que haya autores que consideren el relativismo de Quine más radical que el que se le pueda atribuir a James<sup>36</sup>.

Retornando al problema de la voluntad de creer, es concebible que un individuo adopte voluntariamente un esquema conceptual inconsistente sobre uno consistente debido a “la eficiencia en la comunicación y la

<sup>35</sup> En *El pragmatismo, una pregunta abierta*, Putnam sugiere que los criterios para juzgar la utilidad de un esquema conceptual, tales como la capacidad predictiva, la conservación de creencias previas, la simplicidad y la coherencia son ideas asociadas a James (PUTNAM, Hilary. *Pragmatism, An Open Question*. Oxford: Blackwell, 1995).

<sup>36</sup> QUINE, W. V. *Preface to Ontological Relativity & Other Essays*. New York: Columbia University Press. 1969b. p. 26.

predicción” que le proveen. Recordemos que estos son los criterios que Quine promulgó en “Identidad, ostensión e hipóstasis” como única base para juzgar esquemas conceptuales. Si Quine ha de ser consecuente con dichos criterios, no puede rechazar de manera tan enfática el pragmatismo de James, incluyendo su voluntarismo doxástico. Al fin y al cabo estamos hablando del mismo Quine que afirmó que los dioses de Homero y los objetos físicos sólo difieren en grado y no en clase.

Como mencioné anteriormente, en su obra posterior Quine se aleja gradualmente de estas posiciones relativistas y por ende es cada vez más difícil encontrar similitudes con la obra de James. Pero lo que he intentado mostrar aquí es que el punto de partida de Quine estuvo más cerca del pragmatismo de James de lo que Quine mismo quisiera admitir.

Finalmente, la sintonía que Quine encuentra entre su obra y la de Dewey está basada, no en las tesis pragmatistas de este último, sino en su naturalismo. Dice Quine al comienzo de “La relatividad ontológica”:

Filosóficamente, estoy ligado a Dewey por el naturalismo que dominó sus últimas tres décadas. Al igual que Dewey, mantengo que el conocimiento, la mente y el significado son parte del mismo mundo al que se refieren, y que deben ser estudiados en el mismo espíritu empírico que anima a las ciencias naturales. No hay lugar para una filosofía primera<sup>37</sup>.

Ahora bien, el naturalismo de Quine también podría ser asociado en cierta medida con la obra de Peirce y James. En un artículo titulado “Cuestiones acerca de ciertas facultades atribuidas al hombre” (1868), Peirce utiliza los resultados de varios experimentos fisiológicos sobre la percepción para cuestionar nuestra habilidad introspectiva de distinguir entre una intuición y una inferencia, una distinción que había sido fundamental para la epistemología moderna introspectiva de corte fundacionalista. Y en *Los principios de la psicología* (1890), William James va un paso más allá y asume que el conocimiento es simplemente un hecho de nuestra vida mental, un hecho que pertenece al mundo biológico y que debe ser estudiado usando el método experimental de las ciencias naturales. En dicha obra, James también ofrece una teoría de la experiencia humana que trasciende la concepción atomista de la percepción. El elemento más importante de esta teoría es la idea de que las predisposiciones y preconcepciones filtran nuestras percepciones.

<sup>37</sup> QUINE, W. V. *Things and Their Place in Theories*. Op. cit., p. 72.

Nuestras actitudes, valores y creencias determinan, entre otras cosas, la duración e intensidad de nuestra percepción, y los objetos y relaciones que reciben nuestra atención y que son seleccionados para ser procesados cognitivamente.

El naturalismo no es, sin embargo, una tesis que Quine asocie con el pragmatismo. Es más bien el punto culminante del empirismo, como lo explica en su famoso ensayo "Cinco hitos del empirismo" donde lo asocia con una tradición que va desde Comte hasta Neurath:

El filósofo naturalista comienza su razonamiento dentro de la teoría de mundo en marcha que ha heredado. Tentativamente cree en toda ella, pero también cree que algunas porciones sin identificar están equivocadas. Intenta mejorar, aclarar y entender el sistema desde adentro. Él es el ajetreado marinero a la deriva en el bote de Neurath<sup>38</sup>.

Así, la única conexión que Quine admite con la obra de algún pragmatista resulta ser, más bien, una conexión con la tradición empirista a la cual Peirce, James y Dewey también pertenecen.

Por otra parte, existen diferencias notorias entre las perspectivas filosóficas de Quine y Dewey. Una de las tesis centrales de la teoría de la investigación de Dewey es el rechazo del punto de vista del espectador en la construcción de una teoría del conocimiento. Dewey rechaza la idea de un sujeto estático que contempla un objeto fijo e independiente. En su lugar, concibe la investigación como un esfuerzo por resolver problemas prácticos e intelectuales. El fin de la investigación no es obtener una imagen certera de la naturaleza, sino más bien una solución inevitablemente provisional a dichos problemas. A pesar del conductismo semántico y el naturalismo epistemológico de Quine, ni el lenguaje ni el conocimiento están realmente atados a las prácticas o acciones humanas. Nuestras teorías son mecanismos para formular enunciados sobre la realidad, pero el sujeto no es concebido como un participante en la acción social y natural.

Más importante aún, existe una diferencia notoria entre las concepciones de la experiencia en Quine y Dewey. Para este último, la experiencia tiene un espectro bastante más amplio que el que tiene en la obra de Quine. Dice Dewey:

<sup>38</sup> DEWEY, J. *Experience and Nature*. Chicago: Open Court, 1929. p. 2.

Si la experiencia realmente presenta rasgos morales y estéticos, entonces también podemos suponer que estos rasgos se extienden a la naturaleza, y dan fe de algo que le pertenece a la naturaleza tan verazmente como la estructura mecánica atribuida a ella por la ciencia mecánica. Eliminar esa posibilidad a través de algún razonamiento general es olvidar que el significado y el propósito mismos del método empírico es que las cosas deben ser estudiadas por lo que son, para así hallar lo que es revelado cuando son experimentadas<sup>39</sup>.

El empirismo de Quine es demasiado limitado para cubrir la riqueza y la inmediatez de la experiencia humana. La posición de Quine corresponde a lo que Dewey denomina el “intelectualismo” filosófico:

(...) la teoría según la cual todo experimentar es un modo de conocer, y según la cual todos los temas, toda la naturaleza, debe ser, en principio, reducida y transformada hasta ser definida en términos idénticos con las características que presentan los objetos refinados de las ciencias. El supuesto del “intelectualismo” va en contra de los hechos de lo que es experimentado de manera primaria. Pues las cosas son objetos que han de ser tratados, usados, sujetos y acompañantes de la acción, disfrutados y padecidos, más aun que cosas que han de ser conocidas. Son cosas *tenidas* antes de ser cosas conocidas<sup>40</sup>.

En breve, la semejanza entre Quine y Dewey no va más allá de la adopción común de un punto de vista naturalista, una semejanza que difícilmente nos permite afirmar que Quine sea un continuador de la obra de Dewey.

## 5. CONCLUSIÓN

El recorrido histórico y textual que hemos llevado a cabo muestra que existen algunos elementos en común entre los pragmatistas clásicos y Quine, tales como el naturalismo, el holismo, el rechazo al fundacionalismo, la continuidad entre la filosofía y la ciencia, y en general, un énfasis en la experiencia y la praxis como el tribunal donde se deben decidir todas las cuestiones epistemológicas y ontológicas.

---

<sup>39</sup> *Ibíd.*, p. 2.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p. 21.

Pero más allá de estas similitudes, es imposible afirmar que haya un interés genuino de parte de Quine de asumir como propias las tesis pragmatistas para desarrollarlas en direcciones novedosas.

Al mismo tiempo, sería un error simplemente declarar que Quine *no* es un pragmatista. No existe tal cosa como la *esencia* del pragmatismo de la cual participen algunos pensadores y otros no. Debemos tener en cuenta que nuestra perspectiva contemporánea del pragmatismo clásico ha sido moldeada en gran medida por filósofos neopragmatistas como Rorty, Putnam y Haack, y que éstos a su vez asumen a Quine como punto de referencia permanente en sus polémicas. En otras palabras, la discusión contemporánea sobre el pragmatismo sería impensable sin la obra de Quine y ésta ha cumplido un papel activo en moldear esa discusión. Así, como afirman Koskinen & Pihlström en su estudio sobre este mismo tema, “si estuviera totalmente claro quién es un pragmatista y quién no, el pragmatismo difícilmente sería el marco filosófico genuinamente interesante que todavía es”<sup>41</sup>.

#### REFERENCIAS

- BERGSTRÖM, L. & FØLLESDAL, D. (2001). Interview with Willard Van Orman Quine in November 1993. En: FØLLESDAL, D. (Ed.). *Philosophy of Quine, Volume 1: General, Reviews, and Analytic/Synthetic*. New York: Garland.
- CARNAP, R. (1950/1956). *Empiricism, Semantics, and Ontology*. En: *Meaning and Necessity*. 2nd enlarged edition. Chicago: The University of Chicago Press.
- DEWEY, J. (1929). *Experience and Nature*. Chicago: Open Court.
- HAACK, Susan. (2004). Pragmatism, Old and New. En: *Contemporary Pragmatism*. vol.1, no.1, p. 3-41.
- HARRIS, J. F. (1992). *Against Relativism: A Philosophical Defense of Method*. La Salle: Open Court.
- HAY, W. H. (1968). Lewis' Relation to Logical Empiricism. En: SCHILPP, P. A. (Ed.). *The Philosophy of C.I. Lewis*. Chicago: Open Court
- HOOKWAY, Christopher. (1988). *Quine: Language, Experience and Reality*. Stanford: Stanford University Press.
- JAMES, W. (1890). *The Principles of Psychology*. New York: Henry Holt.
- \_\_\_\_\_. (1897/1956). *The Will to Believe*. En: *The Will to Believe and*

<sup>41</sup> *Cfr.* KOSKINEN y PIHLSTRÖM, S. Op. cit.

- Other Essays in Popular Philosophy. New York: Dover.
- \_\_\_\_\_. (1907). Pragmatism. New York: Longmans, Green and Co.
- KOSKINEN, H. J. & PIHLSTRÖM, S. (2006). Quine and Pragmatism. En: Transactions of the Charles S. Peirce Society. vol.42, no. 6, p. 309-346.
- LEPORE, E. (2004). An Interview with Donald Davidson. En: DAVIDSON, D. Problems of Rationality. Oxford: Clarendon Press.
- LEWIS, C. I. (1929). Mind and the World Order: Outline of a Theory of Knowledge. New York: Charles Scribners.
- \_\_\_\_\_. (1946). An Analysis of Knowledge and Valuation. La Salle: Open Court.
- MORRIS, C. (1963). Pragmatism and Logical Empiricism. En: SCHILPP, P. A. (Ed.). The Philosophy of Rudolph Carnap. Chicago: Open Court, 1963.
- PEIRCE, C. S. (1878/1998). How to Make Our Ideas Clear. En: The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings, Vol. 1. Edited by The Peirce Edition Project. Bloomington: Indiana University Press.
- \_\_\_\_\_. (1903/1998). What Pragmatism Is. En: The Essential Peirce, Vol. 2. Edited by The Peirce Edition Project. Bloomington: Indiana University Press.
- PUTNAM, H. (1994). "A Comparison of Something with Something Else". En: Words and Life. Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. (1995). Pragmatism, An Open Question. Oxford: Blackwell.
- QUINE, W. V. (1933). "Review of Peirce's Collected Papers, Volume 2". En: Isis 19. Cambridge: Harvard University Press. pp. 220-229.
- \_\_\_\_\_. (1935a). Review of Peirce's Collected Papers, Volume 3. En: Isis. vol. 22, p. 285-297.
- \_\_\_\_\_. (1935b). Review of Peirce's Collected Papers, Volume 4. En: Isis. vol. 22, p. 551-553.
- \_\_\_\_\_. (1953a). Two Dogmas of Empiricism. En: From a Logical Point of View. Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. (1953b). Reference and Modality. En: From a Logical Point of View. Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. (1953c). Identity, Ostension, and Hypostasis. En: From a Logical Point of View. Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. (1960). Word and Object. Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. (1969a). Natural Kinds. En: Ontological Relativity & Other Essays. New York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_. (1969b). Preface to Ontological Relativity & Other Essays. New York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_. (1976). Homage to Rudolph Carnap. En: Ways of Paradox.

Cambridge: Harvard University Press.

\_\_\_\_\_. (1981). *Things and Their Place in Theories*. En: *Theories and Things*. Cambridge: Harvard University Press.

\_\_\_\_\_. (1991). *Two Dogmas in Retrospect*. En: *Canadian Journal of Philosophy*. vol. 21, p. 265-274.

\_\_\_\_\_. (1995). *Peirce's Logic*. En: *Selected Logic Papers*. Enlarged edition. Cambridge: Harvard University Press.

\_\_\_\_\_. (1998). *Autobiography of W. V. Quine*. En: HAHN, E. y SCHILPP, P. A. (Eds.). *The Philosophy of W. V. Quine*. 2a. ed. Perú: Open Court.

TOMIDA, Y. (1993). *Interview Between W. V. Quine and Yasuhiko Tomida*. En: *Willard Van Orman Quine home page by Douglas Quine*. [Disponibile en]: <http://www.wvquine.org/quine-tomida.html>.



# JUSTIFICACIÓN RACIONAL DE LOS IMPERATIVOS MORALES

RATIONAL JUSTIFICATION OF MORAL IMPERATIVES

ALEJANDRO PATIÑO ARANGO

Universidad de Caldas, Colombia. alejandro.patino@ucaldas.edu.co

RECIBIDO EL 9 DE MARZO DE 2010 Y APROBADO EL 31 DE MARZO DE 2010

## RESUMEN ABSTRACT

Este artículo examina la concepción racional de Hare (1919-2002) sobre los juicios morales. Para ello, critica tajantemente la concepción emotivista de los Positivistas lógicos y de Stevenson. También, se distancia del intuicionismo moral concebido por Moore en sus *Principia Ethica* de 1903. Para desarrollar el racionalismo moral parte del principio que el lenguaje moral hace parte del lenguaje en general, del cual no puede ser desligado pues cuando hacemos razonamientos morales estos se encuentran sometidos por las diferentes reglas de la lógica clásica. Por ello, Hare aplica la lógica clásica a su teoría de los imperativos y considera la ética como el estudio lógico del lenguaje moral.

También se muestran las semejanzas y las diferencias entre la concepción de Austin y de Hare, destacando la evolución del pensamiento de este último filósofo. Cuando Hare escribió su obra *El Lenguaje de la Moral* no estaba influenciado por la tricotomía de Austin sobre Los actos de habla como: Locucionarios, ilocucionarios y perlocucionarios. Influencia que se observa en escritos posteriores. Mientras Hare ubica los juicios morales en lo locucionario, Austin los ubica en lo ilocucionario; controversia que nos conduce a reflexionar sobre la importancia de la pragmática en los juicios morales y a la vez sobre su racionalidad.

In this paper, I examine Hare's rational conception on moral judgements. For this, he criticizes sharply the emotivist conception of Logical Positivists and of Stevenson. He also apart himself from Moore's moral intuitionism, as expounded in *Principia Ethica*. To develop moral rationalism, Hare starts from the principle that moral language is apart of the general language, from which it cannot be separated since when we do moral reasonings these are ruled by the different rules of classical logic. For this reason, Hare applies classical logic to his theory of imperatives and considers ethics as the logical study of moral language.

I also show the similarities and differences between Austin's and Hare's conceptions, emphasizing the evolution of the thought of the later. When Hare wrote *The language of morals*, he was not under the influence of Austin's tricotomic view of speech acts: locutionary, illocutionary and perlocutionary, influence that we can see in later works. While Hare locates moral judgments in the locutionary, Austin does it in the illocutionary. This controversy leads us to think on the importance of pragmatics in moral judgements as well as on its rationality.

## PALABRAS CLAVE KEY WORDS

Lógica, acciones humanas, Principios morales, Imperativos, Verificacionista, pragmática, Reglas

Logic, human actions, moral principles, imperatives, verificationist, pragmatics, rules.

## EL SIGNIFICADO DE LOS JUICIOS MORALES

Hare está en contra de caracterizar el discurso moral como emotivo y por ende sin significado como lo concibieron los positivistas lógicos. Para ello, centra su reflexión en el análisis del lenguaje ordinario para salvar la filosofía moral. Uno de los aspectos principales que desea mostrar se refleja en señalar que el lenguaje moral tiene significado y que de ninguna manera es en vano ni corresponde sólo a aptitudes o reacciones emotivas. A partir de estas reflexiones está en contra de aquellos que piensan que el discurso moral no puede ser analizado a partir del instrumento de la lógica. Considera que el objeto de la filosofía moral es el estudio del lenguaje moral y a la vez el estudio del lenguaje es una rama de la lógica. Bien sabemos que tradicionalmente la lógica tiene su objeto de análisis, fundamentado en las proposiciones, lo cual ha llevado a excluir todas las expresiones que no están incluidas en la clase de las proposiciones, esto lo reafirma Hare en su escrito *Imperative Sentences*.

Por ende, la gama expresiones que son admitidas por el campo de la lógica son de carácter 'científico', 'cognitivo', 'informativo', 'verdaderas o falsas', 'referenciales', 'simbólicas'. En cambio, la gama de expresiones que son excluidas son llamadas 'emotivas', 'evocativas', no son expresiones de hecho. Las segundas, no conservan el status lógico de las primeras, ya que con base en las proposiciones se construye el sistema lógico. Las proposiciones afirman que algo es o no es el caso "to state that something is or is not the case" y excluyen expresiones como "qué debo hacer" (*What shall I do*).

Al analizar el pensamiento de Hare nos damos cuenta que las proposiciones de la lógica las incluye dentro de las frases que hacen parte del modo indicativo. Esto le permite al autor analizar el esquema gramatical del discurso moral, el cual se expresa esencialmente en expresiones imperativas, las cuales tienen también un comportamiento lógico, ya que si en la conclusión aparece una expresión imperativa, entonces, debe estar presente necesariamente una expresión imperativa en las premisas, dice: "As exemplary as that indicative sentences, and in particular, that it is possible to infer an imperative conclusion from imperative premises"<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> HARE, Richard M. *Imperative Sentences in Mind*. Posteriormente aparece en *Practical Inferences*. Vol. LVIII. London: Editorial Macmillan, 1971. p. 21.

Hare concibe otra clase de conocimiento diferente del conocimiento que afirma que algo es el caso. Esta clase de conocimiento responde a la pregunta ¿cómo hacer algo? (*How to do something?*). Como hemos visto esta última clase de conocimiento es comunicado por expresiones en imperativo. A partir de esta idea encuentra un nuevo continente de reflexión completamente novedoso, el cual podríamos expresar: la lógica también funciona en el discurso moral. Por ende, la lógica también se debe ocupar del funcionamiento de las expresiones imperativas; después de todo responder a la pregunta ¿qué debemos hacer? hace parte integral de las diferentes actividades de la vida humana.

Otra razón que tiene Hare para recuperar del basurero (*dumping ground*) a las expresiones imperativas consiste en que estas se habían convertido en basurero de las expresiones excluidas por la lógica, dice: *"The criterion which I am attacking says, then, that indicative sentences are the only sentences with which logic is called upon deal"*<sup>2</sup>. Simplemente, a pesar de que las expresiones imperativas de ninguna manera puedan ser consideradas como verdaderas o falsas, eso no significa que sean excluidas de la posibilidad de inferencia lógica. Y es ahí donde tiene gran importancia el pensamiento de Hare, al mostrar de manera detallada el funcionamiento de la lógica en el razonamiento moral.

Nos encontramos en la situación a la que Hare se refiere con frecuencia:

- A. Para muchos filósofos "Positivistas lógicos" los métodos de la lógica no pueden ser usados en la ética con seguridad.
- B. Una expresión que no afirme que algo es el caso tiene que ser considerada de sospechosa.

Como las expresiones éticas no nos dicen algo que es el caso, entonces Hare se encarga de averiguar por su funcionamiento y su validez lógica. Ya hemos afirmado, entonces, que el modo gramatical que permite manifestar las expresiones éticas es el imperativo, dedicando buena parte de su investigación a analizar este tipo de expresiones.

Una de las características de los imperativos consiste en que estos son expresados en segunda persona, en presente y en futuro. Esto se debe a que al no ser descripciones, le compete asuntos realizados por acciones humanas, en estos interviene la voluntad. Esto quiere decir, que las

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 2.

expresiones éticas tienen que ver más con la práctica que con la teoría, ya que a estas últimas le corresponde el horizonte de las expresiones en indicativo. Cuando se hace uso del lenguaje moral estamos a nivel de la razón práctica. Por ello, señala que una expresión en indicativo es una respuesta a la pregunta *"What is the case?"*. Pero una expresión en imperativo es una respuesta a la pregunta *"What is to be the case?"* o *"What am I to make the case?"*, dice: *"The first question presupposes that there is some unalterable fact to be stated; the second question, on the contrary, presupposes that there is a choice between alternative facts, i.e. between alternative courses of action"*<sup>3</sup>.

Observemos que nos encontramos en dos horizontes: el primero, corresponde a las respuestas precisas, informativas y cognoscitivas; el segundo, no posee ninguna de las características mencionadas, estamos en el horizonte deliberativo, las respuestas son elecciones u órdenes. Por otra parte, nos damos cuenta que las primeras se expresan temporalmente en el presente, las segundas se dan a partir del presente hacia el futuro, es decir, sería un contrasentido hacer elecciones pasadas, o dar órdenes en este mismo tiempo.

Es evidente que las preguntas se hacen en presente, pero las respuestas se refieren al tiempo presente en el caso de las expresiones indicativas, y en el futuro en caso de las expresiones imperativas. De esto se sigue que no hay imperativos que se refieran al pasado, lo mismo que el acto de prometer se refiere a acciones futuras, el imperativo se refiere a la posibilidad de la realización de un hecho subsiguiente, aunque el imperativo que tiene que ver con el futuro se fundamenta en hechos sucedidos en un pasado como lo que dice Hare: *"But this is never the case with past actions; therefore are no true past imperatives"*<sup>4</sup>.

Ahora bien, Hare en su libro *The language of Morals* publicado en 1952 instala el lenguaje de la ética a nivel del término genérico prescriptivo *"prescriptive"*, el cual se expresa en oraciones imperativas siendo estas la forma gramatical más simple para expresar las expresiones prescriptivas y mediante las cuales, el autor, se propone señalar el logicismo de la moral que había sido negado por los positivistas; sin embargo debemos aclarar que no es el propósito de Hare reducir el lenguaje moral a los imperativos: Dice:

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>4</sup> *Ibidem.*

Si tuviéramos que preguntarnos cuáles son los principios morales de una determinada persona, la manera más segura de obtener una respuesta correcta sería examinar lo que la persona hace. Es verdad que ella podría expresar adhesión verbal a toda suerte de principios que para nada toma en cuenta en la práctica. Pero revelaría en que principios realmente cree cuando conociendo todos los hechos relevantes de una situación, tuviera que elegir o tomar decisiones entre cursos alternativos de conducta, entre respuestas alternativas a la pregunta 'qué hacer'<sup>5</sup>.

Fijémonos que Hare concibe que el lenguaje moral no es puramente prescriptivo, ni mucho menos lo reduce a sólo imperativos, ya que puede estar relacionado con juicios no morales. Por ello dice: "Luego examinaré un tipo de lenguaje prescriptivo que está más estrechamente relacionado con el lenguaje de la moral que el imperativo común. A saber, el lenguaje de los juicios de valor no morales"<sup>6</sup>.

Nos damos cuenta de los usos no morales de palabras como "*good*", "*ought*", mostrando que sus usos tienen mucho en común y han sido la causa de una mala comprensión de los problemas de la ética. Detrás de las reflexiones de Hare sobre el lenguaje moral y sus diferentes características que se propone analizar a la luz de la lógica se esconde el paso del "*is*" a "*ought*", problema que ha sido blanco de reflexiones desde Hume hasta la filosofía contemporánea.

Pero digamos desde ahora algunas palabras, para Hare los juicios morales prescriben la realización de acciones y no son descriptivos o expresivos o emotivos, como lo concebían tanto los positivistas lógicos, como Ogden y Richards y Stevenson, de un hecho o una situación; debido a ello cuando se adquiere una obligación ésta no se adquiere de la descripción de un hecho, sino que para Hare los juicios morales son guía de acciones o de comportamientos que se encuentran regidos por principios.

Los principios morales deben ser entendidos como principios de conducta, principios de conducta que rigen los comportamientos del sujeto en una situación dada y la realización de la acción es una corroboración del principio respectivo, el sujeto sigue tales principios

<sup>5</sup> HARE, Richard M. El Lenguaje de la Moral. México: Editorial UNAM, 1975. p. 13. No olvidemos que la obra en inglés fue publicada en 1952.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 14.

con convicción y creencia. Nos movemos, entonces, del principio a la acción. Es así como si tenemos un principio P y una acción A, sucede que si no profesamos P y hacemos A, es decir, A no es confirmatorio de P, nosotros no seríamos consistentes o coherentes, es decir, no se presentaría coherencia entre el principio y la acción. Pero sucede lo contrario, si la acción A es coherente, es decir que corresponde con el principio P, siendo la acción particular A una manifestación del principio universal P. El principio es universal, mientras que la acción es particular. Cuando nos comportamos de un modo ético seguimos los principios, y en caso de que la acción particular no reconfirme el principio, esto no significa que no tengamos conciencia de nuestro modo de obra incorrecto de obrar, ya que estos principios éticos son absolutos como concibió Wittgenstein la ética.

Los principios pueden ser expresados verbalmente (*theory*) y aplicados en la práctica (*practice*), la expresión "*What am I do?*" podría considerar que el "debo" tiene que ver con el principio y el hacer con la práctica, por ello la definición dada de la noción de "principio" como guía de acciones. Surge desde ahora el horizonte en que se mueve la Ética: "*What are we to do?*" que podríamos traducir a "*What is good?*" que de nuevo podría ser traducido por "*What is good for me to do?*".

Hare al analizar las oraciones indicativas y las imperativas señala los aspectos comunes y diferentes que se presentan entre ambas. Para ello dedica el capítulo 2 del Lenguaje de la Moral. Analicemos los siguientes ejemplos:

- A. "Estás por cerrar la puerta"
- B. "Cierra la puerta"

Tanto A como B se refieren al mismo hecho, es decir, a cerrar la puerta en el futuro inmediato; esto corresponde al aspecto común, pero son usadas para expresar cosas diferentes. Es decir, ambas expresiones se refieren a lo mismo, pero expresan cosas muy diferentes. Es evidente que la forma gramatical de A es el indicativo y de B el imperativo, pero Hare introduce dos términos nuevos para designar el aspecto común y el diferente. Visualicemos de nuevo las dos oraciones:

- A. "Estás por cerrar la puerta", si
- B. "Cierra la puerta", por favor

El aspecto semejante se encuentra entre comillas y el diferente fuera de ellas; al primero se lo denomina el frástico y al segundo nústico. Podríamos esquematizar: “Frástico” nústico. Dice Hare:

El acto de expresar una oración que contiene frástico y nústico podría presentarse vívidamente así: 1) el que señala o indica aquello que va a enunciar que es el caso o que va a ordenar que se haga. 2) el que habla asiente con un movimiento de cabeza como si dijera ‘es el caso’ o ‘hágalo’. Sin embargo, tendrá que mover la cabeza de manera distinta, según quiera decir una u otra cosa<sup>7</sup>.

Evidentemente, la diferencia entre los mandatos y los enunciados está dada por el nústico y no por el frástico. Ahora debemos tener en cuenta que los nústicos se presentan tanto en los enunciados como en los mandatos, es decir, en ambos tipos de expresiones se presenta el asentimiento “*nodding*”, con la condición de que las expresiones deben ser emitidas seriamente y no mencionadas o citadas. Los nústicos equivalen a signos de conformidad que tienen como blanco la expresión emitida y que se presentan tanto en el locutor como en el interlocutor. En el caso del enunciado, el nústico cumple la función de reafirmar la afirmación por parte de quien la expresa, quien enuncia una expresión cree que lo que afirma corresponde a lo que representa esta afirmación o también el interlocutor está de acuerdo con lo afirmado. Por ejemplo, cuando el locutor dice: “Estás por salir de la casa” y el interlocutor responde “sí”, esta expresión que sería el nústico simplemente reafirma la misma expresión: “Estás por salir de la casa”; lo mismo sucede en el caso de los mandatos. Hare dice:

Se dice que nuestro asentimiento a un enunciado es sincero si y sólo si creemos que el enunciado es verdadero (creemos lo que nuestro interlocutor nos ha dicho). Por otra parte, se dice que es sincero nuestro asentimiento a un mandato en segunda persona dirigido a nosotros, si sólo si hacemos o decidimos hacer lo que nuestro interlocutor nos ha dicho que hagamos<sup>8</sup>.

Esto nos permite identificar el matiz de diferencia entre el nústico de los enunciados y el nústico de los mandatos. En los primeros, creemos en

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 29.

lo que se expresa; en los segundos, el interlocutor hace o está decidido hacer lo que el locutor le ha ordenado. Hare agrega:

Así, podemos caracterizar provisionalmente la diferencia entre enunciados y mandatos diciendo que, mientras que el asentimiento sincero a los primeros supone creer algo, el asentimiento sincero a los segundos supone hacer algo (en la ocasión apropiada y si el hacerlo está dentro de nuestras posibilidades)<sup>9</sup>.

En las dos clases de asentimiento pasamos de la creencia en un hecho, a la creencia en la realización de otro hecho; es así como asiento sinceramente en que creo algo en el primer caso, y asiento sinceramente en que hago algo en el segundo caso. En el primer caso, sería lógicamente imposible que afirme P y simultáneamente disienta de esta afirmación. Si afirmo que la mesa es cuadrada, creo sinceramente en lo que afirmo, sería ilógico que este fuera el caso en la vida cotidiana; asentimiento y afirmación coinciden a no ser que la persona quien emite la afirmación sea insincera, siendo esto una de las causas de la mentira. Según Hare, esta misma situación se presenta en los mandatos. Por ello dice: "En el caso de los mandatos en primera persona (que yo haga tal y cual cosa) y decisiones (haré tal y tal cosa) que son entre sí muy semejantes, la afirmación y el asentimiento son idénticos"<sup>10</sup>.

Sin embargo, Hare es claro en diferenciar la afirmación del resto de los conectores lógicos. Como ya hemos dicho la afirmación pertenece al nústico, mientras que los demás conectores lógicos hacen parte del frástico. Casi igual sucede con los cuantificadores "todos", "algunos" y con la negación. Es decir, los conectores lógicos no se deben ubicar en el nústico, el haber hecho esto es lo que ha originado muchos problemas filosóficos.

Otro aspecto que se presenta tanto en el imperativo como en el indicativo, además del frástico, está dado por la referencia; en el indicativo la referencia es real, no sucede lo mismo con el imperativo, el cual conlleva referencias posibles. En el indicativo la referencia es independiente de la expresión, en el imperativo la referencia depende de la expresión. Se puede recordar la teoría del ajuste de Searle, en las expresiones indicativas, estas se ajustan a los hechos, en las imperativas

---

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 29-30.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p. 31.

los hechos se ajustan a la expresión. Es decir, nos movemos de la realidad del referente del indicativo a la posibilidad del referente del imperativo, la posibilidad es posible en el estricto sentido del término, relacionado con la elección o la decisión que se tome para llevar a cabo el imperativo. Al introducir Hare el concepto de referencia para el caso de los imperativos y de un modo más genérico para el caso del lenguaje moral, está recuperando este tipo de lenguaje y a la vez está criticando a la concepción verificacionista de los positivistas. Ahora bien, si tenemos presente la diferencia entre nústico y frástico creada por Hare, nos damos cuenta que los positivistas analizaron las proposiciones a través de los frásticos y no de los nústicos, apuntaron hacia el significado, dejando intacto el enunciado en cuanto tal. Hare dice: "Sería infortunado que el criterio verificacionista fuera concebido como impugnando la significatividad de todas las oraciones excepto las indicativas"<sup>11</sup>.

Al indicarnos Hare que los conectores lógicos se encuentran en los frásticos, por ende, estos también admiten contradicción, de la misma manera que las expresiones en indicativo. Al decirle a alguien "frena el carro y no lo frenes" estoy cometiendo una contradicción, la cual podría provocar un desastre. En el caso de la ley del tercer excluido, no se habla siempre en la cotidianidad excluyendo una tercera posibilidad, al contrario esta es contemplada normalmente en la realización de la comunicación, ya que el ser humano no solamente posee dos valores para valorar la realidad y la interacción social, sino que hay otros valores. Hare dice: "La verdad es que nuestro lenguaje posee maneras de hablar trivalentes y maneras de hablar bivalentes. Unas y otras se encuentran tanto en el modo indicativo como en el modo imperativo"<sup>12</sup>.

De este modo, de no decirle a Juan el perezoso que se "levante" tampoco esto significaría que tenga la obligación de decirle que se "quede acostado", de la misma manera de no decirle a María que "llegue temprano" no se sigue de ninguna manera que le estoy diciendo que "no regrese" o que "regrese tarde" o "hasta el otro día". Aunque una persona que no invitaron a una reunión puede decir "no me invitaron", pero "tampoco me dijeron que no fuera". Es ahí cuando la comunicación adquiere otras dimensiones que se le escapan al formalismo. En la expresión "entre o no entres" no tiene el significado literal, simplemente puede significar que el interlocutor no debe obstruir la entrada, no debe estorbar, sea la decisión que tome, libre de la decisión tomada, el efecto

---

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 33.

que persigue es independiente. En este caso la decisión no tiene mucho peso ante lo que se quiere decir. “no estorbes” o “no debes obstruir la entrada”.

## ¿SON LOS JUICIOS MORALES RACIONALES?

Es indudable que los seres humanos además de actuar en la realidad, piensan esta. Se mueve entre la práctica y el horizonte especulativo, realizar acciones y especular sobre ellas o sobre la naturaleza. Esto conduce a entender la realidad como actuación y como objeto de conocimiento. La primera origina reflexiones sobre ética, la segunda origina reflexiones epistemológicas. Actuamos en la vida cotidiana de determinada manera, lo cual es un síntoma de que nuestra actuación es selectiva. Es decir del mismo modo que percibimos los objetos selectivamente, seleccionamos nuestras actuaciones morales. Más aún cuando tenemos razones para comportarnos de la manera que lo hacemos. Pero nuestras actuaciones están regidas por un sinnúmero de principios morales que son guía de nuestro comportamiento como lo indica Hare desde el principio de su obra *El lenguaje de la Moral*. Ahora bien, el lenguaje moral está constituido por principios morales, lenguaje que según el autor es prescriptivo. No así el lenguaje que se refiere a objeto que es descriptivo. Ahora bien intentar analizar los comportamientos valorativos de los seres humanos en términos de hechos naturales, es cometer la falacia descriptiva. Este es uno de los grandes errores que han cometido los naturalistas, inclusive los intuicionistas, ambos agrupados como descriptivistas. Pretenden, entonces, que las expresiones de los juicios morales son verdaderas o falsas. Otro de los errores consiste en pensar que a la facultad de la razón únicamente le competen hechos empíricos y que a esto quedaría reducida. Es decir es una especie de empobrecimiento de la facultad de la razón al otorgarle solamente un papel descriptivo de hechos como si los otros campos de la naturaleza humana le estuvieran vedados. Caer en este error es ir contra la concepción de Kant que diferenció claramente entre razón teórica y razón práctica, de la misma manera contra Aristóteles que diferenció entre saber teórico y saber práctico. Posición que conduce a mostrar que al no existir hechos morales entonces la razón no tendría allí nada que hacer. Precisamente contra este prejuicio lucha de Hare en sus diferentes obras. Por ello intenta mostrar que:

- 1) La ética está sometida a reglas.
- 2) La ética se caracteriza por su racionalidad.

Ambos puntos nos llevan a hablar de la lógica de los juicios morales y de la racionalidad de estos. Hare dice: “Yo de ningún modo miro la importancia de usar argumentos para obtener principios morales sustanciales. Esto es la ambición de cualquier filósofo moral serio. Pero antes de esto hay otra seria tarea: la de encontrar las reglas que rigen el argumento. Sin reglas cualquier cosa vale”<sup>13</sup>. Esta posición es constante en la obra de este filósofo de Oxford

Hare está en contra de caracterizar el discurso moral como emotivo y por ende sin significado. Lo cual lo conduce a negar cualquier irracionalidad que le sea atribuida a los juicios morales. Para entender esto mejor debemos observar que se presenta el abandono de Hare de cualquier concepción psicologista y en este caso específico de la concepción emotivista de Stevenson. Para ello establece la diferencia clara entre conseguir que la gente haga algo y decirle que lo haga. Si seguimos a Stevenson se presenta una especie de empujón verbal, pero si seguimos a Hare nos encontramos en el horizonte de la performatividad desarrollado posteriormente por Austin. Tanto para Hare como para Stevenson uno de los asuntos fundamentales es la conducta humana, pero observando que Hare niega cualquier proceso de tipo causal o psicológico. Pero ambos autores están de acuerdo en el imperativo como la característica lingüística de los juicios morales, con la diferencia que para Hare los juicios morales prescriben comportamiento, mientras que para Stevenson buscan persuadir al interlocutor. La diferencia esencial se presenta entre prescribir y persuadir, actos de habla que cumplen funciones completamente distintas.

¿Cuál es la naturaleza de los imperativos? Para Stevenson su naturaleza es ser emotivos y su función consiste en persuadir al interlocutor, esto es influenciar causalmente en el pensamiento y en las actitudes de los seres humanos; no así sucede con Hare, quien concibe que los imperativos y los juicios morales son usados no para persuadir sino para prescribir, ya que estas expresiones son usadas para decirle a las personas que hagan algo y no para hacer que hagan algo o para producir influencia en el interlocutor, tesis sustentada por Carnap en la *Sintaxis Lógica del lenguaje* de 1935. Hare dice: “Decirle a alguien que haga algo o que algo es el caso, es contestar a la pregunta ¿qué hacer? O ¿cuáles son los hechos?, si lo que hemos dicho es lo correcto. Con ello el oyente no es necesariamente influido en o en otro sentido, ni nosotros hemos fracasado si no hemos ejercido influencia. Porque el oyente puede decidir no creernos o desobedecernos, y el mero hecho de decirle algo

<sup>13</sup> HARE, Richard M. *Ordenando la Ética*. Barcelona: Editorial Ariel, 1998. p. 13.

nada hace, ni pretende hacer, para impedir que no nos crea o que nos desobedezca”<sup>14</sup>.

Ahora bien, inclusive el lenguaje nos brinda los elementos necesarios para prescribir formas de conducta. En el lenguaje existe la expresión “yo prescribo”, “yo enuncio”, pero no existe la expresión: “Yo persuado que...” y decir “yo estoy persuadiendo” no es ocuparse en persuadir, es simplemente describir la acción que estoy realizando. Otra diferencia entre prescribir y persuadir que surge de lo que hemos dicho consiste en que la primera tiene criterios de aplicación, mientras que la segunda no tiene ningún criterio, este criterio corresponde a la noción de sentido y referencia. Esto significa que los imperativos no cumplen la función persuasiva como lo pensó Stevenson, sino que tienen una similitud con expresiones cognitivas como los enunciados de hecho. Es decir tanto los imperativos como los indicativos son usados para hablar de un tema pero de un modo diferente. Ahora bien de la misma manera que hay reglas para realizar inferencias lógicas, también Hare menciona reglas que nos indican que es lógico realizar inferencias con imperativos. Estas reglas son:

- 1) De un conjunto de premisas no se puede extraer válidamente ninguna conclusión en indicativo que no pueda ser válidamente extraída sólo de las premisas en indicativo.
- 2) No se puede extraer válidamente ninguna conclusión en imperativo de un conjunto de premisas que no contenga por lo menos una en imperativo<sup>15</sup>.

Podemos darnos cuenta que en la segunda regla es imposible inferir juicios morales de enunciados de hecho. Esto ha sido de gran importancia para la ética desde Hume. Hudson desarrolla ampliamente este tema, para ello publica *Is ought- question*, allí se presenta la polémica entre quienes defienden la posibilidad del paso del es al debe y quienes lo niegan. Digamos de nuevo que para Hare un juicio moral responde a la pregunta ¿qué hacer? Y que la función del juicio moral es prescribir, es decir, guiar elecciones. En otros términos, si ambas premisas son fácticas no es posible que se infiera un juicio valorativo. Se debe observar que

<sup>14</sup> HARE. El lenguaje de la Moral. Op. cit., p. 25.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 37.

no se está haciendo referencia a imperativos hipotéticos. Dice Hare:

En lugar de un bien existente, fáctico, cognoscible mediante una especie de observación suprasensible, Aristóteles coloca un bien alcanzable para la acción, o como usualmente lo llama, un fin; es decir, implícitamente reconoce que si decir que algo es bueno es guiar la acción, entonces no puede ser solamente enunciar algo acerca del mundo<sup>16</sup>.

Pero debo aclarar que sí, bien no admite la inferencia lógica, es decir, un debe no puede inferirse lógicamente de un es, Hare no admite una inferencia lógica. Recordemos que Hume tampoco concebía la posibilidad de justificar lógicamente la inducción. Por ello opta por una posición emotivista en la moralidad y psicologista en la justificación de la inducción. Es decir, siempre para explicar los juicios morales es necesario recurrir a hechos empíricos, pero esto no significa que su justificación sea lógica. Reafirma, entonces Hume, su psicologismo. Este psicologismo es irracionalista. Pero observemos que este psicologismo es hecho, entonces, dirían muchos críticos de Hume que condena un procedimiento filosófico que el mismo aplica. Es una descripción del psicologismo. Se movería Hume en dos aguas, la del emotivismo y la del descriptivismo.

Pero regresemos a Hare cuando explica la expresión “bueno” debemos recurrir a los hechos. De este modo tenemos que decir que “bueno” es un término que exige razones para su comprensión, es un término superveniente y esencialmente valorativo, es decir esa es su función. Dice:

La argumentación desarrollada en el capítulo precedente ha establecido que como “bueno” es una palabra que se usa para encomiar, no debe ser definida en términos de un conjunto de características cuyos nombres no se usan para encomiar. Esto no significa que no haya relación alguna entre las que se han llamado características que hacen que algo sea “bueno” y “bueno”, sólo significa que esta relación no es una implicación<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 38.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 96.

De nuevo es una crítica al naturalismo y al intuicionismo de Moore. Inclusive Hare considera que bueno es una propiedad compleja y no simple como la consideraba el autor de los *Principia Ethica*. La palabra “bueno” se le puede aplicar a multiplicidad de objetos diferentes, en cambio palabras como mesa se aplica a multiplicidad de objetos semejantes.

De nuevo, debemos decir que guiar la conducta no es influir en el interlocutor. Ahora bien los juicios moralmente no son solamente prescriptivos, sino que son universalmente prescriptivos. Este prescriptivismo universal impide cualquier tipo de relativismo y descriptivismo. De este modo resolver un problema moral significa comprometerse con una prescripción universal para todos los casos, hacer lo mejor para todos. Esto permite las relaciones sociales y no mantener éticas de bolsillo. Como nos podemos dar cuenta en la concepción de Hare se conserva cierto sabor kantiano. De este modo aunque no hubiera Dios y ángeles nos queda la razón, como lo dice Hare, nuestra débil razón humana es mejor que ninguna razón. Es decir, si realizo cierta valoración de las acciones de Pedro y de Juan y ambos se encuentran en las mismas circunstancias debo hacer la misma valoración de ambos; pero sería inconsistente si expresara que “Pedro es bueno” y “Juan es malo”. La característica de la universalidad es lógica y no moral. A no ser que la moralidad que modela el comportamiento sea individual, lo cual iría en contra de las relaciones humanas. Kant expresó esto claramente al formular el imperativo categórico: “Actúa de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de legislación universal”.

## LA PRAGMÁTICA DE LOS JUICIOS MORALES

Para ello debemos tener en cuenta que Wittgenstein no estableció la diferencia de los actos ilocucionarios. A partir de esta diferencia encontramos la diferencia entre la pragmática de Austin y de Wittgenstein. Es así como el filósofo austriaco estableció la importancia del uso en la noción de significado, pero no tuvo en cuenta la diferencia entre locucionario, ilocucionario, y perlocucionario. Estas diferencias le dan otro sentido a la noción de pragmática. Ahora bien esto se compensa en Wittgenstein con la introducción de la famosa noción de juego del lenguaje. Recordemos que para muchos lógicos solamente existe el juego del constativo o descriptivo, como si el mundo lo pudiéramos

medir únicamente mediante el criterio de lo verdadero y de lo falso, especie de utopía baconiana como si en el mundo únicamente existiera el conocimiento científico. A partir de esta concepción construyen un sistema de lógica al cual le es imposible trabajar con otros criterios de verdad, muchas veces para favorecer esta concepción citan a Aristóteles, quien fue el primero en definir la proposición como una expresión que es verdadera o falsa<sup>18</sup>. Sin embargo, se olvidan que el estagirita desarrolló la teoría de los futuros contingentes, a los cuales no le es posible aplicarle los criterios mencionados y que según los desarrollos de Kalinowski se le pueden aplicar otras lógicas<sup>19</sup>.

Debemos observar que la lógica de lo verdadero y de lo falso no es posible aplicarla a las imperaciones, según la teoría de la lógica clásica. Precisamente este es uno de los blancos sobre el cual Hare va a enfilar sus baterías, sus críticas se fundamentan en que a las imperaciones se les puede aplicar la lógica y que se puede desarrollar una lógica consistente en la cual aparece un imperativo como muy bien lo muestra en su libro *El lenguaje Moral* de 1952, tesis que se mantiene presente en las obras posteriores del autor. Para ello analiza la diferencia entre indicativos e imperativos, lo cual le va a permitir elaborar una lógica de los imperativos. Veamos algunos ejemplos que nos permiten acercarnos a la comprensión de esta tesis. Entre “estás por cerrar la puerta” y “cierras la puerta”, nos damos cuenta que ambas expresiones se refieren a la realización de un hecho futuro o de se refieren a un tema como lo decíamos antes, y en este sentido tendríamos que afirmar que son descriptivas, se refieren al hecho de cerrar la puerta en futuro próximo; sin embargo, debemos tener en cuenta que ambas se refieren al hecho de manera completamente diferente. Además es evidente que en ambas expresiones se puede aplicar sin lugar a dudas los principios de la lógica. Es decir si realizamos ambas afirmaciones pecamos contra el principio de contradicción. Dice Hare: “Pero en todo esto no hay nada que haga desterrar los actos de habla imperativos del terreno de la lógica”<sup>20</sup>. Lo que acabamos de mencionar significa que para Hare la lógica no sólo se le aplica a las proposiciones sino que también funciona en la teoría de los actos de habla. Es decir, según esta tesis las imperaciones también tienen lógica, idea que había sido negada por los positivistas lógicos.

<sup>18</sup> El tema de los futuros contingentes fue concebido por Aristóteles y lo desarrolla en capítulo 9 de la segunda obra del Organon, “Acera de la Interpretación”.

<sup>19</sup> Cf. KALINOWSKI, George. Sobre la Antinomia de Cervantes. En: Revista Ideas y Valores, 1985. vol. 68, p. 141-149.

<sup>20</sup> HARE. Ordenando la Ética. Op. cit., p. 15.

Lo anterior significa que el lenguaje moral no solo tiene lógica sino que también se le puede aplicar la pragmática. Para ello Hare (1963)<sup>21</sup> sigue los aportes de Austin, especialmente de su segunda teoría, es decir, la tricotomía de los actos locucionarios, perlocucionarios e ilocucionarios. A partir de esta novedosa taxonomía plantea el problema de los juicios morales. Pero antes debemos observar que a pesar de fundamentar el significado de los juicios morales en el 1952 cuando escribió *El lenguaje Moral* y sin influencia de la teoría de Austin establece claramente la distinción entre decirle a la gente que haga algo y lograr que lo haga, ambos procesos son muy distintos desde el punto de vista lógico. Es evidente que entre el decir y producir consecuencias nos movemos en dos continentes diferentes, a golpe de vista entre lo convencional y lo no convencional. De este modo para Hare los juicios morales hacen parte del decir y en ello centra las críticas a los positivistas lógicos y a los emotivistas. Es decir para Hare la función de un juicio moral no consiste en afectar al interlocutor o en producir influencia o en provocar estímulos como sucedería con la concepción de Ayer y Carnap. Hasta aquí podemos decir que Hare no conocía la concepción de Austin relacionada con los actos ilocucionarios, concepción que le fue tan útil para poder desarrollar su teoría posteriormente.

Es decir, nos acercamos a la pragmática de los juicios morales. Además del horizonte de la lógica aplica Hare la teoría de los actos de habla a los juicios morales. Pero primero se debe precisar el sentido de pragmática. Lo locucionario tiene que ver con el decir, lo ilocucionario con lo que hacemos con el decir, lo perlocucionario con el efecto que una expresión produce en el interlocutor. Se debe advertir que es muy diferente el decir, de lo que se hace con el decir y el efecto que este produce en el interlocutor. Observemos que ya no solamente la pragmática corresponde a la relación del significado con el uso como lo podemos encontrar en Wittgenstein, crítica de la cual Austin fue conciente<sup>22</sup>. Ahora bien debemos tener presente que mientras que los actos perlocucionarios no son convencionales, los otros dos si lo son. Aunque se podría plantear una diferencia entre la convención de lo locucionario y la convención de lo ilocucionario.

En la teoría de Austin el significado es una característica de los actos

---

<sup>21</sup> Cfr. HARE, Richard M. Distincion between Locutionary and ilocutionary acts. *En*: Practical Inferences. Op. cit.

<sup>22</sup> Cfr. FURBERG, Mats. Locutionary and Ilocutionary Acts. Gutenberg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1963.

locucionarios, y el conseguir que se haga algo es una característica de lo perlocucionario. El significado es convencional, el efecto que se presenta en el interlocutor no es convencional. Bueno tal vez sea el momento más apropiado para decir algo relacionado con la pragmática. Esta expresión en filosofía del lenguaje comienza a tener presencia con las obras de Charles Morris<sup>23</sup> (1938 FTS. 1946 SLC.) y especialmente con la triada sintaxis, semántica y pragmática. Ahora bien la pregunta sería si el efecto forma parte del significado, o nada tiene que ver con este. Nos sentiríamos obligados a aceptar que si la pragmática acepta las intenciones que no son lenguaje debe aceptar también los efectos que tampoco son lenguaje. En este caso la noción de pragmática corresponde con la tricotomía de Austin. Pero es ahí cuando se detecta la diferencia con Hare. Para este filósofo los actos perlocucionarios no hacen parte de la concepción pragmática. En cierto sentido defiende que la pragmática funciona inclusive hasta los actos ilocucionarios, mostrando que estos se pueden reducir a los actos locucionarios, que en los locucionarios potencialmente están contenidos los ilocucionarios. Por ello ubica los juicios morales en los actos locucionarios y no en los actos ilocucionarios como sería el caso de Austin. Es importante tener presente que Austin concibe los actos ilocucionarios para criticar los fetiches que habían dominado la filosofía: el fetiche verdadero, falso; y el fetiche hecho, valor. Por ello los juicios morales forman parte los actos ilocucionarios y de su pragmática de la comunicación. Desde ya se avizora el desplome de la dicotomía hecho valor que desarrolla muy bien Putnam en su libro con el mismo título<sup>24</sup>.

Detrás de estos análisis encontramos una serie de críticas a diferentes teorías relacionadas con el lenguaje moral. Críticas a teorías naturalistas como la de Bonhert. Este pensador intenta reducir los imperativos a expresiones indicativas. Así la expresión "cierra la puerta" la traduce a "quiero que cierres la puerta", quedando como una manifestación de mis deseos. En cierto sentido llega a una posición psicologista, la cual conduce entre los seres humanos a producir acuerdos y desacuerdos en deseos y no a una contradicción entre las expresiones. Ahora bien la crítica que se puede hacer consiste en defender que la expresión es acerca de un hecho empírico y no es acerca de una manifestación de los deseos que tiene mi mente. Pero esto sería demasiado extraño ya que hablar de los hechos no es hablar de mi mente como pudiera sugerirse. De la misma manera hacer juicios de valor no consiste en manifestar mis estados mentales, ni mis estados de ánimo recurrentes como lo dice

<sup>23</sup> Cfr. MORRIS, Charles W. La Fundamentación de una Teoría de los Signos. Barcelona: Editorial Paidós, 1985, y del mismo autor Signos, Lenguaje y Conducta. Buenos Aires: Editorial Losada, 1962.

<sup>24</sup> Cfr. PUTNAM, Hilary. El Desplome de la Dicotomía Hecho-Valor y Otros Ensayos. Madrid: Editorial Paidós, 2002.

Hare: "Si me pregunto apruebo A, mi respuesta sería una decisión moral y no una respuesta captada por introspección"<sup>25</sup>. Es decir una cosa es la psicología y otra el análisis de los juicios de valor. En Hare encontramos unas críticas a quienes pretenden reducir los juicios morales a la psicología experimental, cayendo en una especie de verificacionismo que corresponde al intento por verificar nuestros estados mentales y no las acciones que subsiguientemente conllevan los juicios morales. El error se comete por mirar todo con prejuicios lógicos, lo cual es una especie de reduccionismo. Ahora bien, según Hare, el campo de aplicación de la lógica se estaba quedando corto debido a la miopía lógica. De la misma manera tenemos que decir que la moral trabaja con conceptos formales que pueden ser aplicados a hechos empíricos. Es decir siempre que utilizamos un término moral necesitamos para efectos de su explicación estar respaldados por hechos empíricos, sin que este paso sea un paso lógico. Debemos advertir que este paso es una inferencia pragmática. Para la comprensión no se debe confundir el caso de la inferencia pragmática, el paso de hechos a valores, y la inferencia lógica propiamente dicha cuando realizamos inferencias consistentes como muy bien los advierte en Hare constantemente en toda su obra. Pero esto mismo se debe a que el carácter lógico es interno o coherente, se basta a sí misma como lo han desarrollado muchos lógicos en el siglo XX.

#### REFERENCIAS

- FURBERG, Mats. (1963). *Locutionary and Ilocutionary Acts*. Gutenberg: Acta Universitatis Gothoburgensis.
- HARE, Richard M. (1971). *Imperative Sentences in Mind*. En: *Practical Inferences*. London: Editorial Macmillan.
- \_\_\_\_\_. (1971). *Distincion between Locutionary and ilocutionary acts*. En: *Practical Inferences*. London: Editorial Macmillan.
- \_\_\_\_\_. (1975). *El Lenguaje de la Moral*. México: Editorial UNAM.
- \_\_\_\_\_. (1988). *Ordenando la Ética*. Barcelona: Editorial Ariel.
- KALINOWSKI, Georges. (1985). *Sobre la Antinomia de Cervantes*. En: *Revista Ideas y Valores*. vol. 68, p. 141-149.
- MORRIS, Charles W. (1962). *Signos, Lenguaje y Conducta*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- \_\_\_\_\_. (1985). *La Fundamentación de una Teoría de los Signos*. Barcelona: Editorial Paidós.
- PUTNAM, Hilary. (2002). *El Desplome de la Dicotomía Hecho-Valor y Otros Ensayos*. Madrid: Editorial Paidós.

<sup>25</sup> HARE. *El Lenguaje de la Moral*. Op. cit., p. 18.

# LAS CONDICIONES Y LA NATURALEZA DEL DISCURSO CRÍTICO: EL DEBATE ENTRE HERMENÉUTICA Y TEORÍA CRÍTICA

*THE CONDITIONS AND NATURE OF CRITICAL DISCOURSE; THE DEBATE BETWEEN  
HERMENEUTICS AND CRITICAL THEORY*

PEDRO D. KARCZMARCZYK  
UNLP-IdIHCS-CONICET, Argentina. peterkado@yahoo.com

RECIBIDO EL 26 DE FEBRERO DE 2010 Y APROBADO EL 31 DE MARZO DE 2010

## RESUMEN ABSTRACT

El trabajo analiza el problema del alcance, la posibilidad y la legitimación del discurso crítico. Por discurso crítico entendemos aquel en el que un individuo o un grupo minoritario levantan pretensiones de validez que contradicen lo que mayoritariamente es considerado correcto. Este asunto recibe una atención focal en el debate entre Habermas y Gadamer. El problema aparece allí vinculado a su estatuto paradójico. Se cuestiona si las condiciones de la elucidación del sentido propias de la hermenéutica no estrechan el margen de la posibilidad del discurso crítico hasta tornarlo imposible. La hermenéutica cuestiona si los alcances del discurso crítico propugnado por la teoría crítica no efectúan un salto más allá de las condiciones que hacen posible cualquier discurso. Nuestro análisis de la disputa nos condujo a reconocer un presupuesto común, ligado al rol semejante que ambas perspectivas otorgan a la noción de reconocimiento implícito –aunque entendido de manera materialmente muy diferente– en la constitución del dominio de lo simbólico. Aprovecharemos la inscripción del pensamiento de Wittgenstein en el debate, para hacer una evaluación crítica de la disputa a través del examen de esta presuposición.

This paper analyses the question concerning the scope, possibility and legitimation of critical discourse. For this we understand the kind of discourse in which a single individual or a minority group sustain claims against what is considered correct by a majority. We concentrate in a controversy where this problem receives a focal attention: the debate between Habermas and Gadamer. The problem with critical discourse there is its apparent paradoxical status. On the one side, it is questioned whether the conditions of meaning elucidated by hermeneutics does not make critical discourse impossible. Hermeneutics replies asking whether the scope of critical discourse critical theory is committed to is not beyond the condition of any possible discourse. Our analysis of the dispute elucidates a common assumption to both perspectives: the similar role both attribute to implicit recognition (although understood in a very different material way) in the constitution of the symbolic domain. We take profit of the inscription of Wittgenstein in the debate in order to asses critically the controversy through the analysis of this assumption.

## PALABRAS CLAVE KEY WORDS

comprensión, Gadamer, Habermas, reconocimiento implícito, Wittgenstein

understanding, Gadamer, Habermas, implicit recognition, Wittgenstein

En el presente trabajo intentaremos analizar algunos aspectos cruciales del problema del alcance, la posibilidad y la legitimación de la crítica o, mejor sería decir, del discurso crítico. Por discurso crítico entendemos aquel en el que un individuo o un grupo minoritario levantan pretensiones de validez que contradicen lo que mayoritariamente es considerado correcto.

En nuestro estudio concentraremos nuestro análisis de este asunto en una importante controversia del pensamiento contemporáneo en la que este asunto recibe una atención focal, el debate entre Habermas y Gadamer. En concreto, la cuestión del discurso crítico aparece en esta controversia vinculada a su estatuto paradójico. Se cuestiona de un lado si las condiciones de la elucidación del sentido de los discurso propia de la hermenéutica no estrecha el margen de la posibilidad del discurso crítico hasta tornarlo imposible, por una parte. Y desde la hermenéutica se cuestiona si los alcances del discurso crítico propugnado por la teoría crítica no efectúan un salto, a fin de cuentas, más allá de las condiciones que hacen posible cualquier discurso.

Luego de evaluar la disputa, aprovecharemos la inscripción del pensamiento de Wittgenstein en el debate para hacer, sobre el final, una evaluación crítica de la disputa y sugerir algunas nuevas orientaciones abiertas por el pensamiento del vienés.

## EL PROBLEMA DE LA CRÍTICA EN EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

Más allá de estas precisiones sobre nuestro objeto de análisis, es importante realizar algunas observaciones que permitan percibir que se trata de un problema recurrente en el pensamiento contemporáneo.

Las ciencias sociales, sea cual sea su auto-comprensión –dialéctica, positivista, historicista, hermenéutica, etc.– son, en virtud de su objeto de estudio –que incluye especialmente a las creencias generalmente aceptadas– candidatos potenciales muy fértiles para la producción de discursos críticos en el sentido mencionado. Y en su condición de discursos críticos de carácter teórico, se han visto forzadas a legitimar de algún modo su pretensión de estar en lo correcto en contra de la opinión mayoritaria.

Un ejemplo saliente de esta dificultad es la crítica de la tradición llevada adelante por la ilustración, que culmina con el historicismo. En efecto, la pretendida emancipación completa o definitiva de la determinación de la tradición a través del conocimiento histórico acaba desembocando en un relativismo histórico que socava sus propias pretensiones de validez<sup>1</sup>. O bien, para citar el ejemplo de una de las fuentes de discursos críticos más importantes, la del marxismo, la noción de ideología tiende a deconstruirse a sí misma. La caracterización de la ideología como una forma de pensamiento mistificadora socialmente inclinada a favor de los intereses de una clase social, se compromete con la tesis más general de la determinación social de todo pensamiento, por lo cual se encuentra en el aprieto de justificar la posición privilegiada desde la cual se ejerce la crítica<sup>2</sup>.

En sus diferentes versiones, las ciencias sociales se han enfrentado al dilema que presenta la legitimación de un discurso que revela de modo general la contingencia en los asuntos humanos: hacerse cargo de su propia contingencia –la sociología es un hecho sociológico, el estudio de la historia un hecho histórico, la antropología, etc. –. Una de las formas más interesantes que ha tomado esta empresa en el pensamiento moderno es el intento de hallar lo universal en lo particular. La idea hegeliana de “la historia que tiende a comprenderse a sí misma”, esto es, la idea de una perspectiva historicista que llega a trascender históricamente su historicidad, ha provisto la matriz desde la cual la auto-comprensión de muchos grandes científicos sociales ha intentado su legitimación<sup>3</sup>. Incluso, de acuerdo a Michel Foucault, la alusión a la historia es contingente ya que el rasgo esencial del discurso de las ciencias del hombre es operar una “analítica de la finitud”, operación

<sup>1</sup> Véase BARTH, Hans Hans. Verdad e ideología. México: Fondo de Cultura Económica, 1951. Especialmente Cap. VI.

<sup>2</sup> Puesto que el estudio del desenvolvimiento histórico de las discusiones en torno a la noción de ideología ha alcanzado cierta claridad, puede ser importante mencionar que las mismas se organizan en torno a la siguiente pregunta: ¿no mentaron implícitamente una perspectiva no afectada por intereses sociales desde la que es accesible una visión adecuada –verdadera– de la sociedad? Así parecieron entenderlo al menos quienes trabajaron con dicha noción, ya que las diferentes concepciones parecen responder implícitamente a este problema: posiciones abiertamente relativistas e historicistas (Gramsci) lo que supone a una respuesta negativa a la misma; posiciones hegelianas, la comprensión de la historia muestra que el proletariado, resultado del proceso histórico, provee la perspectiva universal (Lukács) y posiciones científicas a tono con las concepciones del siglo XIX. Este nudo problemático es el desentrañado por Barth en la obra ya citada, para un desarrollo histórico más amplio. Véase EAGLETON, Terry. Ideología. Una introducción. Barcelona: Paidós, 1997. Sobre este punto es muy útil el apartado sobre ideología de WILLIAMS, Raymond. Marxismo y literatura. Barcelona: Península, 1989.

<sup>3</sup> Cfr. BAUMAN, Zigmunt. La hermenéutica y las ciencias sociales. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001. Explica como Marx, Weber, Manheim pretendieron legitimar su perspectiva de este modo.

constitutiva de “el hombre” como su objeto de estudio, por la cual en el registro de la contingencia de este objeto en sus variadas formas se encontraría siempre la manera de trascenderla<sup>4</sup>.

La confianza en la posibilidad de su justificación en el hallazgo de un rasgo particular que fuera a la vez universal, permitió al pensamiento sociológico llevar adelante confiadamente variadas reducciones de lo valioso –verdadero, correcto, bello, etc.– a lo valorado –considerado verdadero, correcto, bello, etc.– con importantes consecuencias en la realidad<sup>5</sup>. Sin embargo, lo cierto es que cuando reducciones de este tipo encuentran su traducción filosófica<sup>6</sup>, y son sacadas del marco de los relatos y argumentos que los científicos sociales utilizan para legitimarlas, la dificultad que señalamos sale pronto a la luz y la discusión se focaliza sobre el problema de la normatividad, de la posibilidad de que un individuo pueda estar en lo correcto cuando no goza del consenso de otros miembros del grupo.

Dos ejemplos, tomados de áreas filosóficas distantes entre sí, son ilustrativos de este punto. El filósofo del arte Dickie presentó una teoría que propone una definición en términos institucionales; es arte cualquier cosa que cumpla la condición de *ser creído, considerado, etc.*, como arte. Arthur Danto, a quien muchos vieron como el padre de la teoría institucional del arte por su artículo *El mundo del arte* (1963), reaccionó al verse reflejado en el espejo de su discípulo, proponiendo una

---

<sup>4</sup> Cfr. FOUCAULT, Michel. Las palabras y las cosas. México: Siglo XXI, 1989. Cap. IX “El hombre y sus dobles”, § 3 La analítica de la finitud.

<sup>5</sup> La expresión “confiadamente” no da a entender que el trabajo sociológico no estuviera signado por disputas metodológicas que tocaran justamente este aspecto –ya los historiadores alemanes Ranke y Droysen habían criticado este aspecto del pensamiento de Hegel–, sino más bien el aspecto subjetivo por el cual tal relato era abrazado con convicción. Podemos encontrar movimientos reduccionistas como los mencionados en el pensamiento de Durkheim (verdadero), en el de Weber (legítimo), en la sociología del arte de Levin Schücking (valioso), y en la sociología de la cultura de Pierre Bourdieu (apropiado, con clase, etc.), entre otros.

<sup>6</sup> Ha habido importantes traducciones filosóficas del problema en tiempos recientes. La teoría de los hechos institucionales de John Searle (1997), es una de las que se compromete con una tesis de una naturaleza semejante. La aceptación colectiva de una regla constitutiva, como por ejemplo que trozos de papel cuentan como dinero en determinada contexto, hace que esos trozos de papel *sean* dinero en ese contexto. No he tenido oportunidad de seguir de cerca la discusión de la propuesta searlina, pero me parece altamente sugerente que sus últimos escritos se hayan volcado a la filosofía política. Por otra parte, la corriente de lectura de la filosofía del último Wittgenstein que se ha dado en llamar *community view* es vinculada con la convicción de que lo que a todos nosotros nos parece correcto *es* correcto. Tal caracterización aparece explícitamente en FOGELIN, Robert. Wittgenstein. London: Routledge, 1994, quien no la suscribe y en BLOOR, D. Wittgenstein Rules and Institutions. London: Routledge, 1997.

teoría *ontológica* del arte<sup>7</sup>, que se valida, se nos dice, porque sale airoso donde la teoría institucional fracasa. Danto diagnostica dos aspectos deficitarios en la teoría de Dickie: 1) excluye la posibilidad de que haya “descubrimientos” en arte, es decir, la posibilidad de que algo *sea* arte antes de que sea creído como tal; 2) excluye la posibilidad de que algo sea *creído erróneamente* como arte, esto es considerado mayoritariamente arte sin serlo<sup>8</sup>.

Por otra parte, en otro ámbito, el de la semántica filosófica, la discusión ha girado últimamente en torno del problema de la objetividad del significado. Una explicación adecuada de la objetividad del significado supone hacer lugar a dos posibilidades: (i) la de estar en lo correcto en contra de la opinión mayoritaria, y (ii) la de otorgar sentido al predicado ‘estar equivocado’ cuando es aplicado a una comunidad<sup>9</sup>. Cualquier posición que no pueda dar cuenta de estos dos requisitos contaría como una posición reduccionista de lo normativo a lo no normativo, reducción implicada, típicamente, en las posiciones que reducen ‘correcto’ a lo que es ‘considerado correcto’. Puesto que la coincidencia entre las posiciones adoptadas por Danto y por los defensores de la objetividad semántica es exacta, las dificultades que deben afrontar son también semejantes: caminar el sendero de la objetividad independiente del consenso sin caer en un platonismo que rechazan.

Como vemos, el problema aparece por doquier en el pensamiento contemporáneo. Nos gustaría por ello avanzar ahora un diagnóstico de esta dificultad que nos ayudará luego a elaborar las conclusiones de nuestro trabajo. La ubicuidad del problema del discurso crítico surge porque las muy diferentes posiciones que encontramos del pensamiento contemporáneo se constituyeron a través del enfrentamiento con un adversario común: la filosofía centrada en el sujeto que se deriva del *cogito* cartesiano. Ahora bien, las diferentes maniobras de despegue y separación en relación a la problemática cartesiana realizan una

<sup>7</sup> Tal teoría, consiste en definir al arte a partir de dos rasgos supuestamente independientes de la consideración colectiva: la intención significativa con la que es producido, por un lado, y la específica manera de significar, la imbricación del contenido, o como Danto la denomina, la “encarnación del contenido”.

<sup>8</sup> Véase un análisis de esta problemática en KARCZMARCZYK, Pedro. La teoría del arte de Arthur Danto: ontología e institución. *En*: Revista latinoamericana de filosofía, 2004. vol. XXX, no. 2, p. 385-403.

<sup>9</sup> Ver LANCE, Mark Norris y O’LEARY HAWTHORNE, John. *The Grammar of Meaning. Normativity and Semantic Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, quienes abrevan en la posición de Robert Brandom, el autor que ha planteado con mayor insistencia el problema de la objetividad de las reglas semánticas.

operación que coloca como elemento originario algo que en la misma era del orden del mundo, y por lo tanto, contingente y problemático: el acuerdo, la intersubjetividad, la comunidad, la dimensión social en resumidas cuentas.

Por originario queremos decir que en la posiciones que se distancian de la posición tradicional a través de la destrucción de la esfera de la subjetividad como punto de partida del filosofar, recuperan la esfera del sentido del discurso a través de un eje que remite al acuerdo y a lo social, que por tanto no poseen el carácter de nociones derivadas, sino de nociones básicas, fundamentales. Ahora bien, este movimiento da lugar a una buena cantidad de tensiones ligadas a la manera en la que reingresan en el nuevo escenario las exigencias del significado, tradicionalmente concebidas como fundadas *a priori* y por tanto dotadas de validez incondicional. En las nuevas posiciones hay una cuando menos aparente fusión entre lo constituyente y lo constituido. La aparente introducción de las condiciones trascendentales en el mundo<sup>10</sup>, ha sido una fuente recurrente de tensiones entre las cuales la reflexión sobre el alcance la posibilidad y la legitimación de la crítica han tenido el papel sintomático de constituirse como un caso testigo de la viabilidad de las nuevas propuestas. Rüdiger Bubner expresa bien esta tensión:

La reflexión del sujeto crítico, quien cree reservado para sí mismo, en el modo de un llamado, una vida verdaderamente libre y el futuro histórico, conserva su derecho frente a cualquier circunstancia. Marx, que había reconocido que esta superioridad era la de los hermanos Bauer, hablaba por consiguiente con ironía de la “sagrada familia” Bubner<sup>11</sup>.

Como vemos, se trata de un “efecto boomerang”, por el cual el crítico, acostumbrado a descubrir la paja en el ojo ajeno, se vuelve incapaz de descubrir en el propio una paja cuya consistencia parece radicar precisamente en esta misma incapacidad. La posición incondicional desde la que el crítico dirige su mirada a la sociedad se revela, justamente, como una posición construida socialmente, condicionada, inaccesible al propio crítico. Pero esta inaccesibilidad parece ser parte de la consistencia de la posición crítica, una condición positiva de la

<sup>10</sup> Cfr. STROUD, Barry. Transcendental Arguments. *En*: The Journal of Philosophy, 1968. vol. LXV, no. 9, p. 241-256. Véase una discusión de los problemas que genera el estatus cuasi trascendental en la reflexión de Habermas en McCARTHY, Thomas. La teoría crítica de Jürgen Habermas. Madrid: Tecnos, 1995. p. 136 y ss.

<sup>11</sup> BUBNER, Rüdiger. Was ist kritische Theorie?. *En*: AA. VV. Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt: s.n., 1971. p. 179.

misma, para que creyéndose incondicionada “conservar su derecho frente a cualquier circunstancia”.

Se comprende entonces que el estatuto del discurso crítico, la posición de la crítica, se constituya como caso testigo de la problemática de recambio del cartesianismo. En efecto, la diferencia o disenso inherente a toda crítica alude, por contraste o por ausencia, a la dimensión de lo social y del acuerdo. No se trata sólo de que el disenso o el acuerdo señalan y hacen visible muchas veces el consentimiento rutinario sobre el que se asientan nuestras prácticas. Se trata más bien de que la crítica, que como vemos en el fragmento citado afirma su derecho frente a cualquier circunstancia, al presentarse como disenso o contraste frente a lo dado, parece ocupar una posición semejante a la que definía a la de la filosofía del sujeto: la de una certeza incommovible, incondicionada a tal punto que no trastabillaría siquiera si el mundo desapareciese.

Se trata de clarificar cómo se inserta la posición crítica, de disenso, en el marco de recambio que se construyó justamente señalando lo que no deja ver la posibilidad de disenso radical que la filosofía del sujeto encontraba en sus certezas incommovibles. Cuando examinamos la posición del disenso o la crítica desde el nuevo marco, se hace visible el acuerdo presupuesto por la misma, en la medida en que de él dependen, en última instancia, los términos en los que la misma se formula<sup>12</sup>.

Parecería entonces que la posibilidad de ver la paja en el ojo ajeno que representa la crítica tiene como condición de posibilidad desconocerla en el propio. En resumidas cuentas, la cuestión de la crítica es un tema ubicuo en la filosofía contemporánea porque en la misma se plantea la manera en la que los diferentes esquemas de reemplazo de la filosofía del sujeto, que efectuaron la crítica a la misma por su imposibilidad de dar cuenta de la dimensión del significado, deben ahora rendir cuentas y mostrar cómo ellas mismas elucidan aspectos importantes de esta dimensión, como la normatividad, que se manifiestan agudamente en el problema del discurso crítico. La concepción tradicional con su posición de certeza que afirma su derecho crítico frente a toda circunstancia era también una manera –equivocada– de dar cuenta de estos aspectos de la dimensión del significado, pero una vez que la crítica se ejerce reflexivamente y descubre la paja en el ojo propio, se hace más y más complicado entender cómo es posible dar cuenta de estos aspectos y hacer lugar a la crítica y el disenso.

<sup>12</sup> Por ejemplo Wittgenstein sostiene que la duda remite a la certeza, que sólo tiene sentido en un juego de lenguaje (WITTGENSTEIN, Ludwig. Sobre la certeza. Traducido por Joseph Lluís Prades y Vicent Raga. Barcelona: Gedisa, 1991. §24, §56, §114 y §115).

## EL ESTATUTO DE LA CRÍTICA EN UN DEBATE CONTEMPORÁNEO: EL DEBATE ENTRE HABERMAS Y GADAMER

El debate entre Habermas y Gadamer es un buen ejemplo de esta clase de dificultades. Se trata de un debate ocurrido a fines de los años '60s, en el que Habermas logró poner en contacto efectivo a las dos tradiciones mayores del pensamiento alemán del siglo XX: la tradición fenomenológico-hermenéutica y la tradición marxista de la escuela de Frankfurt. En línea con la estrategia de presentación de la filosofía contemporánea por la que hemos optado, intentaremos de poner de relieve cuáles son los presupuestos compartidos por ambas posiciones, para lo cual nos referiremos a cierta lógica de construcción de las mismas que está modelada por la confrontación que mantuvieron con adversarios a primera vista disímiles –el historicismo y el empirismo lógico–, pero sin embargo semejantes en un punto crucial.

La disputa tuvo como punto destacado el problema de la posibilidad, el alcance y la fundamentación de la crítica en las ciencias sociales, en la cual las posiciones de la hermenéutica gadameriana y de la teoría crítica colisionan, ya que la primera concibe a la racionalidad como inherentemente enraizada en la historia, mientras que la segunda entiende que al concebirla de tal manera se cercena su potencialidad crítica, por lo cual la concibe como un conjunto de pretensiones universales, trascendentes a la situación histórica. Con todo, más allá de este disenso fundamental, hay una importante cantidad de puntos compartidos por las tesis hermenéuticas y las de la teoría crítica, los que remiten, en particular, a la manera en que conciben la relación entre el sujeto y el objeto, la relación entre teoría y experiencia, la relación de la teoría con la historia, puntos que confluyen todos en la clásica cuestión de la relación entre teoría y práctica. Intentaremos destacar el cuestionamiento de la escisión entre racionalidad y valoración presente en ambas posiciones, lo que las lleva a pretender que sus desarrollos sientan las bases para una concepción ampliada de la racionalidad, capaz de integrar ambos aspectos.

El desarrollo de la teoría crítica acusa recibo de la herencia del pensamiento hegeliano, en particular al recuperar la noción de totalidad, lo que le permite confrontar críticamente con las variantes del pensamiento positivista que dominaron la escena del pensamiento epistemológico en la primera mitad del siglo XX. En efecto, a fines

del siglo XIX y comienzos del siglo XX, la influencia del pensamiento positivista era tan arrolladora que su efecto se dejaba sentir incluso en el interior del pensamiento marxista, como lo dejan en claro las tesis economicistas y deterministas de la II Internacional Socialista. Toda una generación de marxistas de comienzos del siglo XX encontró en la noción de totalidad un recurso que ponía de relieve el punto oscuro del pensamiento positivista, al hacer manifiesta una dimensión de la realidad que no podía incluirse en los esquemas del objetivismo científicista: la subjetividad<sup>13</sup>. Subjetividad que es la clave del accionar de la revuelta insurgente que, como la Revolución Rusa de 1917 deja en claro, se escapa del alcance de las “leyes de la historia”; subjetividad que se manifiesta también de una manera muy distinta, pero igualmente crucial, a la luz de la experiencia política del siglo XX. En efecto, si se piensa que la ideología es deformación y enmascaramiento, se debe poder entender por qué años y años de denuncia y una conciencia meridianamente clara de los determinantes de los factores opresivos de las sociedades contemporáneas no disolvieron la “falsa conciencia”, haciendo que los trabajadores y los oprimidos se vuelquen masivamente al marxismo y a formas emancipatorias de la política, siendo que incluso llegaron a apoyar procesos como el fascismo. Indudablemente, a la luz de la experiencia histórica y política, llegó a ser claro que se debía comprender mejor cómo se constituyen las formas de la subjetividad<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> La noción de totalidad, incluso en su seminal presentación en la “Introducción” a la *Fenomenología del espíritu*, donde Hegel confrontaba con el presupuesto de la filosofía crítica acerca de la necesidad de comenzar a filosofar con un examen del alcance de la capacidad de conocer, es decir, el presupuesto de toda filosofía conformada como epistemología, implica poner de manifiesto el punto ciego de una noción objetivista de la realidad: la subjetividad. Punto ciego decimos, puesto que dicha concepción no puede evitar envolver a la subjetividad en un halo de irrealidad. Esta posición, al suponer una diferencia entre *nosotros* y el *objeto*, sostiene Hegel, conduce a un absurdo, “presupone que lo absoluto *se halla de un lado y el conocimiento de otro*”, ya que el conocimiento tendría que ser fuera de lo real (lo absoluto) y ser sin embargo algo real. El rechazo de esta posición lleva a Hegel a concluir que el conocimiento no es posible en el marco del dualismo kantiano sino sólo dentro de un cuadro monista de la realidad (totalidad), que incluya la distinción entre sujeto y objeto como “momentos” de su manifestación. Véase KARCZMARCZYK, Pedro. El problema del límite según Hegel. *En*: Revista eletrônica estudos hegelianos. Revista Semestral do sociedade Hegel Brasileira, Junho de 2007. vol. 4, no. 06 [en línea]: [www.hegelbrasil.org/rev06.htm](http://www.hegelbrasil.org/rev06.htm) [citado 20 Marzo de 2010].

<sup>14</sup> Los teóricos de la primera escuela de Francfort, si bien Marx ya había rechazado la *idea de hombre* como si se tratara de una esencia universal, creyeron encontrar en el psicoanálisis un instrumento más refinado para comprender la constitución de la subjetividad humana. La preocupación por la constitución de la subjetividad es compartida por otros importantes teóricos del “marxismo occidental” como Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica*. Más allá del marxismo, en el cuestionamiento foucaultiano de la noción marxista de ideología hay una crítica implícita al desconocimiento de los mecanismos de subjetivación implicados en nociones como las de “falsa conciencia”. Ver MURILLO, Susana. El discurso de Foucault. Buenos Aires: Ediciones del CBC, 1997. p. 48-58.

La filosofía hermenéutica, por su parte, hunde sus raíces en el planteamiento alemán concerniente al problema de las ciencias humanas, históricas o del espíritu. En este planteo encontramos una tendencia paradójica, puesto que en el mismo subsisten dos tendencias que acabarán mostrándose irreconciliables. La orientación a la que aludimos es la tendencia a la afirmación de la peculiaridad de estas disciplinas, frente a la pretensión del positivismo a presentar a las ciencias naturales como el ideal de toda forma de conocimiento. Esta tendencia se nutre de la reacción romántica, a través de la noción de “expresión”, con lo cual enfatiza de diversas maneras los aspectos subjetivos de la realidad histórica, y reacciona contra el atomismo y el nominalismo propio de las ciencias naturales y contra la mecanización de la vida social y la consecuente ruptura de los modos tradicionales del lazo social, manejando un conjunto de nociones de carácter orgánico entre las que desempeña un papel central la noción de “vida”.

Ahora bien, lo que la filosofía hermenéutica va a encontrar paradójico en este legado es la tendencia a pensar la particularidad de las disciplinas ligadas a las humanidades en términos metodológicos. Gadamer ha puesto de manifiesto, en el caso de Dilthey, la confusión categorial bajo la que se mueve su filosofía, al intentar encontrar en la “conciencia histórica”, donde Gadamer descubre un último resabio de cartesianismo en la filosofía diltheyana, la búsqueda de una certeza epistemológica que pudiera subsanar la *incertidumbre vital* acarreada por la ruina de la confianza en las tradiciones<sup>15</sup>. Al constituirse por medio de una reflexión inmanente sobre las dificultades de las ciencias humanas entrampadas en un planteamiento epistemológico, la hermenéutica filosófica va a encontrar los motivos para operar su “giro ontológico”, con el que va desarrollar también una crítica de una concepción peculiar de la subjetividad<sup>16</sup>. Desde el planteamiento epistemológico, la posición de sujeto es correlativa a la posición de objetividad, que es única, y por tanto las subjetividades diversas, históricas, aparecen como un obstáculo. Veremos que el desarrollo de la posición hermenéutica va a invertir la ecuación. Ya no se tratará de considerar a las subjetividades, a la finitud histórica con su variedad, como un obstáculo, sino como

<sup>15</sup> Cfr. GADAMER, Hans-George. O problema da consciência histórica. Traducido por Paulo Cesar Duque Estrada. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003. Cap. 2.

<sup>16</sup> Con su replanteo ontológico, la hermenéutica va a rechazar la concepción de la subjetividad propia del planteo epistemológico, esto es, la subjetividad concebida como residuo u obstáculo en el marco de un proyecto de conocimiento objetivo, lo que compromete a dicho planteo con el ideal de una completa eliminación de la subjetividad, o bien, lo que es lo mismo, el ascenso a una subjetividad no particular, sino universal, no histórica, sino epistémica.

una genuina condición de posibilidad de conocimiento histórico. Este movimiento encuentra las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico en las “subjetividades” múltiples y parciales, en la comprensión mediada históricamente, en lo que Heidegger llamaría arrojamiento de la existencia y que Gadamer llamará, polémicamente, “prejuicios”. Claro que en este nuevo marco “subjetividad”, “conocimiento” y “realidad”, ya no son lo que eran.

En síntesis, tanto la teoría crítica como la hermenéutica filosófica mantienen un debate con el planteamiento epistemológico que encuentran ejemplificado en el positivismo y en el objetivismo de la “conciencia histórica” que contribuye a delinear sus perfiles propios.

### LA NOCIÓN DE RACIONALIDAD EN LA TEORÍA CRÍTICA Y EN LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA

En esta sección intentaremos poner de manifiesto ciertas presuposiciones comunes entre la hermenéutica filosófica y la teoría crítica. Nos valdremos para ello del texto de Habermas, *Teoría analítica de la ciencia y dialéctica*, con el que este autor intervino en la célebre disputa acerca del positivismo en la sociología alemana<sup>17</sup>.

Este texto resulta útil para este propósito, particularmente porque allí Habermas escoge cinco ejes para la confrontación entre lo que él denomina, siguiendo a Weber, “teorías analíticas” y las “teorías dialécticas” en el campo de las ciencias sociales. Las primeras se distinguen por estar comprometidas con un modelo de cientificidad que, por una parte se preocupa principalmente del conocimiento y dominio de regularidades, expresadas en enunciados nomológicos, y por la otra confía en que estas regularidades pueden ser comprobadas o contrastadas a través de una base de observación que la investigación epistemológica inspirada en lo que el positivismo lógico ha denominado “observación controlada”<sup>18</sup>. Esta base observacional consiste en una experiencia que,

<sup>17</sup> Cfr. HABERMAS, Jürgen. Nachtrag zu einer Kontroverse (1963): Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik. En: Zur Logik der Sozialwissenschaften. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1985. Traducción castellana: Apéndice a una controversia (1963): Teoría analítica de la ciencia y dialéctica. En: La lógica de las ciencias sociales. Madrid: Tecnos, 1997.

<sup>18</sup> Habermas describe así a la base de observación presupuesta por las teorías analíticas: “Únicamente la observación controlada de comportamientos físicos, que pueda ser organizada a voluntad en un campo aislado bajo circunstancias reconocibles, parece permitir juicios de percepción intersubjetivamente válidos. Estos representan la base de experiencia sobre la que deben descansar las teorías (...)”, *Ibid.*, p. 19.

a través del control de algunas variables, se encuentra en condiciones de ser repetida a voluntad. La posibilidad de reproducir el fenómeno que se desea observar, al garantizar la observación intersubjetiva del mismo, es entendida como el fundamento de la aceptación objetiva o racional de un enunciado.

En este texto, Habermas va a desarrollar una serie de impugnaciones a lo que podríamos denominar las consecuencias distorsivas o ideológicas que acarrea el modelo epistemológico reseñado al ser aplicado en las ciencias sociales. Para este propósito, Habermas va a confrontar las “teorías analíticas” de la sociedad con las “teorías dialécticas”. La madre de todos los contrastes entre ambas posturas la encuentra Habermas, siguiendo a Adorno, en la noción dialéctica de totalidad, para la cual las teorías analíticas de la sociedad no pueden ofrecer un sucedáneo en términos de sistema –concebido como una trama de variables de comportamiento social con vínculos de interdependencia entre sí.

Para establecer este punto, Habermas va a presentar los contrastes entre ambas posiciones en términos de cuatro aspectos que le permitan desarrollar una crítica fundamental en relación con la auto-comprensión analítica de las ciencias. Habermas va a desarrollar su crítica en términos de objeciones acerca de la relación de la teoría con el objeto, de la teoría y la experiencia, de la teoría con la historia, y de la relación entre la teoría y la práctica. Todos estos aspectos llevan conjuntamente a un quinto cuestionamiento referido a la pretensión de neutralidad valorativa, es decir, establecen una conclusión en contra de la comprensión teórica o especulativa de la teoría analítica de la ciencia, tanto en el caso particular de la teoría analítica de la sociedad como en general, para pasar a entenderlas como una especialización de nuestro interés específico por dominar nuestro entorno vital.

Para la comprensión general de las tesis que Habermas avanza en su intervención en la “disputa de la sociología alemana” es importante destacar el carácter filosófico de esta crítica. En efecto, en la misma podemos reconocer, formulada en el marco del lenguaje frankfurtiano, la problemática heideggeriana del replanteo de la pregunta por el ser. Lo que cuestiona la crítica frankfurtiana a la pretensión de neutralidad valorativa de las teorías analíticas de la ciencia es su concepción subyacente de lo que es real y su alcance en la determinación de lo que es objetivo y racional. La crítica habermasiana va a mostrar cómo la práctica científica se ha convertido en un elemento central de una

definición de lo real –por extensión de lo racional y objetivo– que ha dominado a la cultura occidental desde los inicios de la modernidad. En efecto, el sentido de lo real ha quedado ligado a una operación, el registro perceptivo, operación que la reflexión sobre la práctica científica ha estilizado en los términos de lo que denominamos más arriba “experiencia controlada”. Ligado a esta noción de lo real, encontramos también una definición de lo racional, en la que primordialmente se reconoce como racional aquello que sea susceptible de ser decidido a través de la operación de la observación controlada<sup>19</sup>.

Puesto que una definición de lo real es siempre, tácitamente, una definición de lo irreal, y una definición de lo racional, de lo irracional, resulta comprensible el efecto de asfixia que esta manera de comprender lo real y lo racional ejerce sobre otras prácticas y modalidades. Ocurre entonces que una vez que esta definición ha sido aceptada, otras prácticas pueden ser relegadas debido a que su objeto es imputado como irreal y sus cuestiones como irracionales. Justamente, la crítica de Habermas va a mostrar los límites de esta concepción, límites que remiten al momento filosófico de la concepción heredada, al momento en que esta concepción se reclama como universalmente vinculante. La crítica establece entonces que dicha concepción es una entre otras, que carece pues de validez universal irrestricta. En su lugar la crítica le otorga validez condicional, supeditada a determinados ámbitos y propósitos o intereses.

Desde este punto de vista amplio puede apreciarse la comunidad de impulso entre la hermenéutica filosófica y la teoría crítica. En efecto, en la declaración de propósitos de *Verdad y método* que Gadamer realiza en el “Prólogo” de esta obra, se insiste en la necesidad de desarrollar un concepto de verdad y de experiencia que haga justicia al conjunto de nuestra experiencia hermenéutica<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Este presupuesto de la concepción va a ser puesto en cuestión en los debates acerca de la inconmensurabilidad en la teoría de la ciencia. Véase una visión panorámica en BERNSTEIN, R. *Beyond. Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.

<sup>20</sup> Ver GADAMER, Hans-George. *Warheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Gesammelte Werke, Band 1, Hermeneutik I). Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990. p. 3. Traducción castellana: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Traducido por Ana Agud de Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 1995. p. 25, de aquí en más WuM y VyM.

La estrategia de Gadamer, según lo veremos, tiene puntos de contacto con la de Habermas, ya que la misma también supone un replanteo de la pregunta por el sentido de la realidad que implica cuestionar los vínculos que, desde la concepción dominante heredada de la modernidad, parecen vínculos insustituibles entre lo real y lo que puede experimentarse sometido al control voluntario. Así, Gadamer se propone, en la primera parte de *Verdad y método*, replantear la pregunta por la verdad en el arte, como un prolegómeno para la extensión de la cuestión de la verdad, desligada ahora del marco que en la concepción heredada la ponía en relación con la posibilidad de reconocimiento intersubjetivo obligatorio a través de la observación controlada, a las ciencias del espíritu. El intento gadameriano de clarificar la comprensión de lo que está en juego en las ciencias humanas necesita denunciar la colisión entre la comprensión explícita u “ontológica” de carácter objetivista, que se expresa, por ejemplo, en las diptutas del método de las ciencias del espíritu acaecidas en el mundo cultural alemán en el siglo XIX, con, para decirlo en términos de Heidegger, nuestra comprensión “preontológica” de lo que está en juego en las mismas<sup>21</sup>.

De manera que, el replanteo de la cuestión de la verdad en el arte es una estación intermedia. Y ello probablemente por dos razones. En primer lugar, porque la propia experiencia del arte rehúsa a describirse a sí misma como ilusoria o irreal, según le convendría desde la concepción heredada. Por el contrario, la experiencia del arte posee la pretensión de experimentar algo cierto. En segundo lugar, porque al analizar los conceptos centrales con los que Kant sancionó filosóficamente la concepción heredada, al presentar simultáneamente un concepto nominalista de la realidad y una concepción subjetivizada de la estética –donde gusto, sentido común y juicio pierden el asiento comunitario que poseían en el marco de la tradición humanista–, Gadamer tiene la oportunidad de poner de relieve un dominio de experiencia, que remite ineludiblemente a la pertenencia e inscripción comunitaria de los individuos. A través de esta pertenencia comunitaria, Gadamer construye su noción central de la participación en una tradición, como

---

<sup>21</sup> Remito para esta interpretación a observaciones de Gadamer como: “la hermenéutica que aquí se desarrolla no es tanto una metodología de las ciencias del espíritu cuanto el intento de lograr acuerdo sobre lo que son en verdad tales ciencias más allá de su autoconciencia metodológica, y sobre lo que las vincula con toda nuestra experiencia del mundo” (WuM, p. 3; VyM, p. 25); “De hecho, como vemos, las ciencias del espíritu del XIX extraen su vida de la idea humanista de formación, aunque no lo reconozcan” (WuM, p. 24; VyM, p. 48). Véase KARCZMARCZYK, Pedro. Gadamer: aplicación y comprensión. La Plata: Edulp, 2007. Cap. 2.

algo que es previo y fundante de la posibilidad de un control voluntario de la experiencia<sup>22</sup>.

De esta manera, la crítica filosófica a la concepción heredada, el replanteo de la pregunta por el sentido del ser que ella implica, se ve cumplida al trazar un cuadro en el que la operación de experiencia controlada voluntariamente aparece como una isla en un océano de experiencia que necesariamente carece de este rasgo de dominio voluntario<sup>23</sup>. Al aparecer como parcial, resulta evidente que la definición de lo real surgida en esta "isla", y el cuadro de exclusiones que la misma acarrea, deberían restringirse al ámbito de las actividades que se realizan "en la isla", es decir, a las actividades cuyo propósito se orienta a la reproducción de fenómenos, sin perder de vista que este tipo de actividades ni agota ni define por sí solo el ámbito de las experiencias humanas de lo real y de la verdad.

Desde ambas perspectivas se concluye en un intento de arribar a una concepción de la racionalidad ampliada, en la que ya no se juzga como racional únicamente a las cuestiones susceptibles de ser decididas a través de la observación controlada, diversificada por ello en diferentes regiones con sus modos propios de legitimidad. Por otra parte, ambas posiciones suponen un rechazo del ideal positivista de la neutralidad valorativa que dictamina que el interés práctico debe ser considerado como un obstáculo. En su lugar, tanto la hermenéutica gadameriana como la teoría habermasiana, que desemboca en su postulación de los intereses cognoscitivos, reconocen en nuestro inevitable involucramiento práctico una condición positiva de conocimiento.

---

<sup>22</sup> Gadamer, siguiendo en esto a Aristóteles, insiste en el carácter de condición de posibilidad que la socialización tiene para la pertenencia y la participación en una comunidad. Ahora bien, las disposiciones en las que esta socialización se sedimenta no son susceptibles de un una representación completa o de dominio voluntario. Las reflexiones de Aristóteles sobre la unidad de la virtud, según la cual poseer una virtud particular requiere de la posesión de todas las otras, ya que poseer una virtud es tener una sensibilidad a lo que la situación requiere en determinado respecto, pero también la capacidad de experimentar las excepciones relevantes a la misma. Poseer la virtud de la amabilidad no es equivalente registrarse por el principio de actuar amablemente en cada situación, puesto que hay situaciones en las que se impone un requisito de justicia en las que la amabilidad debe quedar de lado. Véase una reflexión que pone en contacto esta problemática de la filosofía aristotélica con las reflexiones de Wittgenstein sobre seguir una regla en McDOWELL, John. *Virtue and Reason*. En: *Mind, Value and Reality*. Cambridge (Mass.) and London: Harvard University Press, 1998.

<sup>23</sup> Véanse los párrafos iniciales de GADAMER, Hans Georg (1966). *La universalidad del problema hermenéutico*. En: *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, 1994.

Los puntos comunes que hemos señalado no implican un acuerdo sustantivo, sino apenas un marco compartido dentro del cual discurren fuertes disensos. Pasemos a considerar algunas de las líneas centrales de la tensión entre hermenéutica y teoría crítica, para retomar luego algunas de las consideraciones que hemos realizado inicialmente.

## LA ILUSTRACIÓN Y LA NATURALEZA VIOLENTA DE LOS PREJUICIOS

Para poder apreciar mejor algunos aspectos de la discusión entre Habermas y Gadamer precisamos retroceder un poco en el tiempo hasta la filosofía de la Ilustración francesa, donde encontramos una de las formulaciones más influyentes del problema de la relación entre reconocimiento racional y fuerza, pensándolos bajo la oposición entre prejuicio y razón. Retraduciendo en el plano social la crítica baconiana de los ídolos que afectan a la facultad de conocimiento, los filósofos ilustrados realizaron una crítica de los prejuicios que obstaculizaban tanto el conocimiento como la realización de un orden social racional.

Una *science des idées* de inspiración lockeana les pareció proporcionar, al mismo tiempo, un estudio de la génesis de las ideas que, en la medida en que el estudio de las mismas adquiría carácter casi trascendental, al revelar una naturaleza humana racional, posibilitaba ensayar una distinción entre ideas genuinas e ideas ilegítimas –de acuerdo a su génesis– al mismo tiempo que sentaba las bases para el ensayo de una ortopedia radical del pensamiento y la sociedad. El estudio de la génesis del pensamiento permitiría a un tiempo garantizar el entendimiento entre los hombres y fundamentar racionalmente la exigencia de establecer un orden social acorde a la razón, identificando los obstáculos que se oponían a ello.

Nos interesa rescatar, en el contexto de este trabajo, la propuesta de Helvétius, en particular por el modo en que establece los vínculos entre las nociones de poder, prejuicios y verdad. Helvétius encontraba en el egoísmo la fuerza anímica fundamental. El egoísmo impulsa al hombre a buscar su felicidad –la satisfacción de sus deseos individuales– y de esta manera, a querer los medios que mejor conduzcan a la misma. Es decir, quien se propone un fin ha de querer necesariamente los medios para lograr aquello que se propone. El egoísmo conduce así inevitablemente al *amour de la puissance* o *amour du pouvoir*, ya que disponer de la voluntad

de otros es el recurso insuperable para garantizar la propia felicidad. Helvétius sostiene así que *“l’amour de pouvoir, fondé sur celui de bonheur est donc l’object commun de tous nous désirs”*<sup>24</sup>.

Esta teoría, que acaba reduciendo la sociología del poder a una psicología del poder, encuentra que el afán de poder no se presenta con el rostro descubierto sino enmascarado de mil formas. En consecuencia, la filosofía ilustrada se piensa a sí misma como el instrumento capaz de mostrar la realidad y la verdad, desenmascarando las voluntades de poder particulares. Esta filosofía reclamará, en algunos casos, el abandono liso y llano de las máscaras bajo las que se oculta la voluntad de poder, por ello se declarará radicalmente atea, y en otros casos, como el de la voluntad particular de poder que se enmascara debajo de las ideas de justicia y virtud, encontrará en las mismas los elementos para poner al descubierto el orden racional de la vida social, acorde a la ley natural de la razón.

Como hemos indicado, esta filosofía contiene una teoría de la génesis de los prejuicios, los que se derivarían de la propia voluntad de poder:

El hombre sólo se cree verdaderamente amo de aquellos a los que esclaviza espiritualmente. Para ello se emplea la fuerza: ella somete a la larga a la razón. Los hombres acaban por creer las opiniones que se les fuerza a manifestar públicamente (*publier*). Lo que no puede el razonamiento, lo hace la violencia<sup>25</sup>.

Helvétius creía que un orden despótico sólo podía reproducirse a través de la difusión de prejuicios entre quienes se sometían al mismo. Por ello, la lucha por la libertad en el orden social es vista como la condición para desenmascarar los prejuicios, es decir, para el advenimiento de la verdad, y como el elemento en el que coinciden el interés común de un pueblo con la virtud, posibilitando la realización de un orden social racional.

<sup>24</sup> De *L’Homme* citado por BARTH, Hans Hans. Verdad e ideología. Op. cit., p. 55.

<sup>25</sup> *Ibíd.*, p. 57. De manera análoga, Pascal sostenía “Es la fuerza quien hace la opinión”.

## EL PREJUCIO CONTRA LOS PREJUCIOS SEGÚN GADAMER

Contra este trasfondo histórico se erige la posición de Gadamer. En *Verdad y método* Gadamer desarrolla un cuestionamiento y replanteo de la problemática de los prejuicios que hemos heredado de la Ilustración. La dificultad con la perspectiva ilustrada, según Gadamer, es que concluye en una oposición absoluta, y por ello abstracta, entre prejuicios y razón, entre tradición y razón. Como lo hemos indicado al comienzo, Gadamer desea plantear su discusión en una dimensión que él mismo denomina “filosófica”, o si se quiere, trascendental, ya que va hacia las condiciones de posibilidad de nuestra comprensión del mundo en general. Por ello Gadamer se encarga de señalar que su posición no es una toma de partido respecto a la posición ilustrada. Ello supondría, a juicio de nuestro autor, un terreno común y la aceptación de los presupuestos con los que *les philosophes* de la Ilustración articulan su posición. Una toma de partido de esta clase la encontramos ejemplificada en la inversión, realizada por el romanticismo, de la valoración ilustrada de la relación entre tradición y razón. Romanticismo e Ilustración se encuentran, en última instancia, en la misma esfera de presuposiciones, por ello el uno es la inversión exacta del otro.

La posición de Gadamer, en cambio, busca dirigirse a la esfera de presuposiciones sobre la que se erige la oposición entre prejuicios y razón. En otras palabras, Gadamer apunta con sus reflexiones sobre la problemática del prejuicio a la dimensión que en su opinión justifica la pretensión de universalidad de la hermenéutica<sup>26</sup>. Gadamer encara esta tarea como un ejercicio crítico. De lo que se trata no es tanto de hacer una teoría positiva, sino de mostrar cómo en las diversas formas dominantes de conceptualizar la experiencia en nuestra cultura, en dominios tan diferentes como el arte, la historia y el lenguaje –la experiencia estética, la comprensión histórica o lingüística–, puede señalarse una dimensión previa, no reconocida desde la conceptualización dominante. Se podría hablar entonces del proyecto gadameriano como de la búsqueda de “una experiencia (hermenéutica) antes de la experiencia (científica)”.

---

<sup>26</sup> Esto es, Gadamer apunta es al desvelamiento y la descripción de una esfera de nuestra experiencia cuyo reconocimiento está en general obturado por las diferentes formas de “distanciación alienante” que recubren a la conceptualización de la experiencia en la cultura occidental. Por ejemplo la forma de la “experiencia controlada” propia del positivismo como una de las instancias definitorias de lo real y lo verdadero en nuestra cultura. En este sentido, podría hablarse del proyecto gadameriano en términos de la recuperación de la experiencia que está *antes* de la experiencia (de lo que usualmente llamamos experiencia).

Ahora bien, esta experiencia que “está antes” juega un importante papel en la crítica de Gadamer a la Ilustración. En efecto, los rasgos centrales de esta experiencia van a jugar un papel central en este movimiento del filósofo alemán. Con todo, para poder apreciar la operación de Gadamer, tenemos que observar primero de qué manera este autor caracteriza a la posición de la Ilustración.

La Ilustración reconoció dos clases de prejuicios: los prejuicios por precipitación y los prejuicios por respeto humano. Como lo indica Gadamer, esta división remite a las personas que concitan los prejuicios: “[I]o que nos induce a error es bien el respecto a otros, su autoridad, o bien la precipitación sita en uno mismo”<sup>27</sup>. Se trata entonces de que “[I] a precipitación es la fuente de equivocación que induce a error en el uso de la propia razón. La autoridad, en cambio, es culpable de que no se llegue a emplear siquiera la propia razón”<sup>28</sup>. Esto remite, en última instancia, a una oposición excluyente de autoridad y razón, en la que Gadamer va a encontrar el prejuicio no examinado sobre el que se apoya la oposición.

Gadamer va a intentar hacernos ver en esta oposición como un prejuicio, uno ilegítimo, “obstaculizante”, es decir, necesitado de remoción si es que vamos a mejorar nuestra comprensión de este asunto. Según Gadamer, la idea de la oposición entre prejuicios que se deben a la sujeción, por un lado, y la razón, por otro lado, concebida como una oposición exhaustiva –de manera que las cosas caerían siempre de un lado o del otro–, está formulada desde la convicción ilustrada de la posibilidad de la disolución de todo prejuicio. Por tanto, ¿cómo pudo ser posible que la Ilustración pensara a este proceso de disolución de los prejuicios como un proceso sin resto, esto es, que los prejuicios ilegítimos –obstaculizantes– agotaban exhaustivamente el conjunto de los prejuicios?

Gadamer reconstruye la perplejidad que en su opinión debería generarnos este estado de cosas remitiéndonos a la neutralidad del término que nos es dada en la etimología. Desde este punto de vista, “prejuicio” no es más que lo que es literalmente, un juicio previo a la ocurrencia de la cosa, una anticipación. Pero, en última instancia, para Gadamer la razón de la perplejidad con la que nos encontramos debe buscarse en el concepto de autoridad con el que se manejó la Ilustración.

<sup>27</sup> WuM, p. 276; VyM, p. 338.

<sup>28</sup> WuM, p. 282; VyM, p. 345.

Gadamer sostiene que, a la luz de las concepciones ilustradas de la razón y la libertad, la autoridad se convirtió en lo contrario de estas nociones. El concepto ilustrado de autoridad está, de acuerdo al hermeneuta, sometido a una torsión. A través de esta torsión la ilustración nos entrega el concepto de autoridad como el correlato de una obediencia ciega<sup>29</sup>. Ya hemos visto, en el caso de Helvétius, cómo se construye el prejuicio: como un tránsito de la obediencia forzada a la obediencia habitual, ciega, movimiento operado por una violencia que, en el curso de este tránsito, deja de ser percibida.

En este punto, la crítica de Gadamer se basa, como lo observa Ricoeur, en un análisis fenomenológico, o bien, para decirlo en un modo afín a la filosofía analítica, en un análisis conceptual. Con su análisis fenomenológico, Gadamer intenta mostrar que hay una confusión en la comprensión de los vínculos de las nociones de dominación, autoridad y violencia<sup>30</sup>. Veamos con un poco de detalle este movimiento:

(...) la esencia de la autoridad no es esto [obediencia ciega] (...) la autoridad de las personas no tiene su fundamento en un acto de sumisión (*Akte der Unterwerfung*) (...) sino en un acto de reconocimiento (*Akt der Anerkennung*) y de conocimiento. Se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía frente al propio.<sup>31</sup>

Muy lejos del fenómeno de la obediencia ciega, para el hermeneuta el fenómeno de la autoridad

(...) reposa sobre el reconocimiento (*Anerkennung*) y en consecuencia sobre una acción de la razón misma (*einer Handlung der Vernunft*) que haciéndose cargo de sus propios límites, atribuye al otro una perspectiva más acertada. Este sentido rectamente entendido de la autoridad no tiene nada que ver con la obediencia ciega del comando.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Desde la perspectiva de la Ilustración: “el concepto de autoridad pudo convertirse simplemente en lo contrario de la razón y la libertad, en el concepto de obediencia ciega” (WuM, p. 284; VyM, p. 347).

<sup>30</sup> Ver RICOEUR, Paul. *Herméneutique et critique des idéologies. En : Du Texte à l’action. Essais de Herméneutique*. Paris: Seuil, 1986. p. 342.

<sup>31</sup> WuM, p. 284; VyM, p. 347.

<sup>32</sup> WuM, *Ibidem*; VyM, *Ibidem*.

La autoridad no procede entonces de las órdenes y la obediencia sino que remite a algo previo que hace posibles órdenes y obediencia. Gadamer podrá sostener así, de acuerdo a su análisis de la esencia de la autoridad, que si se debe apelar a la fuerza para hacer cumplir una orden es porque se ha perdido la autoridad.

Vemos así que la crítica de Gadamer a las categorías centrales de la Ilustración consiste en un rechazo del marco dentro del cual esta perspectiva piensa y no en una toma de posición en el contexto de la cuadrícula impuesta por esta perspectiva. El cuestionamiento se completa con la demostración de un vínculo conceptual entre la noción de autoridad y la de tradición.

Poco antes, Gadamer había señalado, a propósito de la idea de una razón absoluta que subyace en los planteos de la Ilustración: "(...) la idea de una razón absoluta no es una posibilidad humana histórica. Para nosotros, la razón sólo existe como real e histórica, esto es, la razón no es dueña de sí misma sino que está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce"<sup>33</sup>. Un poco después clarifica esta idea: "Nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no sólo de lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento"<sup>34</sup>.

Intentemos ahora precisar, a través de un recuento, los contornos de las perspectivas ilustrada y hermenéutica. El hecho apuntado en el último párrafo, en tanto que hecho, es reconocido también por la perspectiva de la Ilustración: ¿dónde radica entonces el rasgo diferencial de la perspectiva de Gadamer? Evidentemente en que la fuerza (*Gewalt*) de la tradición sobre nuestro comportamiento no puede, para él, pensarse como una mera sujeción. Y esto por dos razones. En primer lugar, porque desaparece la posibilidad de un más allá de la sujeción de la tradición –no es posible una "crítica exhaustiva de los prejuicios". En segundo lugar, porque el vínculo entre autoridad y reconocimiento es trasladado a la tradición, en tanto que autoridad: "la tradición es esencialmente conservación y como tal no deja nunca de estar presente en los cambios históricos. Sin embargo, la conservación es un acto de razón (*eine Tat der Vernunft*), aunque caracterizado por el hecho de no atraer la atención sobre sí"<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> WuM, p. 280; VyM, p. 343.

<sup>34</sup> WuM, p. 285; VyM, p. 348.

<sup>35</sup> WuM, p. 286; VyM, p. 349.

## LA SUPERACIÓN DE LOS PREJUICIOS EN LA TEORÍA CRÍTICA DE HABERMAS

Veamos ahora en detalle la réplica que la posición de Gadamer encontró en el denso texto de Jürgen Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*<sup>36</sup>. Este trabajo, como otros textos de los años sesenta de este autor, supone un distanciamiento de la perspectiva fuertemente escéptica, y finalmente alejada de la práctica política en la que desembocaron Horkheimer y Adorno para plantear, en el interior del campo entonces singularmente expansivo de las ciencias sociales, una disputa por el espíritu crítico de la ciencia. Esto suponía, por un lado, la apropiación del impulso antimetafísico y la orientación empírica presente en la reflexión anglosajona de la ciencia y, por el otro, una lucha por perfeccionar la tradición alemana de la crítica, aproximándola al espíritu científico<sup>37</sup>.

Habermas desarrolla en esta obra una completa revisión de la reflexión metodológica acerca de las ciencias sociales, centrada en el problema de los roles que cabe otorgarle a la explicación y a la comprensión en la metodología de estas ciencias, es decir, acerca de la necesidad y el alcance de los procedimientos vinculados con la captación del sentido en las ciencias sociales. La posición de Habermas no es un rechazo completo de la hermenéutica, sino una aceptación parcial. Para decirlo con McCarthy, Habermas se mueve desde un rechazo al monismo metodológico, esto es, desde una crítica de la restricción positivista de la comprensión, hasta una crítica de la pretensión de universalidad de la hermenéutica<sup>38</sup>.

Este texto, además de la acreditada virtud de este pensador para poner en contacto tradiciones y para percibir analogías entre diferentes corrientes de pensamiento, que sin su intervención parecerían inconmensurables, tiene la virtud de colocar a algunos importantes pensadores filosóficos, como Gadamer y Wittgenstein, en el centro mismo de las discusiones metodológicas del siglo XX acerca de la naturaleza de las ciencias sociales. Atenderemos especialmente al uso que Habermas hace del pensamiento de Wittgenstein para intentar, en la conclusión de este trabajo, obtener una nueva mirada sobre los problemas que abordamos.

<sup>36</sup> HABERMAS, J. *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 1997. Nos referiremos a esta obra como LSW, para la edición alemana y como LSC, para la traducción castellana.

<sup>37</sup> Cfr. WELLMER, A. *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*. Barcelona: Ariel, 1979. Capítulo I.

<sup>38</sup> MCCARTHY, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos, 1995. p. 167 y ss.

El uso que Habermas hace de Wittgenstein tiene para nosotros básicamente dos puntos de interés. Por una parte, Habermas encuentra en los planteos de la sociología que se inspiran en Wittgenstein la solución a un problema clásico de la filosofía de las ciencias sociales: la tensión entre análisis empírico y análisis trascendental. En efecto, si bien el problema tiene raíces históricas más lejanas, éste es el problema recalcitrante de las sociologías de inspiración fenomenológica, como la de A. Schutz, que intentan dar cuenta de la constitución del mundo de la vida a través de un análisis inmanente de la conciencia. Sus resultados, interesantes en muchos aspectos, quedan sin embargo, debido a la universalidad que corresponde al análisis inmanente de la conciencia, a una distancia insalvable del objeto de estudio del sociólogo o el antropólogo: las sociedades particulares con sus peculiares mundos de la vida históricos. En cambio, el análisis sociolingüístico es a un tiempo empírico y trascendental: la *investigación empírica* de cuáles son los criterios de *X* en una sociedad determinada es al mismo tiempo una *investigación acerca de las condiciones de posibilidad* de los *X* en ese contexto social<sup>39</sup>.

Este planteo se conecta con la discusión previa, en la medida en que sugiere que este enfoque hace de las entidades sociales “entidades reconocidas”, entonces del reconocimiento la sustancia última de la sociedad –de ahí la frecuente acusación de “idealismo lingüístico” que ha caído sobre la perspectiva wittgensteiniana– motivando la pregunta por las bases del cambio social.

Habermas hace además una interesante lectura de la relación entre el Wittgenstein del *Tractatus* y el de las *Investigaciones* en términos de una “filosofía trascendental no afirmativa”, lo que nos permitirá ingresar de lleno en lo que este autor entiende por “dimensión hermenéutica” y los límites que encuentra en la misma. El *Tractatus* nos enfrentaba con un análisis reductivo paradójico, en el que el propio trabajo analítico mostraba que el metalenguaje en el que se realiza el análisis carece de sentido. La tesis diagnóstica de las *Investigaciones filosóficas*, según la cual los problemas filosóficos surgen por una incomprensión de la lógica (gramática) de nuestro lenguaje, también parece desembocar en una paradoja. El metalenguaje de la comprensión reflexiva de las

<sup>39</sup> Wittgenstein sostuvo en *Investigaciones filosóficas* (Traducido por Ulises Moulines y Alfonso García. Barcelona: Altaya, 1999. Ed. bilingüe, de aquí en más IF): “La esencia se expresa en la gramática” (§371) por lo tanto, el estudio empírico de las reglas gramaticales en uso en una sociedad es al mismo tiempo el estudio de la esencia de esos fenómenos.

reglas gramaticales, en el que se vehiculiza la terapia filosófica, supone justamente aquello que el diagnóstico –al achacar los problemas filosóficos a una incomprensión de la lógica del lenguaje– parece negar: una comprensión del contexto en el que esas reglas operan –de la lógica del lenguaje. Dicho de otra manera, la comprensión reflexiva (ontológica) de las reglas del lenguaje, de la gramática, supone la comprensión práctica (preontológica) de las mismas. En la terapéutica gramatical, como en el círculo hermenéutico, se trata de hacer comprensible aquello que ya se ha comprendido pero que, sin embargo, en algún sentido no se entiende<sup>40</sup>. Sin embargo hay una salida de este círculo en el hecho de que las reglas de uso son a un mismo tiempo reglas pedagógicas o didácticas. Es decir, las reglas que fijan las conexiones válidas entre signos fijan también las interacciones a través de las cuales esas conexiones pueden ser dominadas.

Lo que esta lectura de Wittgenstein implica es que el resultado de la comprensión reflexiva o gramatical no sería primordialmente un enunciado de reglas, puesto que uno de los efectos más potentes de la terapia wittgensteiniana está en reconocer en la práctica el *locus* de la comprensión, y en hacer ver el carácter problemático de la enunciación de reglas –debido a su oscilación entre lo descriptivo y lo normativo por ejemplo–. Por el contrario, la “filosofía trascendental no afirmativa” culmina en el silencio. Así, a pesar de las observaciones de Wittgenstein acerca de que la filosofía es descripción, hay que concluir que esta descripción tiene un estatus especial. Que la filosofía no es un juego de lenguaje propio significa que la filosofía no es teoría y que los enunciados que se realizan en el marco del “juego de lenguaje terapéutico” no tienen genuino valor descriptivo. Es su efecto, el silencio, lo que habla de su adecuación.

Sin embargo, Habermas encuentra una serie de problemas en esta perspectiva que se van a hacer patentes con la conversión de la misma en una “filosofía trascendental afirmativa”, a través de la identificación de ciencia social y filosofía –entre análisis empírico y trascendental– por obra de Peter Winch. En efecto, el análisis de Winch, al asumir explícitamente un objetivo epistemológico, no puede eludir que en su marco se plantee la cuestión del estatuto del metalenguaje en el que se realiza el análisis gramatical. Winch sigue a Wittgenstein en que las regularidades sociales que definen la peculiaridad de la ciencia

<sup>40</sup> Véase IF, § 128 “Queremos entender algo que ya está patente ante nuestros ojos. Pues es esto lo que, en algún sentido, parecemos no entender.”

social son aquellas que suponen la perspectiva de los actores. De este modo, la pregunta “¿Qué cuenta como la ocurrencia de lo mismo?” es una pregunta que no puede responderse apelando únicamente a los criterios de que dispone el investigador social. Se debe tener presente la perspectiva de los participantes en una práctica. Pero, de este modo, su análisis no puede eludir el problema de la relación entre los enunciados en el lenguaje objeto y el metalenguaje: el problema de la traducción.

Habermas ve dos alternativas a esta salida. Por un lado una “salida teórica” que en algún sentido realiza la apuesta por la identificación empírico trascendental a un nivel más alto, tal es la salida teórica que apela a un metalenguaje universal desde el cual sería posible *deducir* las reglas gramaticales empíricas (Chomsky, Fodor, Katz). Por el otro, la salida hermenéutica.

Volviendo a la lectura de Wittgenstein, hay que señalar una característica peculiar importante. De acuerdo a la misma, la perspectiva wittgensteiniana está dominada por el “paradigma del *entrenamiento* o la *socialización* en un lenguaje primario”. Así, el paradigma del entrenamiento o resocialización sería también el enfoque básico con el que esta filosofía se dirige a la comprensión de otras culturas.

Según Habermas, tanto la filosofía trascendental no afirmativa wittgensteiniana, como la filosofía trascendental afirmativa wincheana, eluden el planteo del problema de la traducción. Ya hemos indicado cómo ocurre esto en la terapéutica wittgensteiniana. Pero la observación vale, en opinión de Habermas, también para la propuesta de Winch. En efecto, el compromiso relativista de Peter Winch, para quien una afirmación sólo tendría sentido en el marco del juego de lenguaje en el que surge, definido por las reglas del mismo. Ello lo lleva a pensar a la tarea del antropólogo como una reeducación, efectiva o virtual, en una forma de vida extraña, pone de manifiesto su compromiso con el entrenamiento como paradigma de la comprensión. Peter Winch estaría, en consecuencia, reescribiendo en clave lingüística las tesis del historicismo de Dilthey.

En contraste, Habermas cree que en la reflexión hermenéutica tiene su centro en aquello que la reflexión wittgensteiniana no podía pensar con claridad. Así, para la hermenéutica de Gadamer la traducción opera como un paradigma de la comprensión. El ejemplo del antropólogo de IF §206 exhibiría la represión de la dimensión hermenéutica propia de

la filosofía wittgensteiniana, limitándose a destacar en el aprendizaje de una forma de vida extraña el carácter de repetición virtual y *a posteriori* de la socialización.

La hermenéutica, en cambio, encuentra en la traducción un modelo tanto para la interpretación científica como para la comunicación ordinaria. El concepto hermenéutico de traducción, un concepto “dialéctico”, exhibe los rasgos centrales de la “experiencia hermenéutica”. Se trataría en la misma de reconocer que la gramática del lenguaje ordinario contiene la posibilidad de trascender los límites que fijan sus propias reglas. La comprensión hermenéutica de las reglas gramaticales enfatiza el hecho de que la comprensión de las mismas implica no sólo su dominio práctico, como adecuadamente enfatizó Wittgenstein, sino también la capacidad de interpretar estas reglas. Si en la concepción wittgensteiniana los juegos de lenguaje se cierran monadológicamente, según Habermas, en la comprensión hermenéutica los juegos de lenguaje son porosos –de ahí la metáfora de los horizontes móviles y de la fusión de estos horizontes– y están abiertos dialógicamente. La elección de la traducción como paradigma “suministra el modelo para la interpretación científica, pone de manifiesto una forma de reflexión que tácitamente co-ejecutamos en toda comunicación lingüística”<sup>41</sup>, permitiendo por ello el reconocimiento pleno de la dimensión histórica del lenguaje. La concepción hermenéutica enfatiza además la dimensión práctica de la comprensión, no sólo en el sentido cuasi conductista de que procesos internos requieren de criterios externos, sino en el sentido de hacer del posicionamiento práctico, interesado, una condición de la comprensión.

Resumiendo, la concepción hermenéutica de la comprensión refleja los rasgos principales del saber práctico aristotélico: es un saber reflexivo, acerca de uno mismo; es un saber internalizado, las reglas forman parte de la estructura de la personalidad; y es un saber global, en el sentido de que no se define en relación a fines particulares establecidos de antemano, sino que ha de ponerse a prueba con cada fin particular.

Detengámonos por un momento en la idea de una reflexión hermenéutica implícita en toda comprensión, con el propósito de examinarla con mayor detalle y así tener una mejor comprensión de la posición del propio Habermas. El paradigma hermenéutico de la traducción destaca

---

<sup>41</sup> LSW, p. 275; LSC, p. 231. Habermas también sostiene: “La traducción es sólo la variante extrema de un caso en que ha de basarse todo diálogo normal” (LSW, *Ibidem*; LSC, *Ibidem*).

el momento de reflexión –“reflexión interpretativa o hermenéutica”– que ocurre *siempre* cuando comprendemos. Si observamos esta reflexión hermenéutica en detalle, vemos que consiste en una estructura de tres momentos:

- (i) anticipación,
- (ii) frustración de algunas expectativas,
- (iii) reproyección (momento reflexivo: frustración + formación de nuevas anticipaciones).

Ahora bien, de acuerdo a Habermas, aceptar la pretensión de universalidad de la hermenéutica implicaría que no se puede ir más allá de la estructura de anticipación del lenguaje ordinario. Esto, a juicio del frankfurtiano, implica trazar un límite artificial para la reflexión realizando una indebida legitimación de la tradición.

La apuesta de Habermas va a ser entonces señalar los factores que pueden afectar al lenguaje en su totalidad –el trabajo y el poder– circunstancia que, cuando ocurre, da lugar a lo que este autor denomina “comunicación sistemáticamente distorsionada” o ideología. Lo esencial de los factores capaces de distorsionar la comunicación radica en ser tales que no se pueden registrar desde el interior del lenguaje.

El estudio de la ideología, de las *distorsiones del propio lenguaje como un todo* –en contraste con los *malentendidos internos al lenguaje*, el objeto propio de la hermenéutica– requiere de perspectivas que combinen procedimientos empírico analíticos –causales, explicativos– y hermenéuticos. Habermas elabora este punto a través de una analogía con el psicoanálisis, encontrando que él mismo ofrece una perspectiva de interpretación *meta-hermenéutica*, con base teórica independiente del lenguaje ordinario: el sentido de los síntomas se aprehende cuando se puede explicar casualmente la fijación en una etapa evolutiva arcaica, que provoca la consecuente sustracción del síntoma a las reglas comunicativas públicas.

El punto crucial que nos introduce en las perspectivas metahermenéuticas consiste en la posibilidad de diferenciar, en el seno del lenguaje, entre aquellos acuerdos que son el fruto de reconocimiento de aquellos que son producto de la fuerza. Es conveniente citar aquí extensamente el siguiente fragmento:

Gadamer tiene a la vista el proceso de formación por el que la tradición se transforma en procesos de aprendizaje individuales y es apropiado como tradición. La persona del educador legitima aquí prejuicios que se inculcan al discípulo por vía de autoridad, lo cual, por más vueltas que le demos, quiere decir: bajo la amenaza potencial de sanciones y bajo la perspectiva de gratificaciones. La identificación con un modelo crea la autoridad bajo la que resulta posible la interiorización de normas, es decir, la sedimentación de prejuicios. Los prejuicios son por su parte condiciones de posibilidad del conocimiento. Y ese conocimiento se eleva a reflexión cuando hace transparente el marco normativo en que se mueve. De este modo, la hermenéutica pone ante la conciencia lo que en los actos de *Verstehen* viene ya siempre históricamente preestructurado por las tradiciones inculcadas. Gadamer caracteriza en una ocasión la tarea de la hermenéutica en los siguientes términos: tiene que recorrer hacia atrás el camino de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, de suerte que en toda subjetividad se torne patente la sustancialidad que la determina. Sin embargo, la sustancia de lo histórico no puede quedar intacta una vez que es afrontado por la reflexión. La estructura de prejuicios, una vez que se torna transparente, ya no puede seguir actuando en forma de prejuicio. Y sin embargo, esto es lo que parece suponer Gadamer<sup>42</sup>.

El propio Habermas se explaya sobre las razones por las que Gadamer quedaría atado a esta conclusión:

El que la autoridad converja con el conocimiento significaría que la tradición que actúa a espaldas del educador legitima los prejuicios inculcados a los discípulos. Estos prejuicios no podrían después sino acreditarse y quedar corroborados en la reflexión del discípulo. Éste, al hacerse adulto e intentar asegurarse de la estructura de prejuicios, no haría más que transferir, ahora de forma reflexiva, el reconocimiento antaño obligado a la autoridad de su tutor a la autoridad objetiva de un plexo de tradición. Pero esta autoridad seguiría siendo autoridad, pues la reflexión sólo habría podido moverse dentro de la facticidad de lo recibido. El acto de reconocimiento (*Der Akt der Anerkennung*),

---

<sup>42</sup> LSW, p. 303-304; LCS, p. 254-255, traducción modificada.

mediado ahora por la reflexión, nada habría cambiado en el hecho de que la tradición como tal sigue siendo el único fundamento de autoridad de los prejuicios<sup>43</sup>.

El problema con el que nos topamos es, en otros términos, el carácter de medio universal del lenguaje o la tradición, en virtud de la cual la hermenéutica levanta sus pretensiones de universalidad. Al preguntarnos si existen los unicornios, podemos consultar un libro para decidir esta cuestión, pero no podríamos siquiera formular la pregunta si dudáramos acerca de la existencia de los libros. La duda, la reflexión, existe sobre un fondo de certeza, diría Wittgenstein.

Habermas, que reconoce claramente estas implicaciones, apuesta en esta obra por una *trascendencia metodológica* del marco de referencia de la tradición: “El derecho de la reflexión exige la autorrestricción del enfoque hermenéutico, ese derecho requiere de un sistema de referencia que trascienda como tal el plexo de la tradición”<sup>44</sup>.

Ocasionalmente hay que mencionar los fallos en la analogía entre teoría crítica de la sociedad y psicoanálisis. En efecto, como la confrontación con Gadamer dejó en claro, no hay un análogo entre el crítico de la ideología o el crítico social iluminado por una teoría social crítica y el terapeuta concebida en estos términos<sup>45</sup>. Si bien la posición del terapeuta es externa en relación al individuo analizado, es sin embargo una posición social definida. La posición del terapeuta se sostiene entonces, insiste Gadamer, en una matriz de autoridad, basada en el reconocimiento. En cambio el crítico de la ideología levanta pretensiones cuya justificación requerirían que fuera externo a la sociedad-lenguaje *como un todo*.

Por otra parte, una teoría de la distorsión sistemática del lenguaje-comunicación, no puede eludir la implicación de pretender poseer una teoría de la comprensión correcta. Dicho de otra manera: dilucidar los aspectos que distorsionan la comunicación implica dilucidar las condiciones de la comunicación genuina. De ahí la pretensión de que la reflexión histórica posibilite cortar la inmersión del intérprete en la historicidad. Ahora bien, la teoría crítica concebida bajo esta matriz estaría identificando la dimensión empírica, que describe las

<sup>43</sup> LSW, p. 304; LSC, p. 255, traducción modificada.

<sup>44</sup> LSW, p. 305; LSC, p. 256.

<sup>45</sup> Cfr. GADAMER, H. G. Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y Método I. En: Verdad y método II. Op. cit.

condiciones bajo las cuales ocurre una comprensión adecuada, con las condiciones trascendentales de la objetividad. Reaparece así el fantasma del naturalismo y del relativismo<sup>46</sup>.

Habermas habría de abandonar poco a poco la idea de una *fundamentación metodológica* de la teoría crítica. Al respecto con la ocasión de reeditar el texto de *La lógica de las ciencias sociales*, en el "Prefacio a la nueva edición" escrito en 1982, Habermas sostiene:

(...) durante mucho tiempo estuve convencido de que la empresa de una teoría crítica de la sociedad tendría ante todo que poder dar razón de sí misma por vía metodológica y de teoría del conocimiento. La "fundamentación de las ciencias sociales en términos de teoría del lenguaje", que en un momento puse en perspectiva en *La lógica de las ciencias sociales*, refleja todavía esa convicción<sup>47</sup>.

Habermas da cuenta así del giro que va desde (a) los presupuestos de la comprensión correcta –ruptura con la tradición, liberación de los prejuicios a través de la reflexión garantizada metodológicamente, que la teoría crítica encuentra representada en su reconstrucción del psicoanálisis– es decir, la reflexión como condición de posibilidad y garantía de la *comprensión objetiva* a (b) la elucidación de los presupuestos que operan, de las reglas que gobiernan, la comprensión de una afirmación con pretensiones de verdad –corrección normativa, etc.– a las *condiciones de posibilidad de la comprensión*.

Una aguda percepción de este problema llevó a Habermas a distinguir crecientemente en su trabajo posterior los *aspectos constitutivos* –como los intereses que dominaron la primera etapa de su producción– de las *cuestiones de validez*<sup>48</sup>. La introducción de la pareja de categorías "acción" y "discurso" se justifica explícitamente en el intento de conceptualizar más claramente esta diferencia. Ambas nociones dan cuenta de modos diversos de la constatación, que Habermas remite a Wittgenstein, acerca de que "el concepto de acuerdo reside en el concepto de lenguaje"<sup>49</sup>. En la

<sup>46</sup> Cfr. HABERMAS, Jürgen. (1971) Introducción a la nueva edición. Algunas dificultades en el intento de mediar entre teoría y praxis. En: Teoría y praxis. Barcelona: Altaya, 1998. p. 25.

<sup>47</sup> LSW, p. 10; LSC, p. 15. Véase también el "Prefacio" (1981) a la *Teoría de la acción comunicativa* (HABERMAS, Jürgen. Teoría de la acción comunicativa. Tomo I: Racionalidad de la acción y racionalización social. Madrid: Taurus, 1999).

<sup>48</sup> Véase HABERMAS. Op. cit., p. 28-35 y McCARTHY. La teoría crítica de Jürgen Habermas Op. cit., p. 340.

<sup>49</sup> HABERMAS. *Ibíd.*, p. 28.

acción el acuerdo aparece como algo dado, presupuesto: “En las acciones, las pretensiones de validez fácticamente elevadas y que configuran el consenso sustentador son aceptadas ingenuamente”<sup>50</sup>. En las acciones nos movemos entonces en un universo de pretensiones normativas que damos por buenas sin mayor examen. En esta medida, la dimensión de la acción desempeña un rol constitutivo de un ámbito de objetos al que dota de unidad y constancia suficientes. Pero sin embargo, si esta constancia y uniformidad en las expectativas basada en invariantes antropológicos profundos –“intereses cognoscitivos”– fundamenta la unidad de un ámbito objetual, la unidad de una dimensión de nuestra experiencia, la misma no basta para fundar la objetividad. Para ello Habermas introduce la noción de “discurso”. El discurso, sostiene Habermas “sirve para la fundamentación de las pretensiones problemáticas de validez de opiniones y normas”<sup>51</sup>. El discurso es un tipo de comunicación que opera una virtualización de las coerciones de la acción –entre ellas la necesidad de dar por sentado el acuerdo que define el marco en el que ocurre la acción. En el discurso entonces, se opera una virtualización de las pretensiones de validez eficaces en la esfera de la acción. Esta virtualización pretende abrir una esfera para el examen crítico del dogmatismo que podría pasar bajo la figura de la certeza con la que las pretensiones de validez se presentan en la esfera de la acción. Bajo este entramado conceptual Habermas pretende que lo que pueda ser aceptado, estar más allá de toda alternativa posible bajo las condiciones de comunicación del discurso, puede reclamar el estatuto de verdad:

Sólo la estructura de esta forma, particularmente irreal, de la comunicación, garantiza la posibilidad de un consenso que hay que alcanzar discursivamente, consenso que puede ser tenido como racional. Porque la verdad (en el sentido tradicional, ampliamente entendido de la racionalidad) se diferencia de la mera certeza en virtud de su pretensión de absolutez, por esto, el discurso es la condición de lo incondicionado<sup>52</sup>.

El paso que completa la argumentación habermasiana frente en relación a la relación entre reconocimiento y validez, en la que hemos encontrado el núcleo de su discusión con la hermenéutica, pasa por indicar que el reconocimiento discursivo de pretensiones de validez está siempre

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>51</sup> *Ibidem.*

<sup>52</sup> *Ibidem.*

presupuesto en el reconocimiento fáctico: “el reconocimiento fáctico se apoya, también en caso de error, sobre la posibilidad de saldar discursivamente la pretensión elevada”<sup>53</sup>.

Correlativa a la distinción entre acción y discurso es la separación entre cuestiones trascendentales, que intentan dilucidar las condiciones de posibilidad, o identificar los factores constitutivos de cada ámbito objetual –la teoría de los intereses cognoscitivos– y las reconstrucciones racionales. Las reconstrucciones racionales se proponen como la reconfiguración explícita hipotética del saber implícito de los hablantes de un lenguaje –a través de un proceso de equilibrio reflexivo–:

Las reconstrucciones racionales (...) aprehenden sistemas anónimos de reglas que pueden ser seguidos por cualesquiera sujetos en tanto que estos últimos hayan adquirido la correspondiente competencia en el uso de reglas (...) una reconstrucción que tenga éxito lleva en cierto modo a conciencia un sistema de reglas que funciona “inconcientemente”; hace explícito el saber intuitivo que, en la forma de un *know-how*, está dado en la competencia en el uso de reglas, pero este saber teórico no tiene ninguna consecuencia práctica<sup>54</sup>.

La reconstrucción racional de la competencia comunicativa tiene como resultado el sistema de reglas la definen y que constituye lo que Habermas denomina “pragmática universal”. Valga aquí una somera mínima referencia a la misma:

Podemos partir del hecho de que los juegos lingüísticos que funcionan –aquellos en los que se intercambian actos de habla– descansan sobre un trasfondo de consenso. Este trasfondo de consenso se transfigura en el reconocimiento recíproco de, por lo menos, cuatro pretensiones de validez que los hablantes notifican recíprocamente: se requiere la comprensibilidad de la exteriorización, la verdad de su parte constitutiva proposicional, la corrección o adecuación de su parte constitutiva performativa, y la veracidad del sujeto hablante<sup>55</sup>.

Son las dos últimas en particular aquellas que según Habermas su

<sup>53</sup> *Ibíd.*, p. 28-29.

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p. 33.

<sup>55</sup> *Ibíd.*, p. 28.

reconocimiento fáctico está tramado con la posibilidad de justificar discursivamente la pretensión levantada en los actos de habla particulares. De esta manera Habermas busca proporcionar a la teoría crítica un estándar evaluativo que eluda el solapamiento de las dimensiones empírica y trascendental deficientemente distinguidas en la perspectiva hermenéutica. Las medidas de validez así discernidas por la teoría crítica se despegan de sus condiciones de emergencia histórica a través de su despliegue en un horizonte infinito de comunicación, graficado con la idea de una comunidad de habla ideal. Este recurso a la pragmática universal busca que la teoría crítica opere de manera procedimental y no sustantiva.

Este sería entonces el giro propiamente lingüístico de la teoría crítica, a partir del que se pretende que los elementos distorsivos de la comunicación no requieran ser identificados por sí mismos, es decir desde afuera del lenguaje. Por el contrario se pretende que sean identificables *desde dentro* del lenguaje, bajo el supuesto de que éste contiene un núcleo universal –objeto del saber implícito de los hablantes. El paso fluido de un nivel a otro de discurso, o bien la obstrucción de dicho paso, va a ser entonces el índice de la ausencia o de la presencia de coacciones en la comunicación.

## CONCLUSIONES

Debemos ahora orientar nuestra lectura de la discusión entre hermenéutica y teoría crítica hacia un balance. Para ello utilizaremos como eje las relaciones entre reconocimiento, validez y racionalidad.

En la hermenéutica filosófica hemos encontrado una postura que reacciona a la oposición absoluta entre prejuicio y racionalidad que encontramos en el pensamiento de la Ilustración y que se desdobra en una oposición entre acuerdo forzado (obediencia ciega) y acuerdo libre o racional (reconocimiento). En su lugar, la hermenéutica filosófica concibe las relaciones entre estos conceptos de manera tal que la oposición que daba vida al impulso crítico radical de la Ilustración no pueda siquiera formularse. La pieza clave en la perspectiva de la Ilustración es la noción de obediencia ciega, comprendida como un residuo de la conformación de los órdenes simbólicos a través de la violencia. En su lugar, la perspectiva hermenéutica pone de manifiesto la existencia de un momento reflexivo en la conformación de los órdenes simbólicos.

Este elemento recibe la denominación de “reconocimiento”, o más en general, de “experiencia hermenéutica”. En la medida en que este elemento es caracterizado como “un acto de la razón que no llama la atención sobre sí mismo”, la evidencia que tenemos del mismo es indirecta. En un plano general y sincrónico, una crisis social en la que la autoridad resulta severamente lesionada pone de manifiesto, en su ausencia, el reconocimiento que ordinariamente lo sostenía<sup>56</sup>. En un plano más particularizado y diacrónico, encontramos en la traducción un tipo de reflexión tácita que estaría operando en cada comprensión particular y desde el que se tornaría comprensible el tipo de continuidad dinámica que caracteriza a la tradición, a los lenguajes y en general a los órdenes simbólicos.

En el caso de la teoría crítica habermasiana encontramos un intento de rehabilitar la distinción entre acuerdo fáctico y acuerdo racional, que deberían poder definirse uno con completa independencia del otro. Esto no prejuzga la cuestión empírica de que acuerdo fáctico y acuerdo racional puedan solaparse, pero nada puede adelantarse al respecto como una cuestión de principio. Se rehabilita en consecuencia la distinción entre obediencia forzada y obediencia racional. Pero el trazado de esta distinción va a realizarse a través de una noción de reconocimiento que, al igual que la hermenéutica, tiene la peculiaridad de ser un acto de la razón que no llama la atención sobre sí mismo. Así, en un primer momento veíamos que la teoría crítica aspiraba a concretarse como un desarrollo sistemático de las potencialidades reflexivas y críticas implícitas en toda comprensión y reconocimiento. Este desarrollo de la teoría crítica debía concluir por la vía metodológica en una distinción entre la reflexión hermenéutica ligada a la tradición y la reflexión total propia de la comprensión objetiva de una teoría crítica.

En un segundo momento, en cambio, la teoría crítica cambia su orientación, adoptando una perspectiva lingüística que tiene su eje en una conceptualización más compleja de este reconocimiento implícito. El mismo es duplicado de acuerdo a las orientaciones que proyectan las nociones de acción y discurso. De acuerdo a la dirección que imprime

---

<sup>56</sup> Gadamer alude al carácter sustancial del reconocimiento en la vida social al señalar que incluso en una situación de cambio radical: “cuando la vida sufre sus transformaciones más tumultuosas, como ocurre en los tiempos revolucionarios, en medio del aparente cambio de todas las cosas se conserva mucho más legado antiguo de lo que nadie creería, integrándose con lo nuevo en una nueva forma de validez” (WuM, p. 286; VyM, p. 350). Un poco antes señalaba: “Lo que se transforma llama sobre sí la atención con mucha más eficacia que lo que queda como estaba” (WuM, p. 3; VyM, p. 25).

la primera, aparece la noción de un reconocimiento fáctico, un acuerdo residual presupuesto que garantiza la coherencia de los ámbitos objetuales. De acuerdo a la segunda, en cambio, el reconocimiento implícito contiene una referencia a la subordinación del acuerdo fáctico en relación a su justificación argumentativa<sup>57</sup>. A partir de este segundo tipo de reconocimiento se proyecta la idea de un acuerdo racional que sería el resultado de una comunidad ideal de habla.

Ahora bien, reflexionemos sobre el significado de este cambio en la estrategia de la teoría crítica habermasiana. En la primera etapa se orientaba a una superación de la pretensión de universalidad de la hermenéutica a través de una comprensión gobernada por una estructura de anticipación independizada metodológicamente de la tradición –sus ejemplos serían el psicoanálisis y el materialismo histórico. Desembocaríamos así en el desarrollo de una crítica de la hermenéutica que se pone más allá de la misma a través de la metodología científica que extrema la reflexión, produciendo una diferencia cualitativa con la comprensión hermenéutica. En cambio, la segunda etapa presenta una estrategia que busca trascender la pretensión de universalidad de la hermenéutica de otra manera. Ya no se trata de cuestionar el alcance universal de la experiencia hermenéutica, precisando la naturaleza de un marco de anticipación independiente de la misma. Al contrario, se trata, aceptando de alguna manera el alcance universal de ese reconocimiento implícito, de cuestionar la completa dependencia contextual del mismo. Para ello se va a encontrar en el seno mismo del reconocimiento implícito un núcleo universal, que apunta por su propio impulso hacia la justificación incondicionada de las pretensiones de validez.

Podemos apreciar que más allá de las diversas formas que toma en una corriente y otra hay una dimensión del reconocimiento constitutivo de los órdenes simbólicos que es compartida por la perspectiva hermenéutica y la teoría crítica. Sobre este presupuesto compartido deseamos ahora realizar algunas consideraciones críticas. Jacques Bouveresse desarrolla una crítica a la hermenéutica que si nuestra lectura del debate es correcta alcanza forzosamente también a la teoría habermasiana. Bouveresse desarrolla este punto llamando la atención sobre el uso de Wittgenstein

---

<sup>57</sup> Habermas sostiene así en su *Teoría de la acción comunicativa*: “Ni desde el punto de vista metateórico ni desde el punto de vista metodológico cabría suponer objetividad alguna al conocimiento sociológico si los conceptos de acción comunicativa y de interpretación, conceptos que están relacionados el uno con el otro, sólo fueran expresión de una perspectiva de racionalidad ligada a una determinada tradición cultural”. Op. cit., p. 191.

en esta disputa:

La hermenéutica contemporánea (...) ha hecho suya resueltamente la noción wittgensteiniana de “juego de lenguaje” y ha destacado, más que ninguna otra teoría, el carácter esencialmente intersubjetivo y social de la significación y la dependencia necesaria de todo acto de comprensión individual en relación a una “comunidad de comprensión” real o ideal. Pero el presupuesto de una comunidad de esta clase implica precisamente que alguna cosa está siempre “comprendida” de una manera que no es ni puede ser el de la interpretación<sup>58</sup>.

Bouveresse ve a la hermenéutica sometida a una paradoja, por la cual reconoce en un primer momento que el dominio de una lengua es una realización vital, y que por tanto no acarrea comprensión alguna<sup>59</sup> y luego al tomar como modelo la traducción, se vería llevada a pensar acerca del dominio de una lengua, o comprensión *pre-reflexiva* inmanente, de acuerdo al modelo de la traducción, es decir, como interpretación implícita. De acuerdo a Bouveresse se trata en este caso, “de la necesidad de generalizar sin restricciones a partir de un caso particular ejemplar, que da la impresión de revelar la esencia o la naturaleza profunda de un proceso”<sup>60</sup>.

Las observaciones críticas de Bouveresse son interesantes porque revelan una inconsecuencia del pensamiento hermenéutico que habría sido acarreada a su vez por la teoría crítica, más allá de su voluntad de distanciamiento. Esto es, si bien en algunos pasajes parece que Gadamer se moviera con un impulso semejante al del Wittgenstein que sostenía que: “Queremos entender algo que ya está patente ante nuestros ojos. Pues es esto lo que, en algún sentido, parecemos no entender”<sup>61</sup> en el que se intenta que quien “está enfermo” de un problema filosófico pueda hacerse consciente de aquello que, en cierto sentido, ya conoce, pero que, sin embargo, cuando intenta llevar a la representación eso conocido, revela de alguna manera no comprender. Gadamer en efecto, bregaba al comienzo de *Verdad y método* por el reconocimiento de “otras formas de saber”, diferentes a las de las ciencias naturales. Sin embargo, al optar

<sup>58</sup> BOUVERESSE, J. Herméneutique et linguistique. En: Herméneutique et linguistique suivi de Wittgenstein et la philosophie du langage. Paris: Éditions de l'éclat, 1991. p. 40.

<sup>59</sup> Ver *Ibíd.*, p. 37 y WuM, p. 388; VyM, p. 463.

<sup>60</sup> *Ibíd.*, p. 36.

<sup>61</sup> WITTGENSTEIN. IF, Op. cit., §89.

por el modelo de la traducción incurre en una inconsecuencia que afecta al núcleo central de su proyecto, que se expresa en tesis como “toda comprensión es interpretación”, tesis que no llega a percibir con claridad que “(...) el hecho de que toda comprensión contenga virtualmente una interpretación no significa que toda comprensión *es* una interpretación, al menos implícita”<sup>62</sup>.

La tesis gadameriana según la cual el problema hermenéutico no es el del dominio de una lengua<sup>63</sup> chocaría así con las consecuencias que se desprenden de la adopción del modelo de la traducción. Si llevamos esta tesis a su expresión más rigurosa, nos vemos llevados a reconocer dos niveles de lenguaje. Uno vinculado a la traducción interlingüística, y otro nivel, el de un metaforismo fundamental que estaría vinculado a la captación del sentido particular en cada caso singular del uso del lenguaje, en el cual lo comprendido antes se traduce a cada nuevo caso. Esto implica, como lo señala Bouveresse, que el pensamiento hermenéutico se queda más acá del giro propiamente lingüístico: “La ecuación en virtud de la cual toda comunicación verbal equivaldría a una traducción interlingüística no es en realidad nada diferente a una reintroducción del psicologismo bajo el disfraz transparente de una terminología pseudo lingüística”<sup>64</sup>.

Tal vez podamos reforzar la fuerza de la objeción de Bouveresse remitiéndonos a algunos textos y planteos del llamado segundo Wittgenstein. La confrontación crítica que este filósofo lleva adelante a la semántica filosófica tradicional, en la que presenta su cuestionamiento de los modos en los que tradicionalmente la filosofía –incluyendo al Wittgenstein del *Tractatus*– se planteó la cuestión del significado. Desde la perspectiva que emerge de la obra de este filósofo podemos decir que tradicionalmente, la filosofía ha intentado encontrar tanto una ontología como una epistemología que haga justicia a algunas peculiaridades de nuestro comportamiento lingüístico. Hay un rasgo de nuestro comportamiento lingüístico que es especialmente relevante: usualmente *no se nos presentan dudas* acerca del sentido o el significado de las expresiones, por ejemplo, no tenemos dudas acerca de lo que significa la expresión “hay una montaña de oro en la costa uruguaya”, mientras que la verdad de este enunciado es una cuestión legítimamente dudosa. En términos más clásicos, se trata de la distinción entre el

<sup>62</sup> BOUVERESSE. Op. cit., p. 35.

<sup>63</sup> Ver WuM, p. 388; VyM, p. 463.

<sup>64</sup> Op. cit., p. 43.

carácter *a priori* de las cuestiones semánticas y el carácter *a posteriori* de las cuestiones de hecho. Pues bien, ¿cómo se debe dar cuenta del carácter *a priori* de la comprensión, del “conocimiento del significado”? La vía más fatigada en términos filosóficos ha sido la de una *ontología justificatoria*. De acuerdo a la misma, habría un dominio, el del significado (ideas, conceptos, etc.) en relación al cual el sujeto poseería acceso privilegiado e inmediato, dotándolo de un conocimiento absolutamente seguro del que se desprenderían deductivamente los casos del significado en cuestión. La “concepción mentalista tradicional” del racionalismo cartesiano y del empirismo inglés es un ejemplo de esta estrategia.

En la presentación de su famosa crítica a las explicaciones o definiciones ostensivas Wittgenstein indica básicamente dos cosas. Por una parte, que: “cómo ‘interpreta’ (*auffasst*) él la definición se muestra en el uso que hace de la palabra explicada”<sup>65</sup>. Por otra parte, que si seguimos sus consideraciones debemos concluir que “(...) la definición ostensiva puede en *todo* caso ser interpretada de manera diferentes”<sup>66</sup>. La salida de Wittgenstein a la dificultad de las explicaciones ostensivas consiste en señalar que las mismas definen un término para quien *ya conoce o tiene claro* el papel de la palabra definida en el lenguaje<sup>67</sup>: alguien que sabe, por ejemplo, que la palabra definida es una palabra de color, pero desconoce a qué color específico hace referencia. Sólo que, una vez hecha esta salvedad, nos advierte Wittgenstein, surgen “todo tipo de cuestiones en relación con las palabras “saber” o “estar claro””<sup>68</sup>. Lo que está en cuestión es el estatuto del conocimiento del significado –del conocimiento del uso del lenguaje, del conocimiento del papel de una palabra en el lenguaje–: “Tiene uno que saber (o poder) algo [conocer el papel de una palabra en un juego de lenguaje, según dijimos antes] para poder preguntar por la denominación ¿pero qué tiene uno que saber?”<sup>69</sup>.

Aunque no podemos seguir en detalle la argumentación de Wittgenstein aquí, podemos mencionar que realiza un cuestionamiento radical de la tentación nuclear de los proyectos de una ontología justificatoria, que es derivar la aplicación de un candidato –estado mental, estado cerebral, hecho disposicional, etc.– identificado como la comprensión. La concepción mentalista propone a las ideas o actos mentales como

<sup>65</sup> WITTGENSTEIN. Op. cit., IF, §29.

<sup>66</sup> *Ibid.*, §28.

<sup>67</sup> *Cfr.* *Ibid.*, §30.

<sup>68</sup> *Ibidem.*

<sup>69</sup> *Ibidem.*

aquello de lo que se derivaría el uso o la aplicación. Wittgenstein va a mostrar que tales actos, lo que denominamos la “ontología subyacente a la comprensión”, *no son condiciones suficientes* de la misma. Es decir, los presuntos actos de comprensión (la ontología subyacente) puede estar presente y sin embargo no haber comprensión. Por otra parte, Wittgenstein muestra que los actos de comprensión –en el sentido de la ontología mental subyacente– *tampoco son condiciones necesarias*, esto es, que la ontología subyacente propuesta puede estar ausente y haber sin embargo comprensión<sup>70</sup>.

La insistencia de Wittgenstein en que la aplicación es el criterio prioritario de la comprensión acarrea algo más, y es que atribuimos comprensión, es decir, comprensión correcta, a través de la concordancia en los juicios. En IF §29 indica indirectamente que la falta de concordancia en los juicios es un criterio para denegar comprensión: “[Que una explicación adicional] sea necesaria en la definición ostensiva del dos depende de si sin esa palabra él la interpreta de modo distinto a como yo deseo”. En IF § 145 es más explícito aún: “Pero supongamos ahora que, tras algunos esfuerzos del maestro, él [el alumno] continúa la serie correctamente, es decir, *como lo hacemos nosotros*” (énfasis añadido).

La inscripción de lo social en la dimensión del significado que acabamos de comentar nos remite a un aspecto central del debate que examinamos. Como vimos, la ligazón conceptual de lenguaje y acuerdo aparecía, en la discusión entre hermenéutica y teoría crítica, sometida a una tensión. Desde la hermenéutica se entiende que esta ligazón forma parte de nuestra insuperable inmersión en tradiciones. Desde la teoría crítica, en cambio, se busca destilar a partir del acuerdo en el que estamos inmersos un elemento que permita discernir aquello que merezca llamarse “consenso racional”, un elemento que permita sustentar las demandas incondicionadas de la normatividad en virtud de la cual se ejerce la crítica. Como ya lo hemos mencionado, varios intérpretes han visto en la filosofía wittgensteiniana una especie de blindaje comunitario. Wittgenstein habría desarrollado un argumento contra el lenguaje privado y contra la idea de un hablante individual separado de una comunidad, mostrando que en ese nivel no puede distinguirse parecer correcto y ser correcto, al costo de asumir que, a nivel comunitario, lo que nos parece correcto a todos, es, por ese mismo hecho, correcto<sup>71</sup>.

<sup>70</sup> Ver WITTGENSTEIN. Op. cit., IF. §§33 y ss. §§139 y ss.

<sup>71</sup> Ver FOGELIN, Robert. Wittgenstein. London: Routledge, 1994. p. 179 y ss.

Sin embargo creemos que se puede ensayar una lectura diferente de Wittgenstein, de mucha relevancia para las cuestiones tratadas. En efecto, si se hace del acuerdo comunitario un criterio de corrección, entonces son varias las consecuencias que se siguen del mismo. Una de ellas, es la aparente orientación relativista que se desprende del mismo. Otra consecuencia, íntimamente asociada parece ser, sin embargo, más gravosa. Se trata de que la dimensión del significado, al requerir de la mediación del acuerdo comunitario, parece volverse algo contingente. Wittgenstein es consciente de esta aparente consecuencia de su planteo, por ello en IF § 242 sostiene: “A la comprensión por medio del lenguaje pertenece no sólo una concordancia en las definiciones, sino también –por extraño que esto pueda sonar– una concordancia en los juicios. Esto parece abolir la lógica; pero no lo hace”.

En el tratamiento wittgensteiniano de este problema encontramos la clave para dar una respuesta diferente tanto al problema de la fundamentación y el alcance de la crítica, como a la cuestión de las diferentes maneras de conceptualizar el reconocimiento que estuvieron en danza en la disputa. Para poder apreciar el tratamiento de este problema es importante reparar en una característica aparentemente paradójica de la exposición de Wittgenstein. Nos referimos a que estos argumentos chocan, una y otra vez, con la incredulidad *del propio Wittgenstein*, en cuanto este se dispone a hablar en primera persona. Esto hace que los mismos argumentos tengan que ser repetidos una y otra vez –a propósito de las definiciones ostensivas, a propósito de la comprensión de series matemáticas, acerca del lenguaje de las sensaciones, a propósito de la relación entre la voluntad y la acción, acerca de la visión de aspectos de una cosa, etc. Este rasgo del tratamiento terapéutico wittgensteiniano ha suscitado que la construcción argumentativa o retórica de las *Investigaciones filosóficas* fuera caracterizada por K. T. Fann como una “confesión”, en un sentido análogo a las *Confesiones* de Agustín, en la que predomina una dialéctica entre las ‘voces de la tentación’ y la ‘voz de la corrección’<sup>72</sup>. La voz de la tentación aparece característicamente en primera persona del singular, como en este caso:

¿Pero cómo puede ser esto? [que la comprensión requiera de la concordancia en los juicios] ¡Cuando yo digo que

---

<sup>72</sup> Véase FANN, T. El concepto de filosofía en Wittgenstein. Traducido por Miguel Ángel Beltrán. Madrid: Tecnos, 1997. p. 127 y ss.; ver también CAVELL, Stanley. *The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy*. En: *Must We Mean What We Say*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 44-72.

entiendo la ley de una serie, seguro que no lo digo sobre la base de la experiencia de haber aplicado hasta ahora la fórmula algebraica de tal y cual manera! Seguro que *sé en todo caso por mí mismo* que signífico la serie de este y aquel modo; da igual *hasta dónde la haya desarrollado de hecho.*"  
 -Quieres decir, pues: conoces la aplicación de la ley de la serie prescindiendo totalmente de un recuerdo de las aplicaciones efectivas a determinados números. Y quizá digas: "¡Evidentemente! Puesto que la serie es en efecto infinito y el trozo de serie que yo pude desarrollar, finito"<sup>73</sup>.

El intercambio entre las voces de la tentación y la de la corrección no conduce a una contradicción lisa y llana. Cuando "la voz de la tentación" reclama entender sin recurso al recuerdo de la aplicación concordante, e independientemente de cual haya sido *la aplicación que de hecho ha realizado* de la fórmula algebraica, "la voz de la corrección" no la contradice. No le dice, "pues te equivocas, el significado no es más que un constructo social, jamás sabrás cual es la respuesta correcta hasta ver el comportamiento de la comunidad en la que actúas" o cosa por el estilo. Hay una razón profunda para que las cosas sean de este modo en el intercambio: la voz de la tentación, más allá de su inadecuación como visión teórica, expresa uno de los requisitos constitutivos que hacen que alguien sea un ser hablante, uno de los requisitos sin los cuales eso que conocemos como lenguaje se vendría abajo. Dicho de otra manera, la dialéctica que estamos analizando debe mantenerse necesariamente en un delicado equilibrio: si la voz de la tentación fuera reemplazada por la voz de la corrección, el lenguaje se vendría abajo, ya que no se puede edificar un lenguaje sobre el conocimiento proposicional o teórico. La voz de la tentación, aunque equivocada desde el punto de vista teórico, ya que no hay una justificación teórica posible (en términos de condiciones necesarias y suficientes) acerca de cuál es el próximo caso de la regla, no está sin embargo errada desde el punto de vista semántico - "Usar una palabra sin justificación (*Rechtfertigung*) no quiere decir usarla injustamente (*Unrecht*)"<sup>74</sup>.

Lo que está en juego en estas observaciones es el método de la reconducción de las cuestiones filosóficas al uso cotidiano de las palabras involucradas en las mismas que Wittgenstein emplea por doquier. Cuando se trata de los problemas relacionados con el significado,

<sup>73</sup> WITTGENSTEIN. IF. Op. cit., §147.

<sup>74</sup> *Ibid.*, §289.

debemos atender a la manera en la que concretamente usamos la expresión 'significado', y otras afines como 'querer decir', 'seguir una regla', etc. Lo que se impone entonces es un estudio del juego de lenguaje, o si se quiere el "ritual" de las afirmaciones semánticas. Las oraciones claves en este juego son oraciones categóricas, como "Juan suma", "Yo sumo" y enunciados condicionales como por ejemplo: "Si Juan apprehendió la suma, recuerda sus intenciones y desea acordarse a ellas, entonces, si se le presenta un problema como '57 + 68' responderá 125".

El intérprete que en nuestra opinión mejor ha clarificado la lógica del ritual de las afirmaciones semánticas es Saul Kripke<sup>75</sup> (Kripke, 1982). De acuerdo a Kripke, la crítica de Wittgenstein al paradigma mentalista tradicional, y a otras propuestas de ontología subyacente afines al mismo, lleva a Wittgenstein a reemplazar la pregunta que dominaba este enfoque "¿Qué tiene que ocurrir para que las afirmaciones semánticas (como las citadas arriba) sean verdaderas?" por otras dos preguntas: "¿bajo qué circunstancias estas proposiciones pueden ser legítimamente afirmadas? y ¿cuál es la utilidad de dicha aseveración en nuestras vidas?"<sup>76</sup>.

Un enunciado categórico se atribuye, por ejemplo en una relación pedagógica, sobre la base de la concordancia de las respuestas del alumno con las que el maestro está dispuesto a dar. La atribución de un enunciado semántico categórico tiene entonces la forma de un "rito de pasaje", a través del cual alguien recibe un estatus social. Ahora bien, una de las condiciones a las que el maestro atenderá para atribuir el enunciado "Juan suma" es la seguridad práctica de Juan al continuar la serie, es decir, la ausencia de dudas acerca de cómo continuar. Por su parte, una vez recibido el estatus de sumante o sumador, de poseedor del concepto, tal es el caso del maestro o del alumno Juan una vez que ha superado exitosamente las *pruebas* que se le proponen y a las que se somete, el individuo puede dar por buenas, por correctas, las respuestas que *se siente confiado* a dar, sin más justificación que esa, estando en esto sin embargo sujeto a la corrección por otros<sup>77</sup>.

<sup>75</sup> Cfr. KRIPKE, Saul. Wittgenstein on Rules and Private Language. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2002 (1º ed. 1982).

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>77</sup> El siguiente párrafo introduce claramente la dualidad de perspectivas: "Para que pueda parecerme que la regla ha producido todas sus consecuencias por anticipado, éstas tienen que ser para mí obvias. Tan obvias como es para mí llamar "azul" a este color -criterios de que esto sea para mí 'obvio'" (WITTGENSTEIN. IF, Op. cit., §238). Para quien comprende una regla las consecuencias se siguen naturalmente de la misma. A su vez, al juzgar si otro comprende la regla, se ha de tener el cuenta de si las consecuencia de la regla se siguen también para él naturalmente, si posee seguridad práctica al extraer las consecuencias de la regla, es decir, al realizar los juicios de los que decimos que son consecuencia de la regla, de manera que la ausencia de duda, la seguridad práctica, junto con el acierto en las respuestas constituyen los "criterios de que algo es obvio para alguien".

Veamos ahora cómo funcionan los enunciados semánticos condicionales. Allí donde la concepción mentalista tradicional señala que “porque comprendemos el mismo concepto actuamos del mismo modo”, donde el énfasis está puesto en el antecedente del condicional –comprendemos–, la elucidación terapéutica desplaza los énfasis, señalando la primacía de la práctica, haciendo lugar a la prioridad de la aplicación sobre la que hemos estado insistiendo. Esta prioridad se expresa, en el análisis terapéutico, bajo la forma de un condicional contrapuesto, lo que en nuestro ejemplo sería: “si no responde 125 al problema 57+68, entonces no ha estado sumando”, o en una versión un poco más refinada: “si no actuamos del mismo modo (de manera reiterada) entonces no (decimos que) comprendimos el mismo concepto”. Lo que va entre paréntesis en esta fórmula intenta indicar que la misma no funciona de manera algorítmica, sino de manera aproximada (es *a menudo* suficiente que X no actúe como lo esperamos para que digamos que X no sigue la regla, etc.).

El ritual de los enunciados semánticos es entonces un ritual a través del cual otorgamos, conservamos y denegamos estatus sociales. El propósito de los mismos es clasificar a los individuos de acuerdo a las actividades que pueden o no realizar.

Resulta entonces que lo que caracterizamos como “la voz de la tentación” no es otra cosa que un rasgo necesario de nuestras prácticas lingüísticas: la seguridad práctica, la ausencia de dudas para hacer uso de una expresión simbólica, es un criterio del que nos valemos para hacer enunciados semánticos categóricos como: “Él suma” “Él sabe (no sabe) que es un indicador de caminos”<sup>78</sup>, etc.

Esta seguridad práctica y capacidad de continuar, son aspectos centrales de la noción wittgensteiniana de “forma de vida” –que no es en modo alguno una noción que pueda agotarse biológicamente–, la que tiene un carácter dual, en la medida en que podemos afirmar tanto que la forma de vida tiene por resultado que las consecuencias de una regla sean para los sujetos obvias, como que a través de la seguridad práctica

<sup>78</sup> Al fin del celebrado parágrafo acerca del indicador de caminos, Wittgenstein indica: “Así es que puedo decir que el indicador de caminos no deja después de todo ninguna duda abierta. O mejor: deja a veces una duda abierta y otras veces no. Y ésta ya no es una proposición filosófica, sino una proposición empírica” (IF, Op. cit., §85). Que el indicador de caminos no deja ninguna duda abierta acerca de cómo debe ser seguido es una “proposición filosófica”, es decir, expresa un criterio para afirmar si alguien comprende o no qué es un indicador de caminos. En otros términos: si el poste si deja una duda abierta para alguien, entonces no es un indicador de caminos para esa persona. Naturalmente esto no afecta la cuestión empírica acerca de que habrá individuos que duden frente al indicador de caminos, es decir, que no comprendan su significado.

que los individuos manifiestan en sus reacciones son integrados en una forma de vida<sup>79</sup>.

La elucidación terapéutica intenta entonces que podamos reconocer, separando lo que es dato de lo que es interpretación, la piedra sobre la que se levantan las concepciones filosóficas. La ausencia de duda en el manejo de las expresiones simbólicas es un rasgo constitutivo que hace de alguien un hablante, un rasgo necesario, pero no porque esté fundada en un dominio de acceso privilegiado del que habríamos de concluir que los hablantes necesariamente poseen, como si alguien dijera: “sin ese saber no se puede hablar”, sino porque constituye uno de los criterios con los que son seleccionados los hablantes, uno de los criterios que está integrado en los rituales a través de los que funciona la “categoría del significado”. El dominio de acceso privilegiado que sustentaría un conocimiento especial que se expresaría en la certeza en relación al significado, es una proyección del dato de la ausencia de duda que el ritual de la categoría de significado utiliza para seleccionar a los hablantes.

La elucidación gramatical que hemos realizado siguiendo a Wittgenstein basta para percatarnos de la diferencia de perspectiva que hay entre su aproximación terapéutica al lenguaje y la perspectiva compartida por hermenéutica y teoría crítica acerca de lo que va involucrado en la comprensión pre-reflexiva. Desde la perspectiva wittgensteiniana podemos ver que ambas posiciones, más allá de las valiosas sugerencias que las mismas contienen, acaban conceptualizando erróneamente la dimensión del saber pre-reflexivo. En la hermenéutica, bajo la forma de

---

<sup>79</sup> El vínculo entre la seguridad práctica como criterio de la atribución de comprensión y la noción de forma de vida se deja percibir en el comentario de la situación de aprendizaje que Wittgenstein hace en IF §143, en la que indica que ya desde los estadios iniciales hay una reacción normal y una anormal: “¿Cómo aprende a entender este sistema [la serie de los números naturales en el sistema decimal]? -En primer lugar se le escriben series de números a modo de muestra y se le exhorta a copiarlas. (...) Y ya hay aquí una *reacción normal* y una *anormal* por parte del aprendiz-. Tal vez guiemos su mano primero al copiar la serie del 0 al 9; pero luego la *posibilidad de comprensión* dependerá de que continúe escribiendo independientemente” (énfasis añadido). Luego al retomar este ejemplo en el §185, Wittgenstein considera el caso de alguien que frente a la instrucción de continuar desarrollando la serie de la misma manera, luego de haber desarrollado la serie de los pares hasta 1000, continúa con 1004, 1008, 1012, etcétera. Al respecto sostiene: “Podríamos decir quizá en tal caso: Esta persona entiende *por naturaleza* esa orden, con nuestras explicaciones, como nosotros entenderíamos la orden: «Suma siempre 2 hasta 1000, 4 hasta 2000, 6 hasta 3000, etc.». Este caso sería semejante al de una persona que *por naturaleza reacciona* a un gesto demostrativo de la mano mirando en la dirección que va de la punta del dedo a la muñeca en vez de en dirección a la punta del dedo” (énfasis añadido). Sin embargo, como los fragmentos analizados dejan en claro, tampoco la forma de vida cumple el rol de un fundamento, ya que la concordancia con nuestras reacciones es uno de los criterios a través de los cuales atribuimos, denegamos que alguien posee la misma forma de vida que nosotros.

una reflexión que cojejucamos en todo acto de comprensión. Frente a ello hay que observar que la gramática de ‘reconocimiento’ no es la de un acto sino, lo mismo que en el caso de comprensión, el dominio de una técnica que se acredita en una práctica a través de la concordancia en los juicios<sup>80</sup>. En la teoría crítica, el saber pre-reflexivo es pensado bajo la forma de un conocimiento tácito de reglas. En ambos casos se acaba transformando el saber implicado en el conocimiento de lo que es seguir una regla, o lo que es lo mismo, el conocimiento del significado, en una forma de saber intelectual.

Ambas propuestas parecen haberse desorientado allí donde Wittgenstein dirigiera su advertencia al reconocer la necesidad de un saber previo para la comprensión de lo definido por una explicación ostensiva: hay que saber algo, señalaba el vienes, pero ¿qué hay que saber? Según hemos mostrado, este problema recibe un tratamiento adecuado cuando reemplazamos la pregunta, ¿qué es lo que debe saber quien posee el saber pre-reflexivo? por la pregunta ¿bajo qué circunstancias y con qué criterios atribuimos este saber previo? La ausencia de duda que funciona acá como un criterio –junto con la realización de juicios correctos– no remite a una profundidad que debería hacerse manifiesta, como parecen pensar tanto la hermenéutica como la teoría crítica, sino al lenguaje como una práctica que tiene en su superficie todo su grosor. Por ello Wittgenstein pudo insistir en que: “La filosofía expone meramente todo y no explica ni deduce nada. –Puesto que todo yace abiertamente, no hay nada que explicar. Pues lo que acaso esté oculto, no nos interesa”<sup>81</sup>.

Finalmente podemos pasar a considerar la cuestión del relativismo. ¿Es verdad que la perspectiva de Wittgenstein conduce a un monadologismo de los juegos del lenguaje? Es decir, ¿produce esta perspectiva una anulación de la crítica? Una respuesta parcial a este interrogante puede desplegarse a partir de la elucidación que realizamos de la posición del acuerdo. El acuerdo no es un intermediario, un patrón de corrección contra el que debiéramos medir la corrección del comportamiento de los otros miembros del juego de lenguaje. Si tal fuera el caso, se requeriría de un acto de reconocimiento de la concordancia entre el acto sometido a juicio y

<sup>80</sup> Sobre la gramática de “reconocer”, véase WITTGENSTEIN, Ludwig. Cuadernos azul y marrón. Traducido por Francisco García Guillén. Barcelona: Planeta-de Agostini, 1993. p. 119 y ss. esp. 123.

<sup>81</sup> WITTGENSTEIN. IF. Op. cit., §126.

el modo de comportamiento comunitario<sup>82</sup>. Ello nos situaría en un terreno semejante al de un psicologismo disfrazado que hemos cuestionado en la hermenéutica junto con Bouveresse.

En cambio, pensar a la dialéctica de la tentación como algo inmanente a los juicios, lleva a concebirlos, no como el resultado de un proceso, el reconocimiento por ejemplo, sino como el elemento básico, que no está necesitado de una justificación ulterior, pero tampoco justificado, como un modo de actuar sin fundamentos, en suma, que sostiene el resto del edificio.

La crítica wittgensteiniana a la metafísica del significado se construyó a partir de el rechazo de la formulación del problema en los términos de la pregunta por el tipo de saber acerca del significado que podría legitimar la ausencia de dudas acerca de la aplicación, comprendida como evidencia racional. Se tramó entonces como una crítica de la concepción de lo que se supone que debería haber, puesto que hay esta evidencia<sup>83</sup>. La reconstrucción implícita en la elucidación gramatical wittgensteiniana cuenta con el saldo esta falta de justificación para lo que se comprendía como evidencia y toma a la ausencia de dudas como un dato primordial, como un rasgo primario o primitivo. Este rasgo primitivo, cuando es ligado a su funcionamiento en primera persona (lo que hemos llamado la "voz de la tentación") y a su rol como criterio para la atribución en tercera persona, nos abre la comprensión de "lo que está a la vista".

En la medida en que el acuerdo no funciona como un intermediario, el espacio de la crítica no se ve asfixiado lógicamente, aunque la comunidad funcionará como un elemento de presión hacia el consenso más o menos fuerte, dentro de ciertos límites. La acusación de relativismo se sostiene en realidad en una manera de comprender la noción de juego de lenguaje como algo determinado por sus reglas. Las reglas de un juego de lenguaje determinarían qué es lo que puede y qué es lo que no puede procesarse en los mismos. Ya estamos en condiciones de advertir dónde radica la dificultad de esta concepción: en la noción de regla que presupone, la que hace juego con la noción de conocimiento implícito que hemos cuestionado.

---

<sup>82</sup> Una lectura de Wittgenstein bajo este modelo la encontramos en los textos de MALCOLM, Normam. Norman. Wittgenstein's Philosophical Investigations. En: Knowledge and Certainty: Essays and Lectures. Englewood Cliffs, N.J., 1963; y Nothing is Hidden. Oxford: Blackwell., 1986. Las dificultades de la misma han sido señaladas por AYER, Alfred. ¿Puede haber un lenguaje privado? En: VILLANUEVA, Ernesto (Ed.). El argumento del lenguaje privado. México: UNAM, 1979. p. 83-97; y FOGELIN, Robert. Wittgenstein. London: Routledge, 1994 (1º ed. 1976).

<sup>83</sup> Cfr. WITTGENSTEIN. IF. Op. cit., §66.

En cambio, si pensamos a la noción de juego de lenguaje desde la perspectiva que elucidamos, vemos que no hay un principio de individuación estricto para los juegos de lenguaje<sup>84</sup>. Esta falta de individuación se refleja en la práctica de la comprensión de otro juego de lenguaje. La comprensibilidad entre los juegos de lenguaje parece oscilar entre la universalidad que todo lo integra y la extrema rigidez que rechaza lo extraño. Esto quiere decir que si bien no hay una limitación de principio para los mismos, hay sin embargo una limitación de la comprensión dentro de nuestros juegos de lenguaje –tanto hacia afuera como hacia adentro– que es constitutiva de los mismos. La convencionalidad de las formas de vida con las que nos hemos topado es también una convencionalidad de la naturaleza humana. Nada garantiza pero tampoco limita, la universal comprensibilidad. Como lo ha señalado Cavell, este movimiento entre los extremos de la rigidez y la flexibilidad sin una delimitación clara quiere decir que en los juegos de lenguaje no hay ningún límite trazado, lo trazamos nosotros<sup>85</sup>.

#### REFERENCIAS

- AYER, Alfred. (1979). ¿Puede haber un lenguaje privado?. En: VILLANUEVA, Ernesto (Ed.). El argumento del lenguaje privado. México: UNAM.
- BARTH, Hans Hans. (1951). Verdad e ideología. México: Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN, Zigmunt. (2001). La hermenéutica y las ciencias sociales. Buenos Aires: Nueva Visión.
- BERNSTEIN, R. (1983). Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- BLOOR, D. (1997). Wittgenstein Rules and Institutions. London: Routledge.
- BOUVERESSE, J. (1991). Herméneutique et linguistique. En: Herméneutique et linguistique suivi de Wittgenstein et la philosophie du langage. Paris: Éditions de l'éclat.
- BUBNER, Rüdiger. (1971). Was ist kritische Theorie? En: AA. VV. Hermeneutik und Ideologiekritik. Frankfurt: s.n.

<sup>84</sup> Cfr. BOUVERESSE. Herméneutique et linguistique. Op. cit., p. 47.

<sup>85</sup> “¿Cuándo encuentro o decido que ha llegado el tiempo de permitirte separarte, dejar estar tu divergencia, declarar que la cuestión entre nosotros se ha terminado? La inquietud radica no sólo en que mi comprensión tenga sus límites, sino en que debo trazarlos, sobre una base que, en apariencia no es más que mía” (Cavell, Stanley. *The Claim of Reason* citado por Bouveresse. Op. cit., p. 48).

- CAVELL, Stanley. (2002). *The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy*. En: *Must We Mean What We Say*. Cambridge: Cambridge University Press.
- EAGLETON, Terry. (1997). *Ideología. Una introducción*. Barcelona: Paidós.
- FANN, K. T. (1997). *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Traducido por Miguel Ángel Beltrán. Madrid: Tecnos.
- FOGELIN, Robert. (1994). *Wittgenstein*. London: Routledge.
- FOUCAULT, Michel. (1989). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- GADAMER, Hans-Georg. (1990). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (WuM) (Gesammelte Werke, Band 1, Hermeneutik I)*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990 (Traducción al español: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Traducido por Ana Agud de Aparicio, y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 1995).
- \_\_\_\_\_. (1966). *La universalidad del problema hermenéutico*. En: *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, 1994.
- \_\_\_\_\_. (1967). *Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y Método I*. En: *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, 1994
- \_\_\_\_\_. (2003). *O problema da consciência histórica*. Traducido por Paulo Cesar Duque Estrada. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- HABERMAS, Jürgen. (1963). *Nachtrag zu einer Kontroverisie: Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik*. En: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp. Frankfurt am Main, 1985. Traducción castellana: *Apéndice a una controversia. Teoría analítica de la ciencia y dialéctica*. En: *La lógica de las ciencias sociales*. Traducido por Manuel Jiménez Redondo. Madrid. Tecnos, 1997.
- \_\_\_\_\_. (1967). *Ein Literaturbericht. Zur Logik der Sozialwissenschaften - LSW*. En: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985. Traducción castellana: *Un informe bibliográfico: La lógica de las ciencias sociales - LSC*. En: *La lógica de las ciencias sociales*. Traducido por Manuel Jiménez Redondo. Madrid. Tecnos, 1997.
- \_\_\_\_\_. (1971). *Introducción a la nueva edición. Algunas dificultades en el intento de mediar entre teoría y praxis*. En: *Teoría y praxis*. Barcelona: Altaya, 1998.
- \_\_\_\_\_. (1987). *Dialéctica e Hermenêutica*. Traducido por Álvaro Valls. Porto Alegre: L&PM.
- \_\_\_\_\_. (1999). *Teoría de la acción comunicativa. Tomo I: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus.
- KARCZMARCZYK, Pedro. (2004). *La teoría del arte de Arthur Danto*:

- ontología e institución. En: Revista latinoamericana de filosofía. vol. XXX, no. 2, p. 385-403.
- \_\_\_\_\_. (2007a). Gadamer: aplicación y comprensión. La Plata: Edulp.
- \_\_\_\_\_. (2007b). El problema del límite según Hegel. En: Revista eletrônica estudos hegelianos. Revista Semestral do sociedade Hegel Brasileira, Junho de 2007. vol. 4, no. 6 [en línea]: [www.hegelbrasil.org/rev06.htm](http://www.hegelbrasil.org/rev06.htm) [acceso 20 de marzo de 2010]
- KRIPKE, Saul. (1982). Wittgenstein on Rules and Private Language. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- KUSCH, Martin. (2002). Knowledge by Agreement. London: Routledge.
- LANCE, Mark Norris y O'LEARY-HAWTHORNE, John. (1997). The Grammar of Meaning. Normativity and Semantic Discourse. Cambridge: Cambridge University Press.
- MALCOLM, Norman. (1963). Wittgenstein's Philosophical Investigations. En: Knowledge and Certainty: Essays and Lectures. Englewood Cliffs, N.J.: s.n.
- \_\_\_\_\_. (1986). Nothing is Hidden. Oxford: Blackwell.
- McCARTHY, Thomas. (1995). La teoría crítica de Jürgen Habermas. Madrid: Tecnos.
- McDOWELL, John. (1998). Virtue and Reason. En: Mind, Value and Reality, Cambridge (Mass.) and London: Harvard Univ. Press.
- MURILLO, Susana. (1997). El discurso de Foucault. Buenos Aires: Ediciones del CBC.
- RIKOEUR, Paul. (1986). Herméneutique et critique des idéologies. En: Du Texte à l'action. Essais de Herméneutique. Paris: Seuil.
- SEARLE, John. (1997). La construcción de la realidad social. Barcelona: Paidós.
- STROUD, Barry. (1968). Transcendental Arguments. En: The Journal of Philosophy. vol. LXV, no. 9, p. 241-256.
- WELLMER, A. (1979). Teoría crítica de la sociedad y positivismo. Barcelona: Ariel.
- WILLIAMS, Raymond. (1989). Marxismo y literatura. Barcelona: Península.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (1991). Sobre la certeza. Traducido por Joseph Lluís Prades y Vicent Raga. Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_. (1993). Cuadernos azul y marrón. Traducido por Francisco García Guillén. Barcelona: Planeta-de Agostini.
- \_\_\_\_\_. (1999). Investigaciones filosóficas. Traducido por Ulises Moulines y Alfonso García Suárez. Barcelona: Altaya.



# FILOSOFÍA PARA NIÑOS Y LO QUE SIGNIFICA UNA EDUCACIÓN FILOSÓFICA

*PHILOSOPHY FOR CHILDREN  
WHAT IT MEANS AND PHILOSOPHICAL EDUCATION*

DIANA HOYOS VALDÉS  
Universidad de Caldas, Colombia. diana.hoyos\_v@ucaldas.edu.co

RECIBIDO EL 6 DE DICIEMBRE DE 2009 Y APROBADO EL 15 DE FEBRERO DE 2010

## **RESUMEN    ABSTRACT**

En el presente artículo expongo brevemente las bases del programa Filosofía para niños, examino algunas de las objeciones que se le han hecho, y explico por qué considero que la comprensión de éste implica el abandono de ciertas ideas que podrían clasificarse como tradicionales dentro de la manera de concebir la educación filosófica. Finalmente, valoro la importancia del proyecto no sólo por su búsqueda del desarrollo cognitivo de los estudiantes, sino también por su esfuerzo en desarrollar un cierto carácter en ellos. Uno que haga posible la construcción de una sociedad más justa.

In this paper I briefly present the basis of Philosophy for Children program, I examine some objections that have been made to it, and I explain why I think its comprehension implies the rejection of certain ideas that could be described as traditional within the conception of philosophical education. Finally, I value the importance of the project not only because it seeks the cognitive development of the students, but also because it aims to develop a certain character on them. One that enables the construction of a more fair society.

## **PALABRAS CLAVE    KEY WORDS**

educación filosófica, fines educativos, métodos, niños, recursos

philosophical education, educational goals, methods, children, resources

## I. ¿QUÉ ES FILOSOFÍA PARA NIÑOS?

En 1985, Estanislao Zuleta afirmaba lo siguiente acerca de la educación colombiana:

Además del problema de enseñar resultados, sin enseñar los procesos del conocimiento, existe un problema esencial: en la escuela se enseña sin filosofía y ese es el mayor desastre de la educación. Se enseña geografía sin filosofía, biología sin filosofía, historia sin filosofía y filosofía sin filosofía<sup>1</sup>.

Pese a que esta observación fue hecha hace más de 10 años, creo que sigue siendo vigente. Año tras año les preguntamos a los estudiantes de 10º y 11º de diversos colegios qué es para ellos la filosofía, y aún siguen contestando que es historia del pensamiento. Ellos aún no ven en qué medida la filosofía puede decirles algo, en qué medida puede ayudarles a comprender lo que pasa en el mundo.

Pero esta no es una característica exclusiva de nuestra educación. De hecho, en 1969, Mathew Lipman, profesor de *Lógica e Introducción a la indagación filosófica* en la Universidad de Columbia, observó que sus estudiantes universitarios no avanzaban significativamente en la consecución de los objetivos de estas asignaturas. Pensó entonces que posiblemente esto se debía a que en la educación básica faltaba algo que les permitiera a los estudiantes tener las herramientas necesarias para hacerlo. Lo que faltaba, pensó, era la filosofía. Pero, ¿cómo llevar la filosofía a la educación básica y primaria? Eran necesarias varias estrategias. La primera de ellas era crear textos especiales, que pudieran acercar a los estudiantes a los temas filosóficos clásicos. Por esta razón, escribió su primera novela filosófica con fines educativos: *El Descubrimiento de Harry Stottlemeier* (de Aristóteles), dirigida a niños entre 10 y 12 años, en la cual niños de esa misma edad van descubriendo la lógica aristotélica. Esta novela –como las otras que escribió posteriormente con los mismos fines– va acompañada por un manual para el profesor, el cual le sugiere a éste la manera de trabajar cada uno de los capítulos de la novela.

Hay varias cosas interesantes que quiero subrayar aquí. Considero que la idea seminal del proyecto supone cambios interesantes en ideas que

---

<sup>1</sup> ZULETA, E. Educación y democracia, un campo de combate. Bogotá: Corporación Tercer Milenio, 1985. p. 25.

tenemos desde hace mucho. Tales ideas son, entre otras, las siguientes:

1. La de filosofía
2. La noción de niño
3. La de los recursos educativos
4. La concepción de métodos educativos
5. Y la de los fines de la educación

A continuación voy a examinarlas una por una.

## II. ALGUNAS IDEAS TRADICIONALES QUE REQUIEREN REVISIÓN

### 1. Un cambio en nuestra manera de ver la filosofía

En primer lugar, el proyecto implica un cambio en nuestra manera de ver la filosofía como una materia accesible sólo a estudiantes de determinados niveles educativos y para uso exclusivo de ciertas élites. Sugiere que es posible verla como algo accesible para niños incluso de 3 y 4 años, por la siguiente razón: con el proyecto no se pretende enseñarles historia de la filosofía, sino ayudarles a cultivar el espíritu y las habilidades que se necesitan para hacer filosofía. Por lo anterior, el proyecto se plantea los siguientes objetivos:

1. El desarrollo de la capacidad de razonamiento
2. El desarrollo de la comprensión ética
3. El desarrollo de la capacidad para descubrir significado en la experiencia
4. El desarrollo de la creatividad<sup>2</sup>.

Y para lograr lo anterior, el programa considera que también es necesario desarrollar las siguientes habilidades:

1. Habilidades de razonamiento
2. Habilidades de indagación
3. Habilidades de formación de conceptos
4. Habilidades de traducción

<sup>2</sup> PINEDA, D. A. Filosofía para Niños: un proyecto de educación filosófica. En: Separata de la Revista Cultura. Bogotá: Conaced, 2003. p. 8 - 9.

Y, finalmente, considera que estas habilidades deben estar acompañadas de ciertas actitudes y disposiciones, tales como las siguientes:

- Saber escuchar a los otros.
- Entender y evaluar los argumentos propios y de otros.
- Esforzarse por ser coherente y relevante.
- Buscar evidencias.
- Estar atentos para darnos cuenta dónde está el problema.
- Manifestar una mente abierta y dispuesta a aprender.
- Mostrarse sensible al contexto, a su riqueza y su variedad.
- Comprometerse con la indagación.
- Desarrollar hábitos de coraje intelectual, humildad, tolerancia, integridad, perseverancia e imparcialidad.

Obviamente, con esto advertimos ya dos posibles objeciones. La primera de ellas es por qué llamar a esto filosofía, y la segunda tiene que ver con la posibilidad de que efectivamente pueda lograrse hacer esto con los niños. Abordaré primero la objeción acerca de si esto es o no filosofía, y la segunda la dejaré para tratarla en el punto acerca de las ideas que la aplicación del proyecto requiere cambiar. A la primera objeción podemos contestar como sigue.

En primer lugar, quien objeta podría hacerlo diciendo, por ejemplo, que las discusiones que pueden generarse con los niños carecerían de algo que es importante para el pensamiento filosófico, esto es, la originalidad. Pero creo que el programa no tiene por qué buscar hacer filosofía original con los niños para que tenga valor. En cambio, sí se espera que la filosofía académica desarrollada por los profesionales sea original; esperanza que seguramente no ha sido satisfecha del todo. Hace poco, por ejemplo, Mario Bunge se quejaba porque:

Nunca ha habido tantos profesores de filosofía y, a la vez, tan poca filosofía nueva, interesante y útil. En efecto, desde fines de la Segunda Guerra Mundial, el número de filósofos profesionales se ha multiplicado por diez, y los congresos, libros y revistas de filosofía han acompañado al aumento de esa población. Sin embargo, la enorme mayoría de los filósofos no proponen ideas originales<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> BUNGE, Mario. Elogio a la curiosidad. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1998. p. 210.

En segundo lugar, nosotros podemos decir que seguramente no puede obtenerse una definición de la filosofía en términos de condiciones necesarias y suficientes. Más bien, podría señalarse una serie de 'parecidos de familia', para usar la expresión de Wittgenstein. Esto se ha formulado diciendo que la filosofía, antes que un cuerpo de doctrina o un área de investigación específica, es más bien un estilo de pensamiento.

Sin embargo, aún podría señalarse que las actividades que se desarrollan en el programa de FpN, aunque tienen algo que ver con la filosofía, se parecen a ésta sólo de manera accidental. Obviamente, cualquiera podría estar de acuerdo con la afirmación de que la aplicación de un método filosófico no garantiza sin más la consecución de un producto filosófico. Pero me opongo a la idea según la cual tales actividades se parecen a la filosofía sólo de manera accidental. Ellas son actividades necesarias para la filosofía, si bien es cierto que pueden no ser suficientes. Así, por ejemplo, Isaiah Berlin afirma:

La tarea de la filosofía, difícil y penosa a menudo, consiste en desentrañar, en sacar a la luz las categorías y los modelos ocultos en función de los cuales piensan los seres humanos (esto es, el uso que hacen de las palabras, imágenes y otros símbolos), para poner de manifiesto lo que de oscuro o contradictorio haya en ellos; para discernir los conflictos que los oponen entre sí e impiden la construcción de maneras más convenientes de organizar, describir y explicar la experiencia (...).<sup>4</sup>

Una explicación de esta cita parece innecesaria. Es claro que Berlin, como muchos otros filósofos, considera que el quehacer de la filosofía es revisar los conceptos con los cuales organizamos nuestra experiencia, porque ellos son la materia básica de los esquemas mentales o teorías que nos sirven para interactuar con el mundo y con los otros. No se trata, como bien lo expone Berlin a lo largo de su ensayo, de una mera preocupación por el lenguaje, eso no nos haría más que diminutos filósofos con preocupaciones diminutas, como afirma Popper.

<sup>4</sup> BERLIN, Isaiah. Conceptos y categorías. En: Ensayos filosóficos. México: Fondo de Cultura Económica, 1992. p. 40.

Por lo anterior, creo que el programa de FpN es un programa que intenta hacer filosofía con niños.<sup>5</sup> Las razones por las cuales pienso esto son las siguientes: en primer lugar, el programa propone discutir con los niños muchos de los temas fundamentales de la filosofía, a partir de los conceptos centrales involucrados en el tratamiento de los mismos y de los preconceptos o conceptos que se han formado los niños acerca de éstos. Por esto es necesario que quienes aplican el programa conozcan bien la historia de la filosofía: para sugerirles, en medio de las discusiones, posibles vías de solución no contempladas por los niños. En estas discusiones, el profesor no les habla de qué filósofo dijo qué ni cuándo, pues el propósito no es darles cátedra de historia de la filosofía, sino discutir racionalmente con ellos sobre problemas filosóficos.

En segundo lugar, para llevar a cabo las discusiones también propone unas “reglas de juego” que tradicionalmente han sido consideradas propias, y de ningún modo accidentales, de la actividad filosófica. Tales reglas de juego son, entre otras, ser relevante, consistente o coherente y no auto-contradictorio. Por esta razón, uno de los ejes centrales de la propuesta es el buen manejo de la lógica, tanto formal como informal.

Consideremos un ejemplo de cómo podría ser esto. Se trata del registro en video de una clase con un grupo de niños entre los 6 y los 8 años. El profesor les plantea el siguiente problema: un papá lleva a un niño al parque de diversiones, pero olvida llevar su billetera. En la entrada, se da cuenta de que no tiene la plata suficiente, pero ve un letrero en el que se dice que los niños menores de 7 años sólo pagan la mitad del precio normal. Aunque su hijo tiene 8 años, sabe que, si miente acerca de su edad, la plata le alcanzará para entrar al parque y montar en varias atracciones. Si no miente, en cambio, podrán entrar pero sin disfrutar del parque. Naturalmente, como ocurre casi siempre en este tipo de ejemplos, no tienen tiempo para regresar a casa por la billetera. Al final de la historia, el papá le pide al niño que decida qué hacer. Al plantearles esta pregunta a los niños, uno sostuvo que la mentira en este caso podría convertir al niño en un mentiroso recurrente. Otros niños pensaban que se trataba de una mentira ocasional e inocua. El primero razonó de la siguiente forma:

---

<sup>5</sup> No me voy a enfrascar aquí en la discusión de si debe ser “filosofía *para* niños” o “*con* niños”. Ya se ha dicho que el programa no pretende transmitir contenidos de la historia de la filosofía a los niños, sino habilitarlos para embarcarse fructíferamente en la actividad de la filosofía. Por lo demás, creo que este es uno de esos asuntos diminutos de los que habla Popper.

Dijo que mentir es como la contaminación. Decir que se trata tan sólo de una pequeña mentira es como decir que se trata tan sólo del envoltorio de un caramelo. Pero todos los envoltorios de caramelos se suman. Cuando quieres darte cuenta tienes un gran problema de contaminación. Del mismo modo, cuando quieres darte cuenta, tienes un gran problema de mentiras<sup>6</sup>.

Estamos de acuerdo en que no se trata de un gran dilema moral y en que la respuesta tampoco es una gran teoría moral. Sin embargo, ¿no está el niño utilizando un tipo de argumento analógico similar a los que usan filósofos como Kant o Mill?

Pienso que el ejemplo muestra que la actividad de hacer filosofía es un asunto de grado, y no de tipo. Es decir, no se trata de una cuestión de todo o nada. Piénsese en que el niño está adelantando una observación que no es empírica –lo cual es una característica de las tesis filosóficas–, además de que ofrece un argumento analógico a su favor –lo cual es un procedimiento típico de un filósofo. No está, por supuesto, elaborando una teoría filosófica en el sentido en que un estudiante de doctorado pretende hacer una. Tampoco un niño al que se le enseña matemáticas en la escuela está haciendo matemáticas en el sentido de producir nuevas matemáticas. Cuando suma  $2+2$ , quizás la operación más repetida y menos original, no está, desde luego, haciendo ningún aporte a las matemáticas. Y, sin embargo, está haciendo matemáticas, está pensando con los cánones de las matemáticas.

El énfasis, sin embargo, no debe ponerse, como lo hace desafortunadamente uno de los promotores del proyecto, en hacer filosofía *con* los niños, sino más bien en lo que la enseñanza de la filosofía puede hacer *para* ellos. Se trata de un cambio en la enseñanza de la filosofía, que implica utilizar algunos de los rasgos centrales del pensamiento filosófico para ayudar a los niños a desarrollar de mejor manera sus habilidades de pensamiento.

Naturalmente, no es una cuestión de llevar la filosofía profesional a las escuelas. Más bien es un asunto de diseñar y aplicar una estrategia para el desarrollo del pensamiento crítico, con base en la forma característica de pensar de ciertos grandes filósofos.

<sup>6</sup> PRITCHARD, M. Desarrollo Moral y Filosofía para Niños. En: GARCÍA MORRIÓN, F. Crecimiento moral y filosofía para niños. España: Desclée de Brouwer, 1998. p. 90-91.

Esto, obviamente, empieza a tocar el otro prejuicio mencionado al principio: aquel que nos impide ver en los niños a unos de los beneficiarios de las bondades de la filosofía. Paso, pues, a abordar este asunto.

## 2. Un cambio en la noción de *niño*

Como se dijo ya anteriormente, el objetivo del proyecto no es alcanzar con los niños los mismos niveles de complejidad que le exigiríamos a un filósofo profesional, lo cual no implica dejar de buscar con los niños cierta complejidad en sus razonamientos. La duda acerca de si ellos pueden alcanzar los niveles requeridos para emprender tal empresa, está basada en falta de información acerca de teorías psicológicas que, si bien retoman los planteamientos piagetianos sobre los estadios del desarrollo mental, superan algunas falencias en las conclusiones que de ellos se han derivado.

Piaget pensaba, por ejemplo, que la maduración biológica que permitía a un niño pasar de un estadio de desarrollo al siguiente debía ser vista como un proceso natural en el cual la escuela y el maestro no aportaban mayor cosa: el individuo, por sí solo, llegaría al próximo nivel. Consideraba, pues, que era un proceso que simplemente debía esperarse. Por esta razón, quienes se apoyan exclusivamente en el planteamiento piagetiano, afirman que los niños que se encuentran en un nivel no podrían realizar actividades que les exijan hacer algo que se encuentre en el próximo, y que buscar que hagan tal cosa sería violentarlos, perturbar sus mentes. De hecho, como lo señala Michael Pritchard,

[la teoría de Piaget] sugiere que, antes de los 11 ó 12 años, la mayoría de los niños no es capaz de pensar filosóficamente (...) porque, antes de esa edad, los niños no son capaces de "pensar acerca del pensamiento", el tipo de meta-nivel de pensamiento que es característico de la filosofía. Sin embargo –anota Pritchard–, hay un cuerpo creciente de investigación psicológica que sugiere que el enfoque de Piaget subestima seriamente las habilidades cognitivas de los niños"<sup>7</sup>

<sup>7</sup> PRITCHARD, M. Philosophy for children. Stanford Encyclopedia of Philosophy. [Disponible en]: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2002/entries/children/>

No obstante lo anterior, paralelamente a los estudios de Piaget, el ruso Lev Vygotski había adelantado su hipótesis de la “zona de desarrollo próximo”<sup>8</sup>, la cual contradice en parte las tesis piagetianas.

A grandes rasgos, su idea es que los niños que se encuentran en un nivel de desarrollo determinado pueden hacer tareas que se encuentran en el próximo nivel, si para ello cuentan con la ayuda de otros. Esta idea difiere de las ideas piagetianas, por lo menos en dos aspectos importantes: el primero de ellos es que le asigna a la escuela, al maestro y a los pares académicos (compañeros) del niño una función activa. Considera que la labor de quienes educan es estar adelante del desarrollo del niño, no sentarse a esperarlo. De este modo, mientras para Piaget el aprendizaje debe venir después del desarrollo, para Vygotski el aprendizaje debe adelantarse al desarrollo para promoverlo. En segunda instancia, y como consecuencia de lo anterior, Vygotski valora en gran medida el intercambio social, pues considera que éste es de gran importancia para jalonar tales desarrollos. Es gracias al intercambio con los otros (padres, maestros, compañeros) que el niño llega a su siguiente estadio de desarrollo.

De este modo, el proyecto de FpN, apoyado en Piaget y en Vygotski, plantea la posibilidad de jalonar el desarrollo intelectual de los niños, a través de las discusiones filosóficas. Y para ello, siguiendo a Vygotski, propone que convirtamos los salones de clase en comunidades de indagación filosófica, donde los niños revisen sus planteamientos y los de los otros.

Aún más, filósofos como Gareth Mathews y Michael Pritchard han recogido cierta cantidad de evidencia empírica con base en la cual se concluye que incluso niños en edades tan tempranas como los 5 ó 6 años son capaces de pensar filosóficamente. En un pasaje, por ejemplo, hablando acerca de las consideraciones morales realizadas por un grupo de niños de 10 años, Pritchard dice que los niños

(...) pusieron al descubierto una impresionante variedad de consideraciones que es necesario tener en cuenta al tratar estos problemas. Con frecuencia, me he preguntado qué otro tipo de consideraciones podrían querer plantear los adultos en este contexto. Nunca se me ocurre nada. Más

<sup>8</sup> Cfr. VYGOTSKI, L. El desarrollo de los procesos psicológicos superiores. Barcelona: Editorial Crítica, 1996.

aún, los principios y conceptos discutidos por los niños son bastante útiles a los adultos cuando se aplican a problemas similares de la vida adulta<sup>9</sup>.

Así, pues, la idea según la cual realizar un tipo de actividad como la que propone el programa de FpN no es posible, es cuestionada no sólo desde la teoría, sino también desde la práctica. Obviamente, para hacer esto posible, no sólo es necesario cambiar nuestras ideas sobre la filosofía y el niño, sino también cambiar algunas otras que nos han acompañado durante años, y que derivan en prácticas tradicionales que no servirían para llevar a buen término el proyecto. Revisemos, pues, lo que éste nos plantea.

### 3. Un cambio en los recursos educativos

Basado en la idea de que a los seres humanos nos gusta que nos cuenten historias, y de que este gusto se encuentra aún más arraigado en los niños, Mathew Lipman pensó que sería mejor introducir los temas filosóficos a través de cuentos y novelas. Por esta razón, estructuró su programa a partir de este recurso literario, donde los protagonistas de las historias son niños de la misma edad de los niños a quienes van dirigidas<sup>10</sup>.

Su intención es que los niños encuentren en tales novelas ejemplos de conversaciones inteligentes, pues es bien sabido que gran parte de lo que aprendemos nos viene de los ejemplos que tenemos.

<sup>9</sup> PRITCHARD, M. Desarrollo Moral y Filosofía para Niños. Op. cit., p. 90-91.

<sup>10</sup> El currículo está organizado por etapas con objetivos claramente identificados y materiales (novelas filosóficas) para acompañar el trabajo de maestros y estudiantes. De preescolar hasta los 7 años se trabaja en la adquisición del lenguaje, y el reconocimiento de formas de razonamiento que están implícitas en la conversación diaria de los niños; en esta etapa se emplea la novela *Elfie*, y el manual *Relacionando nuestros pensamientos*; de 8 a 9 años, se prepara a los niños para que en la etapa siguiente comiencen a explorar el razonamiento formal, se emplea la novela *Kio y Guss*, y el manual *Asombrándose ante el mundo*, y tal vez también se acuda a la novela *Pixie* y el manual *En busca del sentido*. De 10 a 11 años se hace énfasis en la adquisición de la lógica formal e informal, mediante la novela *El descubrimiento de Harry Stottlemeier*, y el manual *Investigación Filosófica*. Con los niños de 11 años se discuten los conceptos básicos de la ciencia, como objetividad, predicción, verificación, medida y causalidad, entre otros, con ayuda de la novela *Tony* y el manual de *Investigación científica*. De 12 a 14 años se tratan temas como la investigación ética, el lenguaje y los estudios sociales; el material es la novela *Lisa* (continuación del *descubrimiento de Harry Stottlemeier*) y el manual del profesor, *Investigación ética*. De 14 a 16 años, se hace investigación sobre temas sociales como la función de la ley, la naturaleza de la burocracia, el papel del crimen en las sociedades contemporáneas, la libertad individual, etc., y el material de apoyo es la novela *Marcos* y el manual de *Investigación Social*. De 17 a 18 años, se tratan problemas sobre otros campos de "investigación filosófica".

Adicionalmente, Lipman cree que las historias pueden darle al niño o joven algo que éstos buscan en todas sus experiencias: sentido o significado. Un libro de texto clásico generalmente presenta los contenidos de manera lineal y, en ocasiones, fragmentada. Y, lo peor de todo, aparentemente aislados de la vida cotidiana y de la consideración de casos concretos. Una novela o un cuento, por contraste, podría presentarles los asuntos filosóficos a través de historias vividas por personajes de su misma edad, y esto les ayudaría a identificarse con ellos.

Sin embargo, este recurso no se agota aquí. Los personajes de dichas historias pasan de la consideración de casos particulares hacia consideraciones cada vez más generales, lo cual pretende ser un modelo para los lectores. A partir de tales casos, los niños y jóvenes deben considerar los supuestos que están en juego, las implicaciones de éstos, e involucrarse en la búsqueda de principios más generales.

Así, las indagaciones filosóficas propuestas pueden ser vistas por los niños como aventuras interesantes, no aisladas de su propia experiencia, y este nuevo libro ya no tiene un valor instrumental, sino un valor intrínseco. Miremos lo que dice Lipman al respecto:

Los niños tienen poco pasado con el que contar; sólo saben que el presente tiene sentido o no lo tiene, en sí mismo. Esta es la razón por la que agradecerían contar con medios educativos que estuviesen cargados de significado: historias, juegos, discusiones, relaciones personales fiables, etc. Si finalmente desapareciera el libro de texto para niños, sería una muerte totalmente merecida, con el único pesar de que no hubiera sucedido antes con tal que su sustituto sea un libro que los niños encuentren agradable en sí mismo<sup>11</sup>.

En pocas palabras, Lipman sugiere cambiar los libros de texto clásicos por recursos más interesantes para los niños, en los cuales se muestre la indagación como una aventura que puede dar como resultado aprendizajes con mayor significado. Pero la sola utilización de los recursos propuestos resulta insuficiente. También es necesario cambiar otras cosas en nuestra manera tradicional de enseñar. Veamos ahora de qué se trata.

<sup>11</sup> LIPMAN, Matheew., SHARP, A., M. y OSCAYAN, F. La filosofía en el aula. Traducido por Eugenia Echevarría, Magdalena García, Felix García Moriyón y Teresa de la Garza. Madrid: Ediciones La Torre, 2002. p. 61.

#### 4. Un cambio en los métodos educativos

Una de las ideas más interesantes del programa es que requiere un cambio en la manera de estructurar una clase. Requiere que el aula se convierta en lo que sus promotores han llamado “comunidad de indagación filosófica”. Y esto requiere tanto un cambio en la ubicación espacial de quienes conforman una clase, como un cambio de actitud de todos ellos, incluido el maestro. Todos deben sentarse en círculo, porque esto promueve mejor contacto entre los participantes, y deben asumirse como indagadores comunitarios. A este respecto, Diego Antonio Pineda, principal promotor del programa en Colombia, dice lo siguiente:

[la comunidad de indagación] (...) se funda en el concepto vigotskiano de que el aprendizaje es un proceso social en el cual, a través de la imitación e interacción con otros (en este caso nuestros pares, nuestros maestros y ciertos modelos ideales de desempeño como los que representan los personajes de las novelas del programa), somos capaces de construir conocimientos, sentimientos y valores que no construiríamos en el mero ejercicio del pensamiento individualizado.<sup>12</sup>

En mi opinión, esta manera de concebir las clases de filosofía tiene un profundo tinte socrático. El maestro debe asumirse como una especie de árbitro o juez, quien es el encargado de dirigir la discusión y de hacer sugerencias sacadas de la historia de la filosofía, para poner en consideración de los estudiantes las teorías que los filósofos han formulado y tratar de resolver el problema que la comunidad tiene entre manos (para lo cual no es necesario que mencione a los filósofos en cuestión). Como Sócrates, debe hacerles ver los supuestos que hay detrás de sus opiniones, las debilidades o fortalezas que hay en sus razonamientos, debe pedirles evidencia a favor de lo que afirman y hacerles ver también las consecuencias que de ello se derivan. Todos deben asumirse como buscando respuesta a cuestiones como qué es lo real, qué es la justicia, cuándo podemos decir que sabemos algo, etc., y en la búsqueda de tal respuesta, tanto lo que dicen los filósofos como lo que pueda decir el maestro debe ser tomado como posible respuesta, no como la verdad. En cierto sentido, todos son invitados a la búsqueda de la comunidad.

---

<sup>12</sup> PINEDA, D. A. Filosofía para niños. El abc. Bogotá: Beta, 2004. p. 88.

Creo que con todo esto se va configurando lo que constituye el siguiente punto que deseo tratar. Todos los cambios anteriores en nuestras maneras de concebir la filosofía, el niño, los recursos educativos y el método de enseñanza, hacen parte de un cambio central que propone el proyecto. Esto es, un cambio respecto a los fines que debemos buscar con la educación. A continuación pasaremos a abordar este asunto.

## 5. Un cambio en los fines educativos

Como ya se ha dicho, el programa no busca la enseñanza de la historia de la filosofía, sino más bien una enseñanza que ayude a los estudiantes a pensar mejor. Adicionalmente, el programa busca que esta manera de enseñar se lleve hacia la enseñanza de las otras materias del currículo. En este sentido, promueve una educación filosófica para todo el currículo y en todos los niveles educativos. Pero, podría preguntarse ¿qué justifica la inclusión de la filosofía en todo el currículo y en todos los niveles educativos? Al respecto, podemos considerar la observación de M. Lipman:

Cuando una materia intenta despojarse de sus presuposiciones y ramificaciones éticas, lógicas, estéticas y epistemológicas porque son “discutibles” o “polémicas”, elimina las auténticas características que permitían a los alumnos verla como una pieza junto a todas las demás disciplinas académicas. Ésta es la razón de que la introducción de la filosofía en el plan de estudios escolar reduzca la sensación de fragmentación entre los alumnos, en vez de intensificarla. La filosofía forma, por decirlo así, un ángulo recto con las otras disciplinas de tal manera que, como la trama y la urdimbre, se entrelazan hasta producir un tejido sin costuras. La educación no puede recuperarse sin eliminar la supresión de las preocupaciones filosóficas propias de todas y cada una de las asignaturas<sup>13</sup>.

Como se ve, para Lipman la filosofía es la disciplina llamada a darle mayor sentido al currículo educativo. Más aún, es la disciplina que puede ayudar a los niños en su búsqueda de significado en la experiencia.

Sin embargo, hasta el momento nos hemos enfocado en gran medida en la consideración de los objetivos del programa que promueven mejores desarrollos del pensamiento. En este sentido, podría decirse que sus

<sup>13</sup> Op. cit., p. 47.

objetivos son meramente cognitivos, y por ello el programa podría ser confundido con cualquier otro que busque fines similares. Sin embargo, a parte de los objetivos mencionados arriba, el programa busca otros más generales, y estos son: *i)* el crecimiento personal e interpersonal, y *ii)* la formación de valores democráticos para la convivencia ciudadana.

Y, de nuevo, podría preguntarse, ¿por qué y cómo podría FpN lograr esto? Mauricio Lora afirma lo siguiente:

La filosofía, en cuanto paradigma de un pensamiento dialógico, desarrolla en las personas la flexibilidad intelectual, la autocorrección y el crecimiento personal. Es así que el diálogo posee una dimensión ética implícita: el respeto a la dignidad del otro como persona. Hablar y escuchar, elementos propios de un diálogo, implican reciprocidad, tolerancia y respeto, además de la comprensión del sentido de lo dialogado y la construcción del significado que está en juego. Los seres humanos modelamos el mundo, lo pronunciamos y lo transformamos a través de la palabra compartida. Esto implica ver a los demás como interlocutores válidos, debemos creer en ellos y al mismo tiempo, ser críticos.<sup>14</sup>

Como se ve, podría sostenerse que ambos objetivos podrían ser alcanzados con la sola inclusión de la filosofía en la totalidad del currículo educativo en todos los niveles. El cultivo o la enseñanza apropiados de la filosofía, por la naturaleza misma de la disciplina, implican ya una manera de razonar y de actuar que, podríamos decir, promueve tanto el crecimiento personal e interpersonal como la formación de valores democráticos para la convivencia ciudadana. Y esto es así porque uno de los supuestos básicos del proyecto es que los niños son interlocutores racionales competentes, por lo que pueden –y, tal vez, deben– intervenir en discusiones racionales, y por lo cual la filosofía también puede aportarles mucho en su formación. Con ello, se aboga porque también se les reconozca como personas capaces de pensar por sí mismos y de juzgar sus actos. Dicho en otros términos, se les reconoce como ciudadanos, con derechos y deberes, que necesitan una formación que reconozca sus facultades y les ayude en el mejoramiento y la utilización racional y razonable de las mismas.

---

<sup>14</sup> LORA AGUIRRE, Mauricio. La comunidad de indagación: espacio para la investigación ética. Una mirada holística de la educación moral. En: III Congreso Internacional De Filosofía Para Niños, Manizales, 2004. p. 4.

Sin embargo, el proyecto requiere más que dicha inclusión de la filosofía en la educación. Requiere, además, una forma distinta de interacción en el aula; esto es, la comunidad de indagación filosófica que hemos mencionado. Lipman y sus colaboradores afirman:

Creemos que el componente crucial de la enseñanza del pensar es el establecimiento y el fomento de un ambiente en la clase en el que se modelen, se cultiven y se practiquen las habilidades, disposiciones y el sentido general del cuidado, constitutivos del buen pensar. La clase como comunidad de indagación es justamente ese ambiente.<sup>15</sup>

Considero que este método de enseñanza le da a la educación filosófica y moral que el proyecto busca, una base más sólida para su consecución. Y es así, porque, como bien lo advierten tanto psicólogos como filósofos morales, la formación moral no sólo requiere el desarrollo de aspectos cognitivos (dentro de los cuales está lo que el proyecto ha denominado la adquisición por parte de los niños y jóvenes de un “alfabetismo moral” y el examen crítico y la discusión racional sobre las virtudes), sino también la formación de ciertos hábitos morales básicos. Como todos sabemos, algunos de dichos hábitos se aprenden, en primera instancia, en el hogar, mediante el ejemplo de los padres. Estos mismos se refuerzan en la escuela y se aprenden otros, principalmente mediante el ejemplo de los maestros.

Pero creo que la escuela tradicional no ha valorado suficientemente la observación de Vigotsky, según la cual también aprendemos de nuestros pares. La comunidad de indagación propuesta por el proyecto de FpN retoma esta observación y la pone al servicio del aprendizaje de los niños. Cree en el aprendizaje cooperativo, porque considera que es una manera indirecta de enseñarles a los niños el valor del respeto hacia los otros. Y esto porque, “Según Lipman, un ambiente de mutua confianza, sinceridad e imparcialidad, puede contribuir más a formar la responsabilidad y la inteligencia morales en los niños que ningún otro sistema que se limite a familiarizarles con las ‘normas’ y que insista en que ellos ‘cumplan con su deber’ de una forma acrítica”<sup>16</sup>.

He dado todo este rodeo para decir que el cambio que propone el proyecto en la idea de los fines educativos que deberíamos perseguir,

<sup>15</sup> LIPMAN, Matheew., SHARP, A., M. y OSCAYAN, F. Op. cit., p. 42 y 118.

<sup>16</sup> LORA AGUIRRE, Op. cit., p. 14.

me parece interesante por varios motivos. En primer lugar, el creador del proyecto sabe que toda educación debe perseguir unos fines cognitivos, pero es consciente de que la sola transmisión de contenidos no alcanza plenamente tales fines. Por eso complementa la propuesta tradicional con el requerimiento de que cultivemos en nuestros estudiantes ciertas habilidades y actitudes que, considera, pueden fomentarse mediante una comunidad de indagación filosófica. Y, en segundo lugar, porque pese a sus valiosas sugerencias en lo que respecta a los fines cognitivos, sigue considerando insuficiente la sola búsqueda de éstos, por lo cual con la idea de dicha comunidad introduce elementos actitudinales y emocionales que le proporcionan al estudiante una formación más integral.

Para terminar, deseo reproducir aquí una reflexión del profesor Diego Antonio Pineda acerca de las esperanzas que tenemos respecto a una educación filosófica:

Hace ya bastantes años moría en alguna de las montañas de nuestro país uno de los más terribles bandoleros, cuyo nombre, William Aranguren, es hoy por casi todos desconocido, pero cuyo alias, “Desquite”, hace temblar a quienes supieron de su paso terrible por este mundo. El escritor antioqueño Gonzalo Arango le dedicó a su muerte a este bandolero una de sus páginas más hermosas e impresionantes. De su *Elegía a Desquite* me permito citar algunos breves fragmentos:

Sí, nada más que una rosa, pero de sangre. Y bien roja, como a él le gustaba: roja, liberal y asesina. Porque él era un malhechor, un poeta de la muerte. Hacía del crimen una de las bellas artes. Mataba, se desquitaba, lo mataron. Se llamaba “Desquite”.

De tanto huir había olvidado su verdadero nombre. O de tanto matar había terminado por odiarlo.

[...] Siempre me pareció trágico el destino de ciertos hombres que equivocaron su camino, que perdieron la posibilidad de dirigir la Historia, o su propio Destino.

“Desquite” era uno de esos: era uno de los colombianos que más valía: 160 mil pesos.

Otros no se venden tan caro, se entregan por un voto. "Desquite" no se vendió. Lo que valía lo pagaron, después de muerto, al delator. Esa fiera no cabía en ninguna jaula. Su odio era irracional, ateo, fiero, y como una fiera tenía que morir: acorralado.

Aún después de muerto, los soldados temieron acercársele por miedo a su fantasma. Su leyenda roja lo había hecho temible, invencible.

[...]¿Quién era en verdad? Su filosofía, por llamarla así, eran la violencia y la muerte. Me hubiera gustado preguntarle en qué escuela se la enseñaron.

Él habría dicho: Yo no tuve escuela, la aprendí en la violencia, a los 17 años. Allí hice mis primeras letras, mejor dicho, mis primeras armas.

Con razón... Se había hecho guerrillero siendo casi un niño. No para matar, sino para que no lo mataran, para defender su derecho a vivir, que, en su tiempo, era la única causa que quedaba por defender en Colombia: la vida.

[...] ¿Estoy contento de que lo hayan matado?

Sí.

Y también estoy muy triste.

Porque vivió la vida que no merecía, porque vivió muriendo, errante y aterrado, despreciándolo todo y despreciándose a sí mismo, pues no hay crimen más grande que el desprecio de uno mismo.

[...] Pero, ¿era culpable realmente? Sí, porque era libre de elegir el asesinato, y lo eligió. Pero también era inocente, en la medida en que el asesinato lo eligió a él.

Por eso, en uno de los ocho agujeros que abalearon el cuerpo del bandido, deposito mi rosa de sangre.

Uno de esos disparos mató a un inocente que no tuvo la posibilidad de serlo. Los otros siete mataron al asesino que fue.

[...] Nunca la vida fue tan mortal para un hombre.

Yo pregunto sobre su tumba cavada en la montaña: ¿No habrá manera de que Colombia, en vez de matar a sus hijos, los haga dignos de vivir?

*Si Colombia no puede responder a esta pregunta, entonces profetizo una desgracia: "Desquite" resucitará, y la tierra se volverá a regar de sangre, dolor y lágrimas<sup>17</sup>.*

Este escrito de Gonzalo Arango termina en una profecía terrible. Y lo más terrible de las profecías es que a menudo se cumplen. Aún nuestro país sigue dando muchos "Desquites", asesinos que mueren a la vez por su crueldad y su inocencia, hombres y mujeres que no encontraron en esta patria la oportunidad que buscaban para construir una historia que les fuera propia. Me resisto a creer que nuestro destino sea necesariamente trágico. Conservo siempre la esperanza de que Colombia pueda empezar a cambiar su historia de barbarie<sup>18</sup>.

Obviamente, como el profesor Pineda aclara, el proyecto no debe ser visto como una panacea. No es una fórmula mágica que podamos utilizar allí donde las cosas van mal para que todo en adelante salga bien. Pero es una propuesta interesante, la más completa y detallada que he encontrado acerca de la enseñanza de la filosofía, y la mejor fundamentada acerca de una educación filosófica. Adicionalmente, creo que el supuesto básico sobre el cual se funda es correcto: si queremos construir una sociedad mejor, más justa y razonable, debemos darles a los niños una educación mejor, más justa y razonable. Una educación filosófica, con todo lo que ello supone, puede ayudarnos a darles eso que necesitan.

## REFERENCIAS

- ARANGO, Gonzalo. (1974). *Obra negra*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé.
- BERLIN, Isaiah. (1992). *Conceptos y categorías*. *En*: *Ensayos filosóficos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BUNGE, Mario. (1998). *Elogio a la curiosidad*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

<sup>17</sup> ARANGO, Gonzalo. *Obra negra*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1974. p. 46-48.

<sup>18</sup> Cfr. PINEDA, D. A. *Filosofía para niños*. El abc. Op. cit., p. 22.

- LIPMAN, Matheew., SHARP, A., M. y OSCAYAN, F. (2002). La filosofía en el aula. Madrid: Ediciones La Torre.
- LORA AGUIRRE, Mauricio. (2004). La comunidad de indagación: espacio para la investigación ética. Una mirada holística de la educación moral. En: III Congreso Internacional De Filosofía Para Niños, Manizales.
- PINEDA, D. A. (2003). Filosofía para Niños: un proyecto de educación filosófica. En: Separata de la Revista Cultura. Bogotá: Conaced.
- \_\_\_\_\_. (2004). Filosofía para niños. El abc. Bogotá: Beta.
- PRITCHARD, M. (1998). Desarrollo Moral y Filosofía para Niños. En: GARCÍA MORRIÓN, F. Crecimiento moral y filosofía para niños. España: Desclée de Brouwer.
- \_\_\_\_\_. Philosophy for children. Stanford Encyclopedia of Philosophy. [Disponible en]: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2002/entries/children/>
- VYGOTSKI, L. (1996). El desarrollo de los procesos psicológicos superiores. Barcelona: Ed. Crítica.
- ZULETA, E. (1985). Educación y democracia, un campo de combate. Bogotá: Corporación Tercer Milenio.



# SIMULACROS: ARTE, SUBJETIVIDAD Y RESISTENCIA

PRETENSES: ART, SUBJECTIVITY AND RESISTANCE

EMILIANO SACCHI

Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG)

Universidad de Buenos Aires (UBA)

Consejo Nacional de Investigaciones en Ciencia y Tecnología (CONICET)), Argentina.

emiliano\_sacchi@yahoo.com

RECIBIDO EL 20 DE ABRIL DE 2009 Y APROBADO EL 7 DE JUNIO DE 2010

## RESUMEN      ABSTRACT

El presente trabajo intenta mostrar cómo es posible a partir de la ruptura con el modelo platónico de pensamiento dar lugar a una consideración de la estética y de la subjetividad como ámbitos de experimentación política. Ese ámbito de experimentación se puede pensar en el seno mismo de la obra platónica, a partir de la disputa que éste mantiene con los artistas y que lo lleva a expulsarlos de la polis. En esta expulsión del simulacro, de lo que se trata es de asegurar el buen orden de la ciudad, de encerrar al arte en los límites de la mimesis y la representación. El escrito propone por lo tanto pensar el Arte y la Política más allá de la representación, sólo deslizándose más allá de esta condena platónica el arte abre el campo de *resistencia* por la que presenta lo impresentable: lo *nuevo*.

In this paper I intend to show how it is possible starting with a rupture with the Platonic model of thought to give rise to a consideration of aesthetics and subjectivity as fields of politic experimentation. Such field of experimentation can be considered in the very core of Platonic work, out of the dispute that this maintains with the artist and that leads him to expel them from the polis. In this expulsion of pretense Plato intends to secure the good order of the city, to enclose art within the limits of mimesis and representation. This paper suggests to think about Art and Politics beyond representation because only overcoming Plato's condemnation, Art opens the field of *resistance* by which it introduces what is not presentable: the *new*.

## PALABRAS CLAVE      KEY WORDS

arte, inversión del platonismo, resistencia, simulacro

Pretense, art, resistance, platonic inversion.

«El creador de imágenes, el imitador, no entiende nada del ser  
sino de la apariencia»

PLATÓN

«No todo acto de resistencia es una obra de arte aunque, de  
una cierta manera, lo sea. No toda obra de arte es un acto de  
resistencia y sin embargo, de una cierta manera, lo es»

GILLES DELEUZE

## I. EL HORROR DEL PLATONISMO: LOS SIMULACROS

El presente trabajo intenta mostrar cómo es posible a partir de la ruptura con el modelo platónico de pensamiento, con lo que Deleuze llama *imagen dogmática* –y también– *estatal del pensamiento*, dar lugar a una consideración de la subjetivación como ámbito de experimentación política<sup>1</sup>. Ese ámbito de experimentación se da al pensamiento en el mismo seno de la obra platónica, específicamente en el seno de *La República*, a partir de la disputa que éste mantiene con los artistas y que lo lleva a expulsarlos de la polis. En esta expulsión, en el rechazo a los artistas en tanto simulacros, lo que intenta Platón es asegurar el buen orden de la ciudad y determinar quién puede y debe gobernar; finalmente ello implica encerrar al arte –pero también a la política y quizás antes que nada– en los límites de la mimesis y la representación.

La importancia de los poetas y de su expulsión es tal que Platón se permite asegurar que “aunque me atengo a muchas razones para creer que estamos fundando la ciudad más perfecta posible, lo afirmo, sobre todo, al considerar nuestro reglamento sobre la poesía”<sup>2</sup>. Es decir que en la expulsión de los poetas es donde mejor puede leerse la apuesta estético-política del platonismo. Leyendo a contrapelo a Platón, la expulsión de los poetas nos permitirá comprender el buen orden de la Polis.

Ahora bien, este buen orden de la polis es en primer lugar, un orden estético: desde el momento que la polis se realiza, lo hace trazando un mapa urbano, un escenario: son las reformas iniciadas por Clístenes las que trazan el mapa urbano y estriado del pensamiento. Platón, amigo de los tiranos, consejero del príncipe, es decir, filósofo de estado, es un *escenógrafo*. Pensar es inventar una escenografía, realizar una puesta en escena en donde tenga su lugar lo que es. Se trata siempre de imponer

<sup>1</sup> Agradezco al Prof. Hernán Ulm, todo este trabajo está en la estela de su pensamiento.

<sup>2</sup> PLATÓN. *La República*. Buenos Aires: Eudeba, 1984. 595a.

un ámbito de visibilidad. Así, en el libro X de la *República* Platón invita a su interlocutor –Glaucón– a realizar la ilusión artística mediante el simple gesto de levantar un espejo en el cual refleje el cielo, la tierra y a él mismo, concluyendo que el pintor hace algo idéntico al imitar un zapato o una cama, tanto como el poeta al imitar a un gran guerrero<sup>3</sup>. La conclusión es implacable, los artistas alejados en tres grados de la verdad, deben de llamarse *simples imitadores*. Desde Homero en adelante los artistas no habrían hecho otra cosa. En esta escena se condensan bien las ideas que Platón nos legó y se juega toda la ambigüedad de las relaciones del arte y la política: el producto del pintor, del poeta, del artista como la imagen que el espejo devuelve es una simple imitación de la apariencia, copia de una copia, alejada por lo tanto en tres grados de la esencia. El artista produce meros simulacros. Pero Platón va más allá, hay una diferencia de naturaleza entre el zapato del zapatero y el del pintor, no sólo una degradación sino algo que produce horror en él, una violencia: como diría Deleuze, “la copia es una imagen dotada de semejanza, el simulacro una imagen sin semejanza”<sup>4</sup>. Es esta falta de semejanza la que estará en el centro de la cuestión de las relaciones entre estética y política, el artista *está demasiado lejos de lo verdadero*<sup>5</sup>, es un falsificador y tiene la mala potencia del embaucador, consigue una semejanza meramente exterior a través de astucias y engaños. Así, la expulsión de los artistas de la *polis* es el gesto político-estético del platonismo por excelencia.

Por ello cuando el arte –con Platón y más acá– sea valorado positivamente, lo será por su capacidad de semejar un original, por dar cuenta de lo que es, por representarlo correctamente: en suma, por responder a la escenografía estable del pensamiento<sup>6</sup>. Determinar un ámbito de la visibilidad es el primer gesto de todo pensamiento político.

Si el arte molesta tanto a Platón, al punto de expulsar a los artistas de la ciudad es porque, su técnica poética los lleva a realizar una curiosa operación: *si poiesis es pasaje del no ser al ser* la técnica del artista es escandalosa. Produciendo simulacros (*phantasmata*) daría *paso del no ser al no ser*. Mediante la magia de su multiplicación pondría en entredicho

<sup>3</sup> *Ibíd.*, 596e y ss.

<sup>4</sup> DELEUZE, G. *Lógica del Sentido*. Buenos Aires: Planeta, 1994. p. 259.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, 598c.

<sup>6</sup> Tres son las características de la imagen dogmática del pensamiento: hay un sentido común del pensamiento, hay afinidad entre el pensamiento y su objeto y finalmente una buena voluntad del pensador. Estas características de la imagen dogmática del pensamiento lo determinan como tarea de representación, de restitución del buen orden del ser.

todo lo que *es*. Platón debe expulsar a los artistas de la *polis* antes que hagan imposible toda selección, antes de que el simulacro se multiplique locamente por toda la ciudad haciendo caer bajo la potencia de lo falso a lo Mismo y lo Semejante, antes de que sea ya imposible distinguir las buenas copias de los meros simulacros. Si la ciudad real es copia de la ciudad ideal, si el mundo es la buena copia de lo ideal, si representar es restituir el orden de lo que es *¿qué tipo de experiencia es la que se abre en la de los simulacros?* Lo que los productos de los artistas vienen a poner en juego y en jaque es la (im)posibilidad de toda semejanza, el orden de la semejanzas, las graduaciones de las copias, la jerarquía de los pretendientes. El simulacro sin semejanza ni fundamento, sin pasar por su prueba y haciendo de la prueba, de la semejanza y del fundamento una cuestión de simulación lo embrolla todo. Las obras de arte, en tanto *phantasmatas* se revelan desfondadas, abismales, siendo sin ser. Cuando el simulacro se insinúa no hay mimesis posible. Pensar no es restituir el orden inalterable de lo que es, sino *inventar* un orden allí donde, dado que no hay ser, todo, todavía, puede ser. Pensar no es reproducir un orden, sino antes bien *fabularlo*.

Los artistas expulsados vienen tal vez a revelarnos el misterio más terrible y prometedor: *no hay esencias, somos todo lo que podemos ser* y la política es un arte –y el arte una política– de lo que podemos ser. Liberar la obra a la vez artística y política del enrejado de la mimesis, permite abrirnos al espacio de una experimentación: la obra no reproduce ni imita un modelo que la antecede y desde la que se juzga, sino que inventa el espacio de su propia visibilidad. Presentación de una novedad radical que no esta pre-*vista* en las rejas del presente que dice lo que *es*. Im-previsible, in-audible, im-predecible: la novedad de la obra rompe los marcos estrechos de nuestro presente sacándolo de sus causas.

El arte viene a poner de manifiesto, a expresar que el mundo no es, ni mucho menos, un dato natural. Que los sonidos devengan palabras, que los ruidos se hagan eventualmente música es el resultado de una política: hay una política de la palabra, tanto como una política del oído, como una política del ojo. Escuchar una palabra, extraer del murmullo continuo significados, es ya haber aceptado una política de la lengua. La designación de bárbaros dada a los extranjeros recoge todo el nudo que abre la cuestión entre lo audible con sentido y el mero estupor de los gritos. Éstos ponen fuera de sí, escandalizan, el sistema de la lengua. Se trata de una puesta en a-gramaticalidad y a-significancia del lenguaje anterior a toda representación posible y a toda política de la lengua.

Lo mismo vale para el ojo, hacer de un niño un hombre es imponerle una mirada. Por eso en la *República* son los niños los primeros en engañarse con la simulación de los artistas. Hay por ello en el niño una mirada inhumana del mundo, es lo que busca el pintor en su devenir-niño.

El arte poniendo en cuestión toda forma normalizada de ver, oír y estar en el mundo, interpela la constitución de lo político, haciéndonos ver, oír, sentir, el mundo antes de que sea mundo para un hombre antes que sea Hombre.

En este pasaje, arte y política se afectan mutuamente. La política es también creación, invención de lo inesperado, a través de ella lo inesperado se hace lugar. Como la obra de arte que inaugura el espacio de su propia visibilidad, “la política –dice Rancière– consiste en reconfigurar la división de lo sensible, en introducir sujetos y objetos nuevos, en hacer visible aquello que no lo era, en escuchar como seres dotados de palabra a aquellos que no eran considerados más que como animales ruidosos”<sup>7</sup>. La actividad política como la artística hace ver lo que no tenía razón de ser visto, hace escuchar un discurso donde solo se oían ruidos.

## II. LA POLÍTICA DEL SIMULACRO: RESISTIR

Al intento de estriación y cuadrículación del espacio que determina de antemano lo que somos y los lugares que debemos ocupar, lo visible y lo audible, se opondrá el tumulto de los *espacios lisos* que no preexisten a lo que ocupan y que se realizan por y en el modo de la ocupación. Es quizá en este sentido que Deleuze afirma que el arte es resistencia. El fragmento es demasiado hermoso como para no citarlo:

La obra de arte no tiene nada que hacer con la comunicación. La obra de arte no contiene estrictamente la menor información. En revancha, hay una afinidad fundamental entre la obra de arte y el acto de resistencia. Ahí, sí. Ella tiene algo que hacer con la información y la comunicación a título de acto de resistencia ¿Cuál es esta relación misteriosa entre una obra de arte y un acto de resistencia mientras que los hombres que resisten no tienen ni el tiempo ni a veces la

<sup>7</sup> RANCIÈRE, J. Sobre políticas estéticas. España: Universidad Autónoma de Barcelona, 2005. p. 19.

cultura necesarias para tener la menor relación con el arte? No sé. Malraux desarrolla un bello concepto filosófico, el dice una cosa muy simple sobre el arte, dice que es la única cosa que resiste a la muerte (...) Se podría decir entonces, al menos esto, desde el punto de vista que nos ocupa, que el arte es lo que resiste, aun si no es la única cosa que resiste. De allí la relación tan estrecha entre el acto de resistencia y la obra de arte. No todo acto de resistencia es una obra de arte aunque, de una cierta manera, lo sea. No toda obra de arte es un acto de resistencia y sin embargo, de una cierta manera, lo es<sup>8</sup>.

La obra de arte no comunica, resiste. Resistir es ejercer una fuerza. El arte es un acto: el ejercicio de una fuerza. Pero la fuerza nunca se presenta sino a través de otra fuerza, a través de aquello que ella deforma. La fuerza se conjuga en plural, es decir las fuerzas son siempre relacionales: sólo hay relaciones de fuerza. La fuerza es por ello no una esencia, sino una modulación -ni molde ni módulo-: siempre variable se ejerce sobre otras fuerzas. No deforma sin ser también ella misma deformada. Así pues, la resistencia que es el arte es ejercicio de una fuerza deformante en deformación. Resistir es deformar y deformarse. Lo que deforma el arte, aquello contra lo que resiste, son las fuerzas que constituyen nuestro presente. El presente es también una instancia de fuerzas: el orden normalizado y conservador de lo perceptible. Por un lado, se muestra como lugar inevitable atado a un pasado que lo legitima, es decir como necesidad histórica. Pero por otro lado se anuncia como lugar inevitable de un porvenir que él preanuncia. Contra este modo de pensar el presente un arte-resistencia y una política-resistencia oponen las fuerzas de una creatividad que desborda todo orden de causalidad posible. Deforman lo visible, lo audible, lo decible. La obra de arte puede ser un acto de resistencia y la resistencia puede ser un acto de arte porque muestra la novedad más radical: eso que es imprevisible, inaudible, impredictible, inaugurando aquello que antes de ella no podía estar. Hace posible lo porvenir y por ello quizá la insistencia deleuziana: se pinta, se escribe, se filma, etc. para un pueblo que falta.

El porvenir y el pueblo que falta son el problema de todo arte y toda política *menores*. Pero un arte menor y una política menor no son el arte y la política de una minoría, menos aún si por minoría entendemos -*muy politologicamente*- un estado de hecho, la situación de un grupo que esta

<sup>8</sup> DELEUZE, G. ¿Qué es el acto de creación? *En*: *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Traducido por Hernan Ulm. Paris: Les Editions de Minuit. Existe otra traducción disponible en: <http://www.elinterpretador.net/18GillesDeleuze-QueEsElActoDeCreacion.htm>

excluido de la mayoría. Lo mayoritario no es una cuestión de cantidad, incluso la minoría es mucho más numerosa, la mayoría es cuestión de patrón, de modelo. Lo mayoritario es lo Mismo y lo Semejante. Un arte menor es precisamente un arte-resistente, un ejercicio deformante. Y por ello no podemos hablar de un arte menor, sino de un devenir menor del arte, y más precisamente de un devenir menor de la pintura, un devenir menor de la literatura, de la música, etc., ya que *minoría* no designa un estado de hecho sino un *devenir*, el devenir-minoritario. Así cuando Deleuze dice de Kafka o C. Bene que son artistas menores, no es porque pertenezcan a una minoría, sino por el *uso* que hacen de la literatura o del teatro, ponen a una lengua mayor en estado de variación continua, arrastran los límites de esa lengua para hacer lugar a lo que no lo tenía allí. Y en ese sentido podemos decir que una *política menor* es el ejercicio deformante del *dictum* del presente por el que nosotros mismos nos deformamos. Se puede afirmar entonces que el presente es el *hecho mayoritario* como impotencia de un estado, mientras que minoría designa la potencia de un devenir, de un rebasamiento de los límites de lo que somos, un devenir-otros. Pero un devenir minoritario que concierne a todo el mundo, ya que todos somos minoría en tanto fallamos a la unidad de medida. Y como para la obra de arte, no existe un espacio de ni para un devenir-minoritario antes de que éste lo cree, ocupándolo.

Es allí donde podemos pensar lo que supuestamente era –y ya no es– el objetivo de nuestro trabajo, la subjetivación. Decía Rancière: “toda subjetivación es una desidentificación, el arrancamiento a la naturalidad de un lugar”<sup>9</sup>. Por ello un movimiento de desterritorialización generalizado acompaña los procesos de subjetivación o más bien, toda subjetivación es un *devenir*. Las formas de subjetivación no realizan una nueva identidad. Se trata de la remoción de todos sus principios, lo que está siempre por venir.

Para concluir este escrito, podríamos repetir una vez más: El arte debía someterse al imperio de la representación. Sólo desliziéndose más allá de esta condena representacional el arte nos abre el campo de una experimentación en la que lo que es, sea una deriva, una aventura de la diferencia. La obra realiza esa operación por la que presenta lo impresentable, hace visible el orden inaudito de lo nuevo, lo que no tiene esencia, *los simulacros: esos que cada uno de nosotros es, en tanto que no sabemos todo lo que podemos ser.*

<sup>9</sup> RANCIÈRE, J. El desacuerdo. Política y filosofía. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007. p. 53.

## REFERENCIAS

- DELEUZE, G. (1994). *Lógica del Sentido*. Buenos Aires: Planeta.
- \_\_\_\_\_. (2003). ¿Qué es el acto de creación? *En*: *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Traducido por Hernan Ulm. Paris : Les Editions de Minuit. Existe otra traducción disponible en: <http://www.elinterpretador.net/18GillesDeleuze-QueEsElActoDeCreacion.htm>
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1998). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- DELEUZE, G. y BENE, C. (2003). *Superposiciones*. Buenos Aires: Ed. Artes del Sur.
- PLATÓN. (1984). *La República*. Buenos Aires: Eudeba.
- RANCIÈRE, J. (2005). *Sobre políticas estéticas*. España: Universidad Autónoma de Barcelona.
- \_\_\_\_\_. (2007). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

# UN ACERCAMIENO AL ANÁLISIS ONÍRICO DESDE FRIEDRICH NIETZSCHE: APORTACIONES Y DIFERENCIAS FRENTE AL PSICOANÁLISIS FREUDIANO\*

AN APPROACH TO THE DREAM ANALYSIS FROM FRIEDRICH NIETZSCHE: CONTRIBUTIONS  
AND DIFFERENCES FROM FREUDIAN PSYCHOANALYSIS

ESTEBAN ADOLFO QUESADA SALAZAR  
Fundación Universidad Central, Colombia. equesadas@ucentral.edu.co

RECIBIDO EL 3 DE MAYO DE 2010 Y APROBADO EL 7 DE JUNIO DE 2010

## RESUMEN      ABSTRACT

El interés de este ensayo es presentar un acercamiento a la *teoría de los sueños* en Nietzsche, particularmente en su así llamado *período ilustrado*, y sugerir algunas relaciones y diferencias respecto del análisis onírico en Freud. Se pretende reconstruir la forma en que la teoría de los sueños de Nietzsche fue desarrollada de la mano con una teoría de la subjetividad que comporta elementos del análisis antropológico, de la psicología fisiológica y de una teoría de la cultura, y que confluye en una propuesta ontológica sobre el instinto y sobre su génesis natural. En el marco de esta *ontología del instinto*, se intenta reconstruir la relación entre el concepto de *vida* y el concepto de *valor*, planteando la pregunta sobre *el valor de lo onírico para la vida*.

The interest of this paper is to present an approach about *theory of dreams* by Nietzsche, particularly in what is called his *illustrated period*, and also suggest some relationships and differences from the analysis of dreams made by Freud. It is intended to reconstruct how Nietzsche's theory of dreams was developed as one subjectivity's theory composed by elements from anthropological analysis, physiological psychology and culture's theory; all what result in an ontological propose about the instinct and its natural history. In the context of this *ontology of instinct*, we intend to reconstruct the relationship between the concept of *life* and the concept of *value* by raising the question about *value of dreams for life*.

## PALABRAS CLAVE      KEY WORDS

arte, Freud, inconsciente, instinto, Nietzsche, sueños

art, Freud, unconscious, instinct, Nietzsche, dreams

---

\* Este artículo tienen origen en las discusiones del grupo *La Hermenéutica en la discusión filosófica contemporánea* de la Universidad Nacional de Colombia. Agradezco a Luis Eduardo Gama por sus invaluable comentarios, y a todo el equipo de hermeneutas del grupo, por sus permanentes y agudas críticas.

## EL SUEÑO DEL HOMBRE PRIMITIVO

Iniciaremos nuestro diálogo entre Freud y Nietzsche con el *Libro Primero de Humano, Demasiado Humano*, donde Nietzsche sugiere una de las determinaciones de lo onírico en Freud, quizá la más arriesgada: la *regresión formal*. Según Freud<sup>1</sup> en el fenómeno onírico se presentan tres tipos de regresión –volveremos sobre ellas en relación a planteamientos genealógicos nietzscheanos a lo largo del texto–: la *regresión tónica*, es decir, la de ciertos actos psíquicos a otros anteriores que fungen como su fundamento –v.g., del estado judicativo a su correlato sensitivo-objetivo preconciente–; la *regresión temporal* del individuo a las etapas tempranas de su historia psíquica –infancia–; y la *regresión formal*, en la que se retorna a las *etapas formativas del pensamiento humano general*, a lo que podemos llamar una cierta estructura del pensamiento primitivo que perviviría –dicho escuetamente, y no sin riesgos culturalistas– en etapas posteriores de la cultura. Estas tres regresiones son interpretadas en Freud como lo *ánimicamente innato*, en sentido filo y ontogenético.

Queremos mostrar en Nietzsche una tesis similar, tesis que, sin embargo, parecería fundarse en una interpretación de lo *ánimicamente innato* como algo no exclusivo de los “estados de la conciencia” humana, extendido por tanto a la “historia natural-animal”, al devenir del que el hombre representaría –en términos de su “perspectiva instintual” – sólo un cierto tipo de relación.

Para Nietzsche, los hombres primitivos creyeron hallar y conocer en el sueño un “segundo mundo real”<sup>2</sup>: un mundo de estructura divergente al mundo de vigilia. Este *segundo mundo* sería inicialmente un puro fenómeno de extrañamiento: al dormir, los hombres veían al recién muerto, al animal cazado: la carne ya consumida existe efectivamente en el sueño bajo la figura de un ciervo, el cuerpo del otro, recién incinerado, emerge en el *segundo mundo* y dialoga con quien sueña. El origen psíquico de la escisión alma-cuerpo es onírico, dado que en el soñar se representa a la primera (el alma) libre de la sujeción espacio-temporal y mundana del segundo (cuerpo).

En esta tesis de Nietzsche, el “propio yo”, los espíritus y los dioses adquirirán pronto las propiedades de desmontaje propias de la más

<sup>1</sup> FREUD, Sigmund. *La Interpretación de los Sueños*. Bogotá: Planeta-Agostini, 1986. p. 586 y ss.

<sup>2</sup> NIETZSCHE, Frederich. *Humano, demasiado Humano*. Madrid: Editorial Akal, 1996. p. 45.

temprana representación de lo psíquico como diferente de lo físico. El mundo onírico irá transformándose paulatinamente en un mundo mítico hiperreal, lugar de pervivencia almática de los héroes, anclaje de fuerzas cósmicas inmanejables; finalmente, esto *otro* fantaseado –la garantía del establecimiento de la nueva *casta* sacerdotía– en el avance simbólico de la cultura se transformará en el *ámbito de la existencia* de ciertas *entidades puras* dotadas de ilimitación, algunas propias del orden de lo espiritual –entidades deseantes, volubles y sabias: los dioses– otras puramente inteligibles –los elementos, números pitagóricos, arquetipos platónicos, la *res extensa* cartesiana o el noúmeno kantiano. La característica común a todo ello –alma, héroes, espíritus puros, cosas verdaderas– será la de ser, por principio, entidades ontológicamente contrarias a las del reino de vigilia. Debemos, pues, suponer, como también colige Freud, que en un estado anímico primigenio de la humanidad el hombre *entendió* que podía *diferenciar* la realidad, *en su misma experiencia sobre ella*; esto es, que a la actividad consciente subyacería la comprensión de que hay *dos tipos de percepción*: una *percepción externa*, susceptible de “suprimir[se] por medio de un acto muscular”<sup>3</sup>, meramente mecánica, y una *percepción interna* que, por el contrario, no podía ser suprimida por la movilidad del cuerpo ni tendría aparentemente nada que ver con él. De allí la “deducción natural” de la naturaleza *irreal, ilusoria* del alma humana y, por tanto, el esfuerzo de *proyección* como defensa de la *carga* de sus percepciones interiores displacenteras en la realidad exterior: precisamente, los sueños.<sup>4</sup>

La actividad onírica se convertirá, así pues, en el origen de lo que Nietzsche llama la *ilusión metafísica*. No es, empero, en la conciencia sino en el *inconsciente* donde adquiere fundamento la creencia y posterior indagación *temática* a propósito de *otro* mundo, es decir, el verdadero. Acaso nuestros antepasados hubieron de adquirir *la reflexión* gracias al sueño, en un intento por develar el misterio sagrado guardado en él; un misterio cuya *naturaleza* irían, empero, *olvidando*, transformando en *material* poético, acto de fe u objeto de ciencia: todas ellas entidades novedosas respecto del reino de vigilia. Aparece, pues, en *Humano*,

<sup>3</sup> FREUD, Sigmund. El Malestar en la Cultura. “Adición Metapsicológica a la teoría de los sueños”. Madrid: Alianza Editorial, 1988. p. 212.

<sup>4</sup> Para Freud, “al principio de nuestra vida anímica provocábamos la alucinación del objeto satisfactorio cuando sentíamos su necesidad” (Ibíd., p. 211); en el proceso de este menesterosidad suplida, sin embargo, la alucinación no *da* propiamente el objeto del deseo. Parece, pues, haber en Freud –al contrario, como veremos, en Nietzsche–, una diferencia *sustancial* entre la *alucinación objetual* y la *consecución real* del objeto. Ahora bien, lo interesante de este proceso es su identidad formal con la diferenciación primitiva sueño-realidad, donde el sentido de lo real *es* en tanto que *fundado* en su diferencia con el sueño.

*demasiado Humano* la hipótesis ontogenética, aquella según la cual en los sueños se descubriría una *génesis del ser* en la cultura, fundada en la mutua *apropiación* de la cultura en el hombre y del hombre en la cultura<sup>5</sup>. Instituido en esta hipótesis, el análisis onírico enseña lo que permanece insospechado en esa suerte de “interioridad no introspectiva”, aquello inconsciente que, perpetuándose en la totalidad de la historia humana, “actúa de encubierto” en la vida psíquica consciente de cada hombre; eso mismo que, en la génesis de la cultura –digámoslo más propiamente, en el devenir de la naturaleza en cultura–, se olvida paulatinamente.

La cultura y el hombre *olvidan* sus propios orígenes; se trata, sin embargo, de dos olvidos diferentes. Su diferencia no radica en que sean procesos disociados; su relación, por el contrario, es esencial a los procesos oníricos. Se trata de dos *niveles* del mismo evento, dos aspectos de la misma genealogía. Ahora bien, antes de determinar, relativamente al sueño, el proceso del olvido *en sentido cultural*, abordaremos el fenómeno psíquico. Dice así pues Nietzsche que “la función cerebral más afectada por el sueño es la memoria”<sup>6</sup>. Cada hombre ha experimentado cómo en el sueño las cosas no conservan su *identidad*, cómo se alteran o se convierten en otras mediante *analogías* extremadamente vagas que, sin embargo, en dominios oníricos se hacen coherentes; pero no sólo objetos particulares, es el mundo en general lo transmutado, los escenarios y quien los vivencia lo modificado. Empero, de nuevo, la actividad onírica en sí misma no es un fenómeno caótico, sino coherente; conserva una *estructura* y un *sentido*, resultado de lo que Nietzsche llama *su propia lógica*, esto es, el modo de operar *la fantasía onírica* vinculado al sistema nervioso<sup>7</sup>. Así pues, “cuando dormimos, múltiples estímulos internos mantienen nuestro sistema nervioso en un constante estado de excitación”, provocados por la “*exterioridad*” más inmediata del durmiente: la ropa, la forma de la cama, la posición de su cuerpo<sup>8</sup>. El sueño, *abstraído de su relación* con el mundo de la vigilia, no interpreta los estímulos a la luz de sus *causa reales*; el durmiente, por tanto, *inventa motivos* para su excitación. De modo que “*el sueño es la búsqueda y representación de las causas de esas sensaciones suscitadas, es decir, de las presuntas causas*”<sup>9</sup>, causa representadas como reales. Es justamente en este proceso donde se genera una *realidad alterna* propia del sueño. *Las*

<sup>5</sup> Cfr. ASSOUN, Paul-Laurent. Freud y Nietzsche. México: Fondo de Cultura Económica, 1984. p. 171.

<sup>6</sup> NIETZSCHE. Humano, demasiado Humano. Op. cit., p. 48.

<sup>7</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 50.

<sup>8</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 48.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 49.

*causas* tienen aquí su *propia génesis*: primero son hipótesis, luego una creencia “acompaña de una representación y una invención figurativas”; y el pasado representado se convierte en causa del presente vivencial, esto es, se representa el efecto psíquico como causa, y en ello el durmiente “cree vivenciar primero las circunstancias ocasionales” y luego el estímulo exterior que la produce.<sup>10</sup>

Todo ello, dice Nietzsche, “nos recuerda a su vez estados de la humanidad primitiva en que la alucinación era extraordinariamente frecuente...”<sup>11</sup>, nos recuerda nuestra proveniencia, nuestro anclaje en una génesis de la cultura. Desde luego, el recuerdo que nos trae el sueño no está vinculado a la memoria consciente, no refiere a la vida histórica individual; con éste, por el contrario, se nos revelan los “cimientos sobre los que se desarrolló y en cada hombre todavía se desarrolla la razón superior”<sup>12</sup>. El sueño nos retrotrae, nos regresa de lleno a una etapa que habríamos olvidado, no qua individuos de la vida fáctica, sino como humanidad, el pasado inmemorial: para ser más exactos, la forma del pensamiento primitivo durante la vigilia del hombre primitivo. En el sueño se hace, así pues, un viaje de regreso a los orígenes mentales de la especie humana; todos los hombres lo han hecho<sup>13</sup>. Y como en el sueño, a la humanidad primigenia “la primera causa que se le ocurría... para explicar algo... le bastaba y pasaba por verdad”<sup>14</sup>.

Ahora bien, la actividad psíquica primitiva no queda relegada temporalmente al ámbito del pasado; antes bien, sigue actuando en nosotros, en cada conciencia. Un caso ejemplar de esta condición del género humano es el artista quien, como en el sueño, como el niño o como el hombre primitivo, “imputa sus humores y estados a causas que de ningún modo son las verdaderas”<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> Lo cual no significa, añade Freud, que el contenido representacional del sueño deba ser el mismo para todo hombre; aunque en su forma el contenido sea idéntico, “el contenido [mismo] del sueño tiene que hallarse superdeterminado” (FREUD. La Interpretación de los Sueños, Op. cit., p. 552) por los procesos psíquicos reales de la vida anímica. *Infra* interpretaremos el sentido de esta afirmación para la genealogía.

<sup>11</sup> NIETZSCHE. Humano, demasiado Humano. Op. cit., p. 48.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, p. 49.

<sup>13</sup> Por *razonamiento primitivo* comprende Nietzsche tanto el razonar primigenio de la humanidad como el del propio individuo (en Freud, simetría entre la regresión tónica y la formal). Es que, en el contexto de *Humano, Demasiado Humano*, lo inconsciente es algo interior a la subjetividad del individuo solamente en virtud de su pertenencia a la génesis histórica natural-cultural; es, por lo tanto, “algo que comparten los pueblos” (ASSOUN. Freud y Nietzsche. Op. cit., p. 153). En este concepto de olvido ligado a lo onírico podría fundamentarse una crítica a la cultura y una crítica del sentido de lo histórico, pues la primacía de la conciencia en los procesos iniciados con la actividad reflexiva no sería sino el encubrimiento de lo que subyace, por un lado, a toda actividad psíquica y, por otro lado, a toda la vida animal. Pero esto es tema de otro ensayo.

<sup>14</sup> NIETZSCHE. Humano, demasiado Humano. Op. cit., p. 49.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 50.

## EL ARTISTA ONÍRICO

En *Humano, demasiado Humano* las figuras o entidades mitológicas, religiosas, científicas, artísticas o poéticas son figuras negativas, es decir, representaciones causales *falsas* de la realidad que incurren en el error de la *ilusión metafísica*. Estas reflexiones, sin embargo, portan ya el germen de una reflexión más profunda: la consideración de una posible correspondencia entre (1) los *procesos creativos* propios de la *fantasía onírica* y (2) los *procesos creativos* propios de la *fantasía de vigilia*. Nietzsche tematizará en obras posteriores a *Humano, demasiado Humano* esta correspondencia relativamente a las nociones de *interpretación* y *texto*, donde el *valor* del sueño para la genealogía no radicará ya sólo en su servicio a la labor histórica, etnológica o arqueológica sino también –aunque *fundamentándose en ésta primera*– como fuente de una ontología del comportamiento humano pensada en términos de la *creación onírico-artística*.

El sueño, en tanto *representación de lo inventado*, comporta una paridad con la actividad artística; empero, con la obra de arte como tal tiene una diferencia esencial: es *inacabado*<sup>16</sup>. Es esto lo que Nietzsche tiene en mente cuando afirma: “*nuestros sueños son, cuando excepcionalmente son logrados y perfectos..., cadenas de escenas e imágenes simbólicas en lugar de un lenguaje poético narrativo*”<sup>17</sup>. La relación causal de lo encadenado refiere en el sueño a la *forma* como se articulan instintivamente los contenidos mediante *símbolos y analogías*, no como una suerte de *texto unitario* en forma narrativa –suponiendo que la narrativa constituya una textualidad de este tipo. El sueño es, por el contrario, *poesía pura*, más pura que aquella que usa meros signos y no símbolos alegóricos<sup>18</sup>. En el sueño,

<sup>16</sup> “El término de Unvollkommen (inacabado)”, que desde *Humano, Demasiado Humano* caracterizó la determinación del sueño, “debe vincularse más estrechamente a la noción de Unvollkommenheit (imperfección) atribuida como su característica al estado originario de la humanidad”, pues finalmente “de ésta procede el aspecto lagunar y defectuoso de la concatenación onírica” (ASSOUN, Op. cit., p. 176).

<sup>17</sup> NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*, Op. cit., p. 194.

<sup>18</sup> Para ejemplificar el complicado proceso de elaboración onírica en su diferencia con la propiamente artística, cito un fragmento de la *Adición*. Pide Freud, comentando un texto de Silberer, imaginarnos “situados ante la labor de sustituir por imágenes plásticas, en una especie de jeroglífico, el artículo de fondo de un diario político. La elaboración onírica tiene entonces que sustituir, primeramente, el texto abstracto por uno más concreto, enlazado, sin embargo, con el primero por medio de comparaciones, símbolos y alusiones alegóricas; nuevo texto que pasa a ser el material de la elaboración onírica, en lugar del abstracto” (FREUD. *El Malestar en la Cultura*, Op. cit., p. 239). Así, “todas las operaciones verbales no son para el sueño sino una preparación de la regresión a los objetos” (Ibid., p. 209). En la poesía no hay, pues, para Freud de fondo una regresión *tópica*, sino un simple relacionamiento verbal de signos. Esta interpretación, como veremos, será cuestionada en el *Zarathustra*, donde sí parece pretenderse ello del arte.

así, presenciamos una modificación de las vivencias, de las expectativas, de los asuntos, con precisión poética<sup>19</sup>. Pero por ello mismo “al soñar consumimos demasiada capacidad artística, y por eso de día somos a menudo demasiado pobres en ella”<sup>20</sup>.

A diferencia de las obras de arte, el sueño no produce correlato ‘externo’. Es, como dice Assoun, *una obra de arte mutilada*, fallida, que pone en *elaboración* una multiplicidad instintual, con un grado tal de fuerza que hace que carezcamos de la misma en vigilia. En los estados conscientes no *actúan*, como en los oníricos, multiplicidades instintuales, sino una organización particular de ciertos instintos, unos “sobrealimentados” otros en “estado de ‘inanición’”. Nuestras experiencias de vigilia son, para Nietzsche, como “*medios de alimentación esparcidos por una mano ciega*”<sup>21</sup>, y esto obliga a una constante lucha entre los instintos por conseguir su alimento, es decir: su *cumplimiento*. Los sueños, por el contrario, generan las condiciones para el cumplimiento de los deseos, y *la lógica del sueño* se resuelve en la indistinción entre “deseo” y “realidad onírica”. De modo que, mientras la apetencia instintual “*no se contenta con alimentos soñados*”, los “*sueños tienen el sentido y el valor hasta cierto punto de servir para compensar esa carencia accidental de ‘alimento’ durante el día*”<sup>22</sup>.

Aunque los sueños sean interpretaciones de “estímulos interiores”, su *valor* reside en que son *interpretaciones libres*, arbitrarias: *artísticas*. Son variados, porque cada vez en ellos se *realizan* o *cumplimentan* diferentes instintos. Dice Nietzsche:

Que este texto que, por lo general, suele ser el mismo de una noche a otra, sea comentado de un modo tan distinto, que la razón poética se represente, ayer u hoy, causas tan diferentes para los mismos estímulos nerviosos, todo esto encuentra su explicación en que el souffleur de esta razón ha sido hoy diferente al de ayer –un impulso diferente quería satisfacerse, manifestarse, ejercitarse, recrearse o descargarse<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> ASSOUN. Op. cit., p. 175.

<sup>20</sup> NIETZSCHE. Humano, demasiado humano, Op. cit., p. 194.

<sup>21</sup> NIETZSCHE, Frederich. Aurora. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2000. p. 135.

<sup>22</sup> *Ibíd.*

<sup>23</sup> *Ibíd.* El subrayado es mío.

El *texto* del que aquí habla Nietzsche son los *estímulos* nerviosos, aparentemente *los mismos* todas las noches. Empero el sueño es como una *parodia* de la razón poética, creativa, donde el apuntador (*'souffleur'*), cuya función es *dictar* a los artistas lo que representan, es el propio instinto –en términos freudianos, lo reprimido en la vigilia. El apuntador *hace* de la obra de teatro una obra *cada vez diferente*, que la realidad onírica no sea siempre la misma, que a veces sea trágica, a veces cómica, a veces innecesariamente complicada. La vida de vigilia es, por el contrario, más controlada en su interpretación, *menos libre* que la interpretación onírica; pero en los estados de vigilia aquellos (*'souffleur'*) instintos que *producen realidad* son los que se abren al mundo y que desde esta apertura lo abren, los que interpretan y generan *realidades* bajo la forma de 'situaciones'. De modo que, por principio, "*no existe una diferencia sustancial entre el estado de vigilia y el del sueño*" sino más bien una relación de pura continuidad: "*toda nuestra llamada conciencia, en definitiva, no es más que el comentario más o menos fantástico de un texto desconocido*", esto es, la vida de nuestros instintos<sup>24</sup>. De allí que para Nietzsche las causas pretendidamente "reales" de las que todavía se hablaba en *Humano, demasiado Humano* no sean menos sospechosas de irrealidad que las "irreales" del sueño: todas responden a interpretaciones de nuestros estados de excitación. Pero también "*nuestras valoraciones y juicios morales no son más que imágenes y fantasías que encubren un proceso fisiológico desconocido para nosotros*", cuya peculiaridad esencial demostró en *Humano, demasiado Humano* tener su origen en los sentimientos de placer y displacer, es decir, en la lucha por la conservación de la vida. Los juicios y apreciaciones morales son, pues, solamente repercusiones de los instintos en nuestro *sentimiento* hacia los otros, de procesos físicos que en la vigilia desconocemos. Por ello, dice Nietzsche, "*lo que a veces no se sabe ni si siente exactamente despierto –si se tiene buena o mala conciencia respecto de una persona–, lo enseña inequívocamente el sueño*"<sup>25</sup>. El sueño arroja claridad a propósito de lo moral en el sentido que *muestra* las configuraciones instintuales propias de sus estructuras<sup>26</sup>; así por ejemplo, a menudo en nuestro sueño aparece el sentimiento de culpa revestido de una sensación de

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>25</sup> NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*. Op. cit., p. 31.

<sup>26</sup> *Cfr.* ASSOUN. Op. cit., p. 178.

rechazo hacia el otro, o en forma de violación.<sup>27</sup> “*En esta comedia, vosotros desempeñáis todos los papeles. Sois la trama, la forma, la duración, el actor y el espectador*”<sup>28</sup>, todo en el sueño depende de nosotros, de un nosotros, sin embargo, involuntario, de esa interioridad inconsciente a la que nuestra voluntad no escapa. Pero, por ello mismo, no somos realmente responsables de nuestros sueños, ni de nuestros estados de vigilia, ni de nuestros actos: todo lo que acontece al hombre, y que él *realiza* como ‘externo’, no es más que él mismo, que sus instintos.<sup>29</sup>

## EL SUEÑO, LA DANZA

En *La Gaya Ciencia* el panorama onírico se transforma. Lo que habla en nuestros sueños no es un simple estado primitivo de la humanidad; en él “*incluso... el pasado de todos los seres sensibles continúa poetizando en mí*”<sup>30</sup>. El instinto no es mero atributo del hombre sino algo formado en la trama misma del devenir natural- animal<sup>31</sup>. Pero en el sueño se encubre el instinto y su realización “*tras la forma de una bella apariencia*”<sup>32</sup>. Empero, si bien el sueño produce apariencias, despertarse no significa despertar de la apariencia a la realidad sino a la conciencia de la necesidad de continuar

<sup>27</sup> En Freud y Nietzsche es similar la comprensión de la estructura temporal de los fenómenos oníricos, con lo que también tiene que ver para ellos el problema de la determinación de los actos. Los estudios sobre el sueño, empero, “no llegarán nunca a procurarnos ni la demostración de una segunda existencia en el más allá ni el conocimiento del porvenir”, al contrario, “el sueño nos revela el pasado, pues procede de él en todos los sentidos” (FREUD. La Interpretación de los Sueños, Op. cit., p. 647). A lo mucho, nos precederá el porvenir si por ello entendemos la realización del deseo en el sueño; el porvenir, pues, de una nueva estructura temporal, con la finalidad propia (la realización del deseo) que abre el sueño mismo. Así, por ejemplo, cita Freud de Hebel: “los antiguos intentaban servirse de los sueños para predecir al hombre lo que habría de ocurrirle. Pero se equivocaban. Lo que pueden revelarnos los sueños es más bien lo que el sujeto hará” (Ibíd., p. 518), es decir, su sujeción moral y su posible comportamiento frente a lo otro y al otro.

<sup>28</sup> NIETZSCHE. Aurora. Op. cit., p. 14.

<sup>29</sup> Esto es lo que asusta a los hombres de sí mismos cuando sueñan: encontrarse con su lado atroz, salvaje, justo todo lo que la moral cristiana le ha negado, todo en lo que le ha coaccionado. El sentido de asumir la responsabilidad de los sueños, avocada al inicio del párrafo comentado, se inclina por estas consideraciones. No se trata la responsabilidad como autonomía en la elección de los sueños, sino la responsabilidad por su sentido, por aquello que muestran sobre nosotros mismos. “El individuo que, al ser un olvidadizo de tipo superior, se mantiene constantemente lejos de esas cosas [del sueño, de la locura], no comprende a los hombres” Ibíd., p. 203.

<sup>30</sup> NIETZSCHE, Frederich. La Gaya Ciencia. Caracas: Monte Ávila, 1985. p. 64.

<sup>31</sup> Podríamos pensar, entonces, que la conciencia de sí no es un factor predominante para la existencia del sueño. El sueño, según Freud, es un estado de reposo necesario a la vida. Esta conclusión, meramente fiscalista, no impide proponer esta otra: todos los animales sueñan. Ello debe estar, empero, precedido por esta premisa: el sueño es la producción de apariencias bellas. Todo esto nos permitiría empatar, como trataré de insinuar, con el asunto del perspectivismo natural (infinito).

<sup>32</sup> ASSOUN. Op. cit., p. 179.

produciendo apariencias, esto es, de seguir soñando para no perecer. El que conoce, que en *Humano, demasiado Humano* vendría a ser aquel crítico del error de la ilusión metafísica, cambia entonces de *escenario*: sale de su letargo estoicista para introducirse en la vida y en la lucha por la *superación* de la misma; así, “el que conoce es un medio para prolongar el baile terrestre, y... en esa medida forma parte de los maestros de ceremonia de la existencia”<sup>33</sup>. Pero el que conoce tiene la problemática condición del olvido: ha olvidado todo su devenir -pues esa es la condición para conocer-. El conocimiento no es, luego, la única pasión puesta en juego, ni aquello que *unifica* todos los saberes y todas las formas de *producir(se)* realidad: “la más excelsa consecuencia e interrelación de todos los conocimientos es y seguirá siendo, tal vez, el medio supremo para mantener en pié la universalidad de las ensoñaciones y el pleno entendimiento de todos los seres soñadores entre sí, y también junto a ello, la duración del sueño”<sup>34</sup>. La *consecuencia e interrelación* de todos los conocimientos no es otra cosa que su *ser apariencia*; empero, la *apariencia* no es mera forma o mero contenido de las representaciones cognoscitivas o sígnicas en general. Es, en tanto tal, “lo que actúa y lo viviente mismo”: el hombre, su vida, la vida en general como algo bello, como mujer. Soñar es entonces sinónimo de interpretar en perspectiva; quiere Nietzsche con ello traer a colación el hecho que la *corrección o incorrección*, la verdad o falsedad de una interpretación no depende exclusivamente del pretendido fundamento de la *actividad* del que conoce, el imperio de la intelección, pues ambas son fruto de un devenir que las ha transformado en *impulso*, en pasión, en deseo. Toda actividad mediático-representativa, incluida la meramente racional, está introducida de este modo en la encrucijada de lo inconsciente, en la lucha de los instintos por y para la vida. La apariencia así comprendida es el único medio para evitar la *supresión* (en Freud, *represión*) o dominio de determinadas ensoñaciones o interpretaciones sobre otras, aquello en lo que todas se reconocen: es la vida misma. La apariencia como vida es el *medio* que garantiza la duración del sueño, es decir, la duración de la actividad interpretativa y, por tanto, la duración misma del devenir, su *seguir siendo* devenir, su nunca determinarse como *producto*.

“O no se sueña en absoluto o se sueña interesadamente. Se tiene que aprender igualmente a estar en vigilia -interesadamente o no estarlo en absoluto”<sup>35</sup>; interesadamente, es decir, *interesadamente*, comprometiendo en la vida misma la interpretación; vivir interpretando (soñando) de manera

<sup>33</sup> NIETZSCHE. La Gaya Ciencia. Op. cit., p. 64.

<sup>34</sup> *Ibíd.*

<sup>35</sup> ASSOUN. Op. cit., p. 180. Citado de Nietzsche.

interesante, *otorgándole sentido* a lo que *se hace* y *se actúa*, el sentido de aquello regulado bajo *el estilo*, bajo la propia ley. El sueño en su relación con el arte es el modo por excelencia de transmisión de verdades: problema genuinamente filosófico, ya no meramente psicológico<sup>36</sup>. La verdad ya no es asunto de transmisión y comprobación racional y evidente en el juicio. De hecho, el juicio mismo es una actividad secundaria de la conciencia, siendo la conciencia producto de una necesidad social, algo que responde a la *perspectiva del rebaño*<sup>37</sup>. La verdad, ahora, no es *La* verdad, ni la apariencia lo *ilusorio*. Ya no *hay* verdad y por tanto nada con lo cual contrastar la ilusión. Lo único que 'hay' es el *producir* interpretaciones instintuales donde se pone en juego la vida, interpretaciones artístico-oníricas. En este sentido dice Cacciari que en "*aquella voluntad de poder que nos permite reducir la cruel realidad, contradictoria y 'sin sentido' del mundo a nuestra necesidad de 'vivir'... pone sus nervios al desnudo en el arte*"<sup>38</sup>. Lo valioso del arte –y, por tanto, del sueño– es justamente la *armonía en su creación*, armonía que no *refiere* lo *dado en la presencia*, sino lo *devenido* en el continuo proceso de *realización* del instinto. Armónicamente domina el arte *todas las violencias* y fuerzas instintuales bajo la ley de *su estilo*, ejerce su poder vital –el del estilo– sobre todo *sentido producido*, sobre todo *deseo realizado*. De este modo, el arte "*existe como prepotente necesidad de conocimiento*": no sólo refiere, pues, al hecho artístico mismo, sino a la totalidad del conocer<sup>39</sup>.

Es justo esta reflexión relativa a la analogía sueño-arte la que se hace

<sup>36</sup> Freud afirmó a menudo que el psicoanálisis era *la filosofía subjetiva* por excelencia; no podemos suponer lo mismo de la filosofía histórico-genealógica nietzscheana. En efecto, Freud puede salvar la subjetividad como estructura unitaria 'tripartita' (FREUD. *La Interpretación de los Sueños*. Op. cit., p. 576-579) en la medida que *substancializa* los mecanismos propios de los instintivos bajo la *centración* del inconsciente, bajo la objetualidad de sus capas más primitivas –que incluso representa esquemáticamente. En Nietzsche, por el contrario, 'subjetividad' es un mero nombre ilusorio, errático (literalmente), bajo el cual tendemos a unificar una multiplicidad de procesos, la mayoría desconocidos.

<sup>37</sup> NIETZSCHE. *La Gaya ciencia*. Op. cit., p. 219.

<sup>38</sup> CACCIARI, Massimo. *Ensayo sobre la inexistencia de la estética nietzscheana*. En: Desde Nietzsche: tiempo, arte, política. Buenos Aires: Editorial Biblios, 1994. p. 85. Para Nietzsche, de acuerdo con Cacciari, la *facultad falsificadora* del arte es un proceso de liberación del logocentrismo de lo verdadero. También, en parte, para Freud, en conexión con el sueño. En éste, según el psicoanálisis, se reproducen *residuos* conscientes en continuidad con el inconsciente; ahora bien, tanto en la filosofía histórico-genealógica como en el psicoanálisis, existe una continuidad inversa, del sueño a la vigilia, dada la cual tendemos a *activar*, aunque se manifieste en ello la *represión* consciente, los instintos que hemos *dejado hablar* en el sueño. Es, por ejemplo, el caso del artista (como caso ejemplar de las actividades psíquicas cuyo origen es el sueño), que *contra-reprime*, esto es, ejerce una *contracarga* (FREUD. *La Interpretación de los Sueños*. Op. cit., p. 205; como se ve, también aquí se trata de una cuestión de *fuerzas*) a la *represión* consciente del inconsciente propia del estado de vigilia.

<sup>39</sup> Cfr. CACCIARI. Op. cit., p. 86.

presente en el poema "*La Barca Misteriosa*"<sup>40</sup>. Este poema, bastante rico en metáforas, tiene una gran similitud formal con un sueño<sup>41</sup>. "*Anoche, mientras todo dormía...*"; este inicio no hace más que afirmar la tesis de la totalidad de la vida como apariencia, algo que sueña y, por tanto, duerme, según nuestra interpretación *supra*.<sup>42</sup> El protagonista del poema, a quien identificaremos con Nietzsche, se levanta de su cama –en la que suponemos está– pues no puede dormir –“*no me daba la almohada reposo*”–, y se dirige a la playa; este interesante recorrido no tiene, sin embargo, como finalidad la playa misma, sino su trasfondo, el mar, la metáfora nietzscheana por excelencia de la infinitud de la interpretación. Lo que busca, pues, Nietzsche con este recorrido es encontrar en el mar lo que no encuentra en la cama: el sueño.<sup>43</sup> En la playa encuentra una barca y a quien la conduce por el mar: “*encontré // al hombre y a la barca sobre la arena tibia, // soñolientos ambos, pastor y oveja*”. La barca, aquello que atraviesa el mar y rompe el oleaje, y el hombre, lo que da *estilo* a la interpretación. En la barca, que luego surca a la mar –“*soñolienta zarpó la barca de la tierra*”–, Nietzsche se duerme, ingresa al ámbito de lo infinito, del abismo, de lo que no tiene fundamento: “*sentido y pensamiento // se me hundieron de pronto // en una eterna monotonía, // y un abismo sin límites // se abrió*”. Por la mañana, al despertar, se da cuenta Nietzsche de que la barca estaba en el fondo del mar, en el fondo del abismo. Los demás hombres relacionan esto inmediatamente con un *derramamiento*

<sup>40</sup> NIETZSCHE. La Gaya ciencia. Op. cit., p. 259.

<sup>41</sup> En el *Apéndice* comenta Freud la tendencia fuertemente marcada de los poetas a reconocer la analogía entre su arte y el sueño, llegando incluso a afirmar, como Hebel, esta analogía como criterio de calidad literaria. Es el caso, por demás, de confirmaciones psicoanalíticas de reproducción formal de un sueño vivido en un poema –*confirmaciones*, pues no todas las que pretenden serlo son auténticas. Si es cierta nuestra suposición, esto es, que este poema nietzscheano es un sueño vivido por el propio Nietzsche –como intentaremos mostrar en sus elementos–, entonces, un análisis interpretativo sobre el mismo debería hacer *vivencial* el sentido de su contenido.

<sup>42</sup> Hay un matiz de la relación entre el arte y el *sueño dormido* en Nietzsche que este poema nos permite dilucidar. El estado de dormitación, según Freud, es un estado donde se *censura* el posicionamiento de realidad de la vigilia; la condición para el reposo es la *represión* del interés psíquico por el mundo circundante, así como el desprendimiento físico de aquello que *no es* nuestro cuerpo (reloj, peluca, etc.), entendido este doble movimiento como la preparación para el *regreso* a un estado prenatal –regresión que Freud cree confirmar en la habitual posición fetal del durmiente. En este poema se ve claramente que el protagonista no puede encontrar reposo, esto es, no puede separar *en* el sueño *ni del* sueño el posicionamiento de realidad. Ello no vendría a ser otra cosa que una confirmación onírica (residuo) de la tesis nietzscheana de la no diferenciación formal entre los actos *realizantes* del sueño y de la vigilia –círculo, por demás, bastante interesante. Un analista llamaría la atención sobre la similitud entre esta tesis y el estado esquizofrénico, de lo que indudablemente deduciría una patología –confirmada por la posterior locura de Nietzsche. Ahora bien, esta suposición se funda en la referencia a la objetualidad propia de las estructuras inconscientes en el psicoanálisis, objetualidad cuyo *valor* reconocería Nietzsche como un prejuicio metafísico.

<sup>43</sup> Si seguimos en la suposición que hemos venido manejando, entonces vemos en este poema-sueño una evidente tendencia *narcisista*: llegar al mar, según la metaforología nietzscheana, significaría la realización, no de uno, sino de todos los deseos.

de sangre, con la muerte –sobre la relación entre el sueño y la muerte volveremos *infra*–: “Así llamó uno, pronto // así llamaron cientos: ¿qué hubo? ¿Sangre?”. Parece entonces finalmente lamentarse Nietzsche por estos hombres y porque que le hubieran despertado de su profuso sueño.

Ahora bien, en un fragmento del Zarathustra se identifica la noche como aquel momento en que *hablan más fuerte* todos los *manantiales*, es decir, todas aquellas fuerzas que *actúan la realización* de mundo: manantiales de realidad de los que también hace parte el alma: “...y también mi alma es un manantial”<sup>44</sup>. Son manantiales de instintos reprimidos, no saciados –además de insaciables–, deseos irrealizados que sólo *hablan* en el sueño, esto es, que se *realizan* en él: “es de noche: a esta hora brota de mí mi deseo, cual una fuente”<sup>45</sup>. Realización instintual que, por otro lado, tanto en el sueño como en la vigilia nunca se detiene, pues nunca para el instinto de *donar* realidad, “mi mano nunca se cansa de dar”<sup>46</sup>. Pero aquello que da *demasiado*, es decir, lo que siempre *dona*, se queda *ello mismo* con poco: por eso Zarathustra se llama allí a sí mismo *pobre*. Pero si nunca el espíritu guarda nada, si todo lo dona, es porque nunca está demasiado confiado con lo que tiene, porque nunca permite la imperancia de una interpretación sobre otra, porque, lo que es lo mismo, tiene *necesidad* del continuo devenir. Por eso, “a quien siempre distribuye, la mano y el corazón se le encallecen de tanto repartir”, quien da y da hasta más no poder, no tiene conciencia de sí ni, finalmente, de lo que da, nunca está enteramente *cierto* de sus actos: es como los poetas griegos del §369 de *La Gaya Ciencia*, que “nunca ‘sabían’ lo que habían hecho”. Asimismo es el sueño, que en su *productividad* nunca es conciente de sí, ni de esta productividad. Pero la noche y el sueño están, como hemos querido mostrar *supra*, en una relación cofundacional con el día; toda noche, sin embargo –ese *texto*– nos llega en el sueño, en cada sueño, con un nuevo sentido, un *sentido unificador*. Si se relaciona, pues, el arte (fantasía de vigilia) con el sueño (fantasía onírica), no es extraño advertir lo que infiere Cacciari: tanto el sueño como el arte nos permiten ubicarnos, instalarnos en una nueva *perspectiva*, entendiendo perspectiva como *apertura del ser*; apertura anterior a la actividad *judicativa-racional*.<sup>47</sup>

<sup>44</sup> NIETZSCHE, Frederick. Así habló Zarathustra. Barcelona: Planeta-Agostini, 1992. p. 125.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>47</sup> Para Freud, con el concepto de regresión *tópica* se formalizan los *descubrimientos* interpretativos sobre el sueño que apuntan, bajo su contenido *actual*, al ‘contenido latente’, esto es, ciertas ideas suyas que refieren a una objetualidad generalmente concebida en los sistemas Inconsciente (*Inc.*) o Preconsciente (*Prec.*); esta regresión, como se comprende, no es temporal, sino modal. Ahora bien, la regresión *tópica* se *descubre* en el análisis de los sueños, más no es una exigencia para el arte. En Zarathustra sí parece haber tal exigencia de regresión *tópica* del arte.

La noche *arroja* luz sobre el día; el sueño *enseña* la vigilia, el significado de la misma, de nuestros *actos* en ella. En “*De los tres males*” aparece el sueño –exactamente, un sueño diurno<sup>48</sup>, ya no como metáfora de la producción del arte, sino como *sueño lúcido* (sobre esto volveremos *infra*)– siendo *portador* de una *nueva moral*, del sentido de la *voluptuosidad*, la *voluntad de dominio* y el *egoísmo*. En este fragmento, como en el poema citado *supra*, el sueño es relacionado con metáforas marinas. “*Mi sueño, un navegante intrépido, mitad bajel, mitad ráfaga de viento*”<sup>49</sup>. El sueño es el viajero, la embarcación y el viento que impulsa su velamen, el estilo, la interpretación y la *fuerza*. Todo ello indica que si bien el sueño es *portador* de algo, no es como el *contenedor* de un mensaje secreto, oculto, que debe abrirse para develar su misterio; es *su medio* y *su finalidad* misma, el instinto y su realización: la *aparición*.

Zarathustra se sueña instalado en un “*promontorio*” al lado del mar con la finitud de su *vuelo de pájaro*, lugar donde sopesa el mundo; el mar, en tanto, “*avanza... con la superficie rizada como la piel de oveja, adulator como viejo y leal perro monstruoso de cien cabezas*”, infinito<sup>50</sup>. En su promontorio, Zarathustra *se da* el mundo como algo *humanamente bueno*, esto es, “*no bastante enigmático como para espantar el amor de los hombres, no bastante claro como para adormecer su sabiduría*”<sup>51</sup>. El mundo no adolece totalmente de sentido, él mismo es, cada vez, un *sentido*. Por ello mismo su amante ya no se espanta en su ‘*retiro*’, esta condición es ya una condición aceptada. Allí *sentido*, en efecto, no es *sentido claro y distinto*, ni siempre el mismo –nunca debemos confiarnos de la *adulación* del mar, de la *seguridad* que nos ofrece la interpretación–: si es humanamente bueno, es justo porque lo bueno y lo malo tampoco son de esta guisa, cosas claras y distintas. Se *representa* el mundo que abre el sueño en la extraña relación de lo simbólico-analógico: entre el *poder* de lo que puede ser sabido y lo que se muestra bajo la forma de la incógnita, entre el ‘conocer’ y el ‘amar’, en *forma* de lucha de fuerzas instintuales. Hay en ello “*una sabiduría que vive y florece en las tinieblas, una sabiduría de las sombras de la noche, que está siempre repitiendo entre suspiros: ¡todo es vano!*”<sup>52</sup>; lo que es vano aquí es la pretensión de lo que Zarathustra llama la *sabiduría llorosa*, esa sabiduría

<sup>48</sup> Dice Assoun, Op. cit., p. 181, que Nietzsche se propone en este fragmento Imitar el sueño *en pleno día* para sacar de ello ciertas lecciones, cuyo interés primordial apunta a la *formación* del nuevo hombre de vigilia, esto es, aquel que debe aprender del sueño para poder hacer en vigilia lo que el soñador hace en sueños.

<sup>49</sup> NIETZSCHE. Así habló Zarathustra. Op. cit., p. 211.

<sup>50</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 212.

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p. 211.

<sup>52</sup> *Ibíd.*, p. 214.

que anhela algo que no posee pero en lo que cree profundamente (¿romanticismo?), llorosa por cuanto no ha podido acceder a ello; vana es, pues, esta pretensión que la nueva *sabiduría de la noche*, del sueño, de la apariencia, le indica en su falta. Como afirma Cacciari, “*el artista adorador de la Forma... no cae en inefables éxtasis ‘más allá’ del pensamiento*”<sup>53</sup>; la forma misma es el pensamiento, no hay un más allá del arte, del sueño: él mismo es su más allá. No debe mistificarse al sueño, sino asumirlo, pues “*sólo allí donde lo divino no es completamente intuible en la apariencia, dispara el anhelo, el ‘deber’*”, el *deberse*, pues, al otro, a lo otro, moralizarse según este *deber*, eso obliga la mistificación del arte. De allí la necesidad de un *sueño lúcido*, de hacerse “responsable” por el sueño, por su sentido. En ausencia de esta responsabilidad el sueño inhibe el bienestar, genera anhelo de su felicidad más no da la felicidad misma. Así, pues, esta nueva *sabiduría nocturna* no es una “*sabiduría demasiado desconfiada... patrimonio de almas cobardes*”, sino una sabiduría de la *felicidad*, de quien es feliz y con ello le basta.

En el fragmento intitulado “*A mediodía*”, Zarathustra decide dormir bajo un árbol en lugar de tomar los frutos que éste le ofrece, frutos con los cuales podría saciar la sed inmediata de su instinto -en ello reaparece el sueño como la posibilidad de *realizar* la apetencia general del espíritu, de todos los deseos: “*la necesidad mayor quita la menor*”<sup>54</sup>. De nuevo, como en fragmentos anteriores, se nos presenta relacionado el sueño con la vigilia: durmiendo, los ojos de Zarathustra *permanecen abiertos*, admirado por la *belleza* del árbol. Es un sueño lúcido: “*como un viento delicioso danza invisible sobre las facetas de las ondas del mar, leve y ligero como una pluma, así baila el sueño sobre mí*”<sup>55</sup>. Zarathustra no cierra los ojos porque tampoco cierra su alma; por el contrario, la abre, la *dilata*. El alma es tanto un barco como un pájaro que se arrima a tierra firme y descansa en ella las inclemencias del mar, pero también el mar mismo sobre el que vuela el sueño. Durante su sueño lúcido (en el que no se pierde la conciencia de estar soñando) pregunta Zarathustra: “*¿no ha huido el tiempo volando? ¿No estoy a punto de caerme? ¿no he caído ya... en el pozo de la eternidad?*”<sup>56</sup>. El sueño no es intemporal, sino atemporal: no tiene tiempo, porque es él mismo todos los tiempos a la vez que su sucesión, porque el devenir constantemente *regresa a lo mismo*, porque sus circunstancias constantemente se repiten.

<sup>53</sup> CACCIARI. Op. cit., p. 91.

<sup>54</sup> Op. cit., p. 211.

<sup>55</sup> *Ibíd.* El subrayado es mío.

<sup>56</sup> *Ibíd.*

En el aforismo 193 de *Más Allá del Bien Y del Mal*, intitulado “*Quidquid luce fuit, tenebris agit*”<sup>57</sup>, Nietzsche reflexiona de nuevo sobre las relaciones entre el día y lo noche. Esta afirmación, según Nietzsche, hace valer su contraria: lo que fue tiniebla, oscuridad, sueño, sigue actuando en la luz, en el día, en la vigilia –también culturalmente, en la pretendida luz de la verdad de los filósofos, sigue actuando el pasado primitivo. Las vivencias en nuestros sueños se convierten en habitualidades, en recurrencias de la *economía* de nuestra alma –en el ahorro energético de fuerzas; lo mismo en Nietzsche que en el psicoanálisis freudiano. Así, “*en pleno día, e incluso en los instantes más joviales de nuestro espíritu despierto, somos llevados un poco en andaderas por los hábitos contraídos en nuestros sueños*”<sup>58</sup>. De allí que el sueño no sea un simple *acontecimiento* que tuvo lugar en determinado momento, durante *un* instante, y que después deja de repercutir la vida; al contrario, sus habitualidades resuenan diariamente en nuestra alma<sup>59</sup>. También en un aforismo de *La Voluntad de Dominio*, donde Nietzsche advierte que las acciones que habitualmente consideramos condicionadas por el *mundo exterior* lo están por el *interior*, en el sentido que “*la verdadera acción del mundo exterior se realiza siempre de una manera inconsciente*”<sup>60</sup>. En la interioridad, como hemos visto desde *Humano, demasiado Humano*, la causa llega a la conciencia después del efecto, es *creada* como explicación de la excitación producida por el efecto en nosotros, pero el efecto no ‘entra’ en la conciencia sino hasta que en ella ha ingresado la causa. Por ello, “*el hecho fundamental de la experiencia [ya no sólo del fenómeno onírico] es que la causa es imaginada cuando el efecto ha tenido lugar*”<sup>61</sup>. Esta causalidad no es, como se sobreentiende, resultado de procesos mentales racionales; la imaginación juega, pues, un papel *determinantemente activo* en

<sup>57</sup> No me parece adecuada la traducción de Sánchez Pascual: “lo que estuvo en la luz actúa en las tinieblas” (NIETZSCHE, Frederich. *Más Allá del Bien Y del Mal*. Madrid: Editorial Orbis, 1983. p. 123). Allí, *estar* en la luz pareciera significar algo instalado *en ella*, algo que, por ello mismo, no fuera luz. Suponer una luz en la que algo se instala, *se inserta*, es como suponer que hay una verdad *ahí* de la que se es parte o se hace parte, y esto es una tesis metafísica. Prefiero traducir: “lo que fue luz, sigue actuando en las tinieblas”. Esta traducción permite, además, empatar directamente con la cuestión de la temporalidad, no como la de Pascual, demasiado espacializada.

<sup>58</sup> *Ibidem*. El subrayado es mío.

<sup>59</sup> Ahora bien, “en comparación con aquel ‘volar’ [del sueño, que permite elevarse con ligereza a alturas insospechadas, sin pretensiones, luego, bajar hasta lo más hondo del abismo, sin humillarse], el ‘vuelo’ que los poetas describen tiene que parecerle [al soñador] demasiado terrestre, muscular, violento, demasiado ‘pesado’” (*Ibidem*). Al soñador liviano, ligero, el arte le parece pesado, esto es, como en el psicoanálisis, todavía anclado al mundo de percepción externa, de respuesta *muscular*. Las relaciones entre el sueño y el arte cambian. Ahora el ‘vuelo onírico’, su fantasía *divina*, funda, es el origen del ‘vuelo artístico’.

<sup>60</sup> NIETZSCHE, Frederich. *La Voluntad de Dominio*. Madrid: Editorial Aguilar, 1932. p. 279. El subrayado es mío.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 280.

la configuración de 'lo exterior'. Pero por imaginación no hemos de entender aquel componente de un *esquematismo intelectual* subjetivo, la mera repetición sintética de *datos perceptuales* en la mente humana: si imaginación es aquello inconsciente de lo cual *constituimos* lo exterior, entonces por imaginación debemos entender la realización misma del deseo. El papel de la interpretación no es, pues, una simple apertura *libre* hacia lo exterior, sino también una regulación de lo interior: es como un *tanteo* basado en anteriores "experiencias exteriores", interpretaciones que han devenido *habituales*. Justo por ello, "el hombre ingenuo dirá siempre: tal o cual cosa hace que yo me sienta mal; no juzgará claramente su malestar sino cuando vea una razón para sentirse mal", no puede este hombre juzgar un mal sino por las causas ha imaginado *habitualmente* ser su origen; no se detiene, empero, a juzgar su mal por el mal mismo, a ver qué le muestra éste. Continúa Nietzsche, "llamo a esto una falta de filología; poder leer un texto es la forma más tardía de la 'experiencia interior'", forma que ha devenido de un largo proceso natural<sup>62</sup>. Por falta de filología hemos, pues, de entender, por un lado, cierta *debilidad* humana –de la que, como colegimos, carece el espíritu artístico libre–, cierta tendencia a quedarse siempre *en* el reino de lo pretendidamente consabido, de lo habitual, sin preguntarse por las dificultades que ello comporta; sin embargo, esto no es una decisión *tomada* por los hombres sino su condición genético-natural, el resultado del devenir mismo –condición que, sin embargo, no es un absoluto determinismo. Poder leer un texto –un sueño, una trama de instintos– en *lo que hay* en el texto, esto es, lo que el texto mismo 'es': leer en el texto sin *inventarle* causas o motivos, esto, "quizá es una forma apenas posible"<sup>63</sup>.

Por ello el devenir no tiene un *valor* intrínseco: se lo valora siempre de acuerdo a un determinado fin que le imponemos nosotros; ello, sin embargo, refuta el devenir mismo, que carece de finalidad: "no podemos de ningún modo justificar el presente por un porvenir o el pasado con el presente"<sup>64</sup>, esto es, el devenir no tiene ninguna finalidad que se pueda corroborar en el presente, o que se pretenda corroborar en el futuro.

Pero entonces, pregunta Nietzsche, "¿cómo pudo (o debió) surgir la ilusión del ser?"<sup>65</sup>: en el sueño, evidentemente.

---

<sup>62</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 402.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 403.

## REFERENCIAS

- ASSOUN, Paul-Laurent. (1984). Freud y Nietzsche. México: Fondo de Cultura Económica.
- CACCIARI, Massimo. (1994). Ensayo sobre la inexistencia de la estética nietzscheana. En: Desde Nietzsche: tiempo, arte, política. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- DERRIDA, Jaques. (2004i). Espolones: Los estilos de Nietzsche. Valencia: Editorial Pretextos.
- \_\_\_\_\_. (2004ii). Acabados: discurso de Francfort. Madrid: Editorial Trotta.
- FREUD, Sigmund. (1986). La Interpretación de los Sueños. Bogotá: Planeta-Agostini.
- \_\_\_\_\_. (1988). El Malestar en la Cultura. "Adición Metapsicológica a la teoría de los sueños". Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- MAZZOLDI, Bruno. (2006). Sueños - Animales - Despertares. Texto inédito del "Seminario Derrida". Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1932). La Voluntad de Dominio. Madrid: Editorial Aguilar.
- \_\_\_\_\_. (1983). Más Allá del Bien Y del Mal. Madrid: Editorial Orbis.
- \_\_\_\_\_. (1985). La Gaya Ciencia. Caracas: Monte Ávila.
- \_\_\_\_\_. (1992). Así habló Zarathustra. Barcelona: Planeta-Agostini.
- \_\_\_\_\_. (1996). Humano, demasiado Humano. Madrid: Editorial Akal.
- \_\_\_\_\_. (2000). Aurora. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

# DEGREES OF UNITY IN LEVELS OF MOTIVATION: DESPERATE WITCHES IN APULEIUS' GOLDEN ASS AND THEURGISTS IN IAMBlichUS DE MYSTERIES

GRADOS DE UNIDAD EN LOS NIVELES DE MOTIVACIÓN: BRUJAS DESPERADAS EN EL ASNO  
DORADO DE APULEYO Y TEÚRGOS EN EL SOBRE LOS MISTERIOS DE JAMBlico

ISHA GAMLATH  
University of Kelaniya, Sri Lanka. isha@kln.ac.lk

RECIBIDO EL 26 DE FEBRERO DE 2010 Y APROBADO EL 31 DE MARZO DE 2010

## RESUMEN ABSTRACT

Pese a la estricta contextualización de lo mágico como demoníaco en el tejido de la narrativa de *El asno dorado* de Apuleyo, una corriente que se ha descuidado en la academia moderna explora su legado pagano -retiene el alcance para una hipótesis factible en la forma de una coalición paradigmática entre su progeie inevitable, las brujas desesperadas al igual que una comunidad distinguida de taumaturgos, los teúrgos, cuya identidad en el discurso intelectual proporciona el ejemplo más fino de las formas politeistas de adivinación. En *Sobre los misterios* de Jamblico, se clarifica la representación de otra tipología de magia, la natural, que avala un notable paralelo en una premisa compartida -los niveles de motivación. Deseo proponer, que en tanto arroja luz sobre una clasificación dual de la magia como demoníaca y natural, también refleja de manera fascinante los grados de unidad (aunque no sin reserva en ciertas áreas) entre las brujas desesperadas y los teúrgos en cuestión -las operaciones de los primeros a menudo sustentan sus planteamientos para ocultar el conocimiento y su potencial no es inferior a las preocupaciones elevadas de los segundos.

Despite the strict contextualization of magic as demonic within the fabric of narrative in Apuleius' *Golden Ass*, a neglected current in modern academia its pagan legacy - retains scope for a feasible hypothesis in the form of a paradigmatic coalition between its inevitable progeny, desperate witches as well as a distinguished community of thaumaturgoi, the theurgist, whose identity in intellectual discourse, chiefly the finest possible exemplum of polytheistic forms of divination Iamblichus' *De Mysteries*, clarify their representation of another typology of magic, natural, endorsing a striking parallel in a shared premise - levels of motivation. I wish to propose, that in as much as it throws light on two fold classification of magic as demonic and natural it also fascinatingly reflects degrees of unity, though not without reserve in some areas, between the desperate witches and theurgists in question - the former whose operations often underpin their claims to occult knowledge and whose potential is no less inferior to the elevated concerns of the latter.

## PALABRAS CLAVE KEY WORDS

Apuleyo, Jamblico, brujas, teúrgos, magia.

Apuleius, Iamblichus, Witches, theurgists, magic

With allusions to the Milesian tradition of prose genre i.e. literary anecdotes (3.5-6), episodic narrative (2.32; 6.9), digressions (8.22), rhetorical speeches (11.22) and dramatic sequence (9.5-7; 10.2-12) though not without a few structural innovations (11.23-28) founded upon its Greek original the fact remains that Apuleius' Golden Ass is the only extant novel composed in Latin<sup>1</sup>. Research conducted from the middle of the last century to date on its narratological dimension has almost formed a tentative demarcation ascribing a central role for the following themes: magic religion, justice culture, priesthood and philosophy<sup>2</sup>. These more or less, in varied literary contexts and levels of scholarly interpretation have the tendency of being confined to the biographical identity of Apuleius as a provincial priest, statesman, Platonist philosopher and in the last resort, professional story teller whose main objective within the territorial limitations of the comic romance transforms from an investigation of the role of demonic magic as a social practice despite its maintenance of a low profile, at the time of its composition, to the profound revelation of the supremest level of eschatological wisdom engulfing the mystical parameter of the cult of Isis<sup>3</sup>. Located specifically in this contextual frame the work enshrines the philosophical temperance of a man whose inclination to devote a greater part of his life to preserve the preeminence of the pagan character of magic against polemical critique of African Christians was for the most part misunderstood on account of his claims of its efficacy –a temperament acknowledging an implicit one dimensional static position, which the Platonist in Apuleius accepts as a unique

<sup>1</sup> All quotations and translations are from Apuleius' golden Ass.

<sup>2</sup> i. *Cfr.* MAGIC NORWOOD, F. The Magic Pilgrimage of Apuleius. *In:* Phoenix, 1956. vol. 10, no. 1, p. 1-12; TATUM, J. Apuleius and Metamorphosis. *In:* American Journal of Philology, 1972. vol. 93, no. 2, p. 306-313; BRADLEY, K. Law, Magic and Culture in the 'Apologia of Apuleius. *In:* Phoenix, 1977. vol. 51, no. 2, p. 203-223; HIJMANS, B.L. Apuleius Orator, Pro Se De Magi and Florida. *In:* Aufstieg und Niedergang der römischen Welt – ANRW, 1987. Vol. II, 34.2; 1708-84.

ii. *Cfr.* RELIGION GRIFFITHS, J.G. The Flight of the Gods before Typhon: An Unrecognized Myth. *In:* Hermes, 1960. vol. 88, no. 3, p. 374-376; BOHN, R.K. The Isis Episode. *In:* Classical Journal, 1973. vol. 68, no. 3, p. 228-231.

iii. *Cfr.* JUSTICE SUMMERS, R.G. Roman Justice and Apuleius' Metamorphoses. *In:* Transactions and Proceedings of the American Philological Association, 1970. vol. 101, p. 511-531

iv. *Cfr.* BRADLEY. *Op.cit*; SMITH, W. The Narrative Voice in Apuleius' Metamorphosis. *In:* TAPA, 1972. Vol. 103, p. 513-534.

v. PRIESTHOOD RIVES, J. B. The Priesthood of Apuleius. *In:* TAPA, 1994. vol. 115, no. 2, p. 273-290; BURTON, G. P. Proconsuls, Assizes and the Administration of Justice under the Empire. *In:* Journal of roman Studies, 1975. vol. 65, p. 92-106.

vi. Philosophy SCHLAM, C. Platonica in the Metamorphoses of Apuleius. *In:* TAPA, 1970. vol. 101, p. 477-487; MORTLEY, R. Apuleius and Platonic Theology. *In:* TAPA, 1972. vol. 93, no. 4, p. 584-590.

<sup>3</sup> For a detailed bibliography see PRIESTHOOD RIVES. *Op.cit*, p. 288-290; BRADLEY. *Op.cit*, p. 220-223.

religious purity manifestly founded upon the mystical character of Isis whose eternal conflict with Typhon proceeds progressively to evacuate his representation of the principle of universal disorder to which the whole of Book XI is in fact devoted<sup>4</sup>. My current preoccupation to trace degrees of unity in levels of motivation of practitioners of demonic and natural magic abandons the pressure of the proscription of unassuming black arts that persisted within the late antique religious milieu driving Apuleius at length to be tried before the proconsul Claudius Maximus in A.D. 158 at Tripolitanian Sabratha on the accusations of Sicinius Ameilianus<sup>5</sup>. A pertinent issue, one with a philosophical implication - can a strict line be drawn between the magical operant's in question regardless of their respective representation of a typology of magic or whether its elimination synchronize polemical categories of magic? will be addressed in terms of the desperate witches in the *Golden Ass* whose conduct chiefly their formation of temporary strategies for the adjuration of unscrupulous demons reflect a striking degree of comparison to the motivations of a community of practitioners whose interests were focused on the abstract proposition of the concrete proportions of natural magic of whom reference is ostensibly made in the most celebrated exposition of divination, *De Mysteries*<sup>6</sup>. This comparison, hitherto ignored though will be explored in terms of two conceptual levels of motivation - the primary and the secondary relating to two paradigmatic degrees perceived as moving from ethical to evil and vice versa. Applied to the desperate witches who in the early stages of their administration of demonic magic reflect an ethical degree, the collapse of which drives them to seek asylum in their familiar evil domain. A reversal of order in the case of the theurgists whose commitment at whatever level of motivation express an ethical dimension, hence, far removed from demonic magic, are driven to experience the material component of demonic magic, viewed as evil, as a preliminary exercise of his large scale project-anagoges. As such, these levels and degrees will subscribe to the present thesis challenging rational presuppositions that form an undivided orientation where the termination of such distinctions as demonic and natural magic are eventually dissolved.

<sup>4</sup> MAGIC NORWOOD, *Op. cit.*, p. 2: "To take refuge in the bosom of Isis or in the practice of magic was a surrender, a confession of the helplessness of the individual. Man could no longer face life alone." For a commentary on *Metamorphoses*, Bk. II and the universal power of Isis see BOHN, *Op. cit.*, p. 229-230; TATUM, *Op. cit.*, p. 312.

<sup>5</sup> On the Roman law on magic and magicians see BRADLEY, *Op. cit.*, p. 207 n. 9.

<sup>6</sup> IAMBlichus. *On the Mysteries*. CLARKE, E. C., DILLON, J. M. and HERSHBELL, J. P. (Eds). USA: Society of Biblical Literature, 2003.

The testimony of Apuleius and Iamblichus is invaluable for this subscription in the sense that both men apart from being residents of the African continent with a fair amount of knowledge of the contemporaneous religious scenario shared a similar interest in assessing ideological boundaries among Christian and pagan intellectual. Their individual choice, of genre, the former's *novella* or *fabulae*, the latter's adoption of dialogic conversation function in separate contexts fulfilling their personal intentions. The resemblance between their choices of pseudonym is worth nothing. The application of Apuleius' choice of pseudonym- transformation of Lucius into an ass (3.26) -to the episodic fabric, a perfect expression of sensuality resulting from human misconduct rotates between reality and illusion serves the function of a strategic device providing him access to explore forbidden though not maiden ground<sup>7</sup>. Iamblichus in response to Porphyry's Letter to Anebo explicitly maintains an assumed guise of the Egyptian priest Abammon<sup>8</sup>. Existing research has often traced the pseudonym of metamorphosis as reflecting strong platonic undertones assuming the form of an investigation of its character and force on the grounds that it bears polytheistic implications<sup>9</sup>. The integration of magic and witchcraft subsumed under the broader theme of black arts into a coherent system against the imposition of a prejudicial preconception that often branded them as pseudo followed by their reconciliation with some of the fundamental principles related to the concurrent locative worldview embodied within the theoretical parameters of polytheistic philosophy i.e. Neoplatonism represented by both Apuleius and Iamblichus dissolves the social distinction between demonic and natural magic. These principles need to be quoted in full:

There is a cosmic order that permeates every level of reality, this cosmic order is the divine society of the gods,

<sup>7</sup> For comments on Lucius' transformation in relation to religious conversion see TATUM, Op. cit., p. 309 n. 22; greed see TATUM, Op. cit., p. 311; SCHLAM, Op. cit., p. 481 n.7-8; lust 482-484 n. 9-14; SCHLAM, Op. cit., p. 480 n. 6 traces the affinity between the phenomena of metamorphoses and Plato' conception of the soul.

<sup>8</sup> For Scholars in general agreement that the *De Mysteries* is assigned to c. 300 see SAFFREY, H. D. Abammon, Pseudonyme de Jamblique. In: PALMER, R.B. and HAMMERTON KELLY, R. G. (Eds.). *Philomathes: Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Marlan*. Ciudad: Editorial, 1971. p. 231-233; ATHANASSIADI, P. *Dreams, Theurgy and Freelance Divination: the testimony of Iamblichus*. In: *Journal of Roman Studies*, 1993. vol. 83, no. 13, p. 116; for a suggestion of 280 A.D. see DILLON, Jhon. *Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogo Commentarium Fragmenta*. Leiden: Brill, 1973. p. 13, 18; Cfr. CLARKE, E. C. *Introduction of Iamblichus: On the Mysteries XCXVII*. In: CLARKE, E.C., DILLON, J. and HERSHBELL, J.P. (Eds). *On the Mysteries*. Op. cit.

<sup>9</sup> SMITH, J. Z. *Map is not Territory*. Leiden: Brill, 1978. p. 132.

the structure and dynamics of this society can be discerned in the movements and patterned juxtapositions of the heavenly bodies the human society should be a microcosm of the divine society and the chief responsibility of the priests is to attune the human order to the divine order<sup>10</sup>.

Since time and space limitations do not allow a detailed discussion of all the first three will be analyzed briefly for the present purpose. Besides supplementing the subscription to the widely held conception that some inexorable energy is extensively available throughout the ontological province of the cosmos it negotiates that its absorption is central for the success of any magical operation<sup>11</sup>. That the independent identity of the operants concerned, nevertheless is virtually pronounced in their categorical consultations is taken for granted. With absolutely no claim of denial of the inherent potential of the desperate witches whose efficacy accelerates in their strict confinement to the framework enshrining demonic magic (2.3.11-15; 2.6.1-5; 2.28-30; 1.5-20) two simultaneous levels of motivation though in multiple degrees become clearly discernable. The authority of photis on the amerces witch, Pamphiles' manipulation of demonic sources deserves notice with regard to the most obvious first level of motivation with its allocation to the intentional and programmatic agenda:

The production of an artificial structure temporary though is a profane strategy that serves Pamphile's immediate concern-enticing handsome young men. Her correspondence with energies that clearly respond to her summons being fairly frequent (2.5, 3.9) she now begins to address those spirits occupying intermediary location between the mateul and immaterial; to the end of harnessing the. this admittedly enforce the power of demonic magic despite the creation of clear boundaries condemning its strategic value of which Apuleius seems to be happily

<sup>10</sup> Extant literature provides invaluable testimony on this stance. Theophrastus, *De Sensu*, 68A 135, DK; Sextus Empiricus, *Advanced Mathematics*, 9.19. Plutarch, *Questiones Convivium*, 5.7, 682f-683a. Clement of Alexandria, *Stromata*, 5.8, 45, 2-3; Philostratus, *Life of Apollonius of Tyana*, 8-19, 4:10 (Frede, M).

<sup>11</sup> For witches in extant Greek literature, Circe, *Odyssey* (X. 167-236; 237-306) tr. Rieu, 1960 and Medea, *The Voyage of Argo* (iv. 146-185; 430-466) Rieu, 1971, display similar knowledge of magic, the former in an attempt to entice and eventually transform men into beasts while the latter lands a supportive hand to Jason.

engrossed in.<sup>12</sup> The sorcerer's claim to exploit sympathetic links between material substances and their corresponding energies, personified as demons, reflected in Pamphile's efforts to dominate her domain, in this instance is not necessarily violant in the sense that the process does not involve the infliction of perpetual penalty as in the case of the amorous witch Meroe (1.5-20; 1.8.10-13). The insertion of the success of Pamphile's transformation to the primary level of motivation devoid of an evilo degree is integral in maintaining an ethical perspective as does not involve the habitual practice of linking her passionate self into the scene. In fact, it forms a gulf between the witch and the exposure of her magical potential. The secondary level of paradigmatic motivation, involves a progressive range from mild dosages of evil to those of a preposterous nature. Before seeking the full potency of malevolent bodies by plunging directly into perilous depths of her act the witch hired by the baker's wife observes a limit (9.14; 9.24.25). An important constituent of the ethical degree of her primary motivation in so far as it denies the possibility of infusing evil the witch's engagement in softening the baker's heart with affection to his disloyal wife proves futile. Violation of the limit involves a total projection of the witch's magical process into her goal the only option remaining being the evacuation of the frame articulated previously, a full-fledged exploitation of demonic strategies the witch clings to it in Fiendish flee (9.30-31) Launching on a methodology based on natural sympathies and antipathies of the corporeal realm the witch is driven to seek refuge in the only art known to her. The construction of an artificial receptacle, the ghost of a woman whose violent death being adequate for the purpose, upon which her success depends deserves further notice. It is one that into which she imbues a far greater propulsion than she did previously, a key factor resulting in the descent of evil demons who respond to her invocation<sup>13</sup>. At whatever cost a line can be drawn between the total commitment of the wicked witch and Menoe. The latter's sweet revenge being more accute with probably more passion involved than the laboured enterprise of the former whose absence of a personal grievance requires invasion of foreign ground; envisioned in the forms of a primary and secondary

<sup>12</sup> Medea reinforces her power in exactly the same manner. Her encounter with Talos, the giant express extent of her attempt: "She steeled herself with their (spirits of Dead) malignity and bewitched the eyes of Talos with the evil in her own. She flung at him the full force of her malevolence and in an ecstasy of rage she piled, him with images of death" (Op.cit, iv. 1657-1695)

<sup>13</sup> Both Medea and Cicerce have a definite purpose. The former is resolved and at length prompted by divine power of course to assist Jason in his missions which at length proves successful (The Voyage of Argo 11, 1189-1227; iv. 146-185). *The Latter's* .... though amorous, proves futile when Odyssey is backed by Hermes. (Odyssey X. 237-306).

levels of motivation in whatever degree.<sup>14</sup> those who ignore Menoe's or Pamphiles' amorous advances receive nothing but metamorphosis which is simply an alternative for death (1.9; 2.6; 2.30) the presence of the force of demonic magic imposed a lingering imprint in terms of transformation that change from varied contexts (4.15; 7.6; 10.12) to that of the ass recovering human form (11.16) moves Apuleius to view its strategic range<sup>15</sup>. His own confession to the scandal aroused by his advocacy of this range is in actual terms a testimony against such illogical charges<sup>16</sup>.

The framework inculcating an evil level of motivations eliminates the witches inner conflict with unfamiliar emotions, emotions that had hitherto not disturbed her to seek options or alternatives; imposed a pressure on her to create receptacles unworthy of her reputation (9.20-25). The collapse of the frame that had proved inconsistent gives way to for the secondary level - one that is concrete; tangible with an ideal basis for material ends of transmutation transcending bonds of limitations.

The witches' quest to absorb demonic emanations reflects strong pagan polytheistic implications related to the principle observed in n.8, which refers to a superior immaterial intelligence infusing lower cosmic strands with varied expressions of illumination<sup>17</sup>. The hypothetical position featured in the transformative character of motivation from one negotiating an ethical degree to an evil permits a reconciliation of cause, object and purpose so that the preliminary concern of the witch, is no longer disconnected from her dynamic embarkation to co-operate

<sup>14</sup> For Circes perpetual transformation of men into swine and other types of beast see and *Odyssey* (X. 167-236); *Voyage of Argo*, (iv, 651-685). However, Circe chooses to remove her spell and free Odyssean men (*Odyssey*, X. 387-459).

<sup>15</sup> His defence against many accusations is several. See BRADLEY. *Op. cit.*, p. 214 on his eloquence of languages; p. 217 on his overall personal appearance, p. 217-218 on his beard; p. 216 knowledge of a mystery code to common initiates of mystery religions.

<sup>16</sup> Whatever the length of the prestigious public career as a provincial priest and governor *Ibíd.*, 217 observes that both Apuleius and Claudius Maximus, elite stoic as he was, joined and rarefied (the) atmosphere of intellectualism that separated them radically from the alternate and far arger world of ignorance and magical practice.

<sup>17</sup> Norwood 5; see RIVES, p. 283-284 On the social recognition regarding other prestigious priesthoods such as those of Ceres and 285 Asclepius; On the Local priesthood at Carthag that may have given a dignified position to Apuleius see RIVES, p. 281-286 n. 21-29; See MAGIC NORWOOD, *Op. cit.*, p. 3 or his public image as a rhetorician may have enhanced his reputation with adequate publicity which may have been one reason why he did not deny the practice of sorcery Norwood 3; Norwood 4 identifies the narrative as an embodiment of the restlessness, the magic and the mysticism of the ... are all to be found in this novel as they are in Apuleius himself'.

with descent of such emanations<sup>18</sup>. Absence of a forced pressure with claims to a prohibition is crucial for her venture to detach herself from what for her appeared naive, matures gradually into a familiar premise dissolving the full potential of her occult expertise into the very abyss of her operation. The result sadly is the death of the baker (9.30-31).

Neither the Platonic motifs of Apuleius nor the function of the discipline of magic within the broader context of pagan forms of divination can be ignored before arriving at a conceptual dialogue between the two types of operants concerned at least with regard to their motivations<sup>19</sup>. At an ontological level of discussion demonic and natural magic embody similar pagan claims though at an epistemological level their typology is poles apart. Each maintain a separate profile still, their interrelation in argumentative proportions cannot be dismissed notwithstanding the scholarly dispute on its conventional features<sup>20</sup>.

With reference to the assumption that divination is an enterprise that claims to the proximity to celestial sources of wisdom in relation to whatever type of magic securely grounded within an ontological framework does raise degrees of unity between career and concerns of thurgists and desperate witches i.e. focus on the objective, subjective involvement absorption of celestial enlightenment; formation of structures. Iamblichus holds the view that no religious praxis maintains more crucial influence than divination for the perfection of the thurgist's objective 3.1 (100.8.9; 100.12-101.3). He specifies that non-discursive knowledge acquired through the machinations of inspired divination is the only methodology that could be applied for attaining divinity 10.4 (289.3-5). Predominantly motivated to discard the apparent gulf between his corporeal embodiment and supra-rational intelligence the theurgists steers forth with a singular objective and a common agenda with

---

<sup>18</sup> ATHANASSIADI. Op. cit., p. 119 refers to the Iamblichean the descent of the demons from their topographical location at the sorcerers summons as contributing to the distortion of the divine quality of divination as part of the philosophers' frontal attack on what Porphyry represents.

<sup>19</sup> MORTLEY. Op. cit., notes the extent to which Apuleius is compelled to maintain his Platonic resuppositions in p. 587, 588. He calls this p. 590: c 'a kind of protectiveness towards what he holds to be the essence of Platonic thought'. At other occasions this is noted as a 'diggession' (p. 584); secrecy (p. 588).

<sup>20</sup> Magic as a predominant component of divination has already been noted and is very much alive in on-going research see CORNELIUS, J. *Moment of Astrology*. London: Bournemouth, 2003; WAINWRIGHT, W.J. *Mysticism: A study of it's Nature cognitive value and moral implications*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1981; RAPPE, S. *Reading Neoplatonism: Non-Discursive Texts of Plotinus, Proclus and Damascius*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000; KINGSLEY, P. *An Introduction to the Hermetica: Approaching ancient Esoteric Tradition*, Amsterdam: Brill, 2000.

absolutely no options<sup>21</sup>. The arrival at the appointed destination depends on his study of the distinction between true and false whether in the character of human dreams 3.1 (1.3.2-5) 3.2 (103.5-6) and divine dreams 3.2 (106.9-107.4) or that of human decipherment in astral predictions which is for the most part technical 3.2 (273.2-9) and realization of the uncontaminated character of astrology for removed from the world of generation (9.5 (278.12-279.15) the origin of which Iamblichus attributes to the Egyptians (9.5 (277.9-278.8))<sup>22</sup>.

However the master does refer to several preliminary stages of preparation –stages necessarily accompanying levels of realization of the character of the metaphysical principles embracing universal knowledge. Thus he advocates varied expressions of divine inspiration encompassing degrees in the provisional structure he develops for its description 3.5 (3.3-13). As such, the eventual ascent to the starry realm begins in the participation in the gods' lowest power understandably material form of worship among which demonic magic assumes a key role. The absence of an explicit denial of the material character of pagan forms of worship is an appreciation of its relevance for the theurgist in the form of an exercise. (3.15 (135.1-2; 3-15 (135.6-136.4).

This exercise forms part of his understanding of the role of human skill operating on an individual level following the dictates of nature using horoscopes and restoring to the visible cycle of the generated realm (9.1(273.2-9). Clearly then Iamblichus accepts the *techne* embodied in inductive types of divination which functions within the capacity of experts whose practice of such divination remains largely within material limitations 9.2 (273.11-274.1)<sup>23</sup>. The diffusion of demonic magic

<sup>21</sup> It is interesting that Iamblichus links his musical imitation of celestial spheres with the induction of a prophetic sleep just as it is linked with a prophetic spirit encircling the individual while they are asleep as a mediatory force for the conveyance of divine dreams to humans connecting the human soul to divinity. On the Pythagorean Life, Trs. G. Clark. Ciudad: Editorial, 1989. 15.65.3; CLARKE. Introduction of Iamblichus: On the Mysteries. Op. cit., 141, n. 188. On the identification of Hecate with the Cosmic Soul in the *Chaldaean Oracles* See JOHNSTON, S. L. Hecate Soteira: A Study of Hecate in the Chaldaean Oracles and related literature. Atlanta: Scholars Press, 1990. 101, no. 31; 104, 108.

<sup>22</sup> On this singular objective see FINNAMORE, J. Iamblichus on light and the transparent. In: BLUMENTHAL, H.J. and CLARK, E.G. (Eds). *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods*, Bristol: Bristol Classical Press, 1993. p. 59; JOHNSTON, S. L. *Riders of the sky: Cavalier Gods and Hecate in the 2nd century A.d.* Classical Philology, 1992. vol. 87, no. 4, p. 303-321; SHAW, G. *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995. p. 231-232.

<sup>23</sup> Cfr. TAMSYN, Barton. *Ancient Astrology*, London and New York: Routledge, 1994. p. 41-49; Emperors Domitian and Tiberius employ astrologers to root out men whose nativities reveal an imperial future. See Juvenal, Satires, 10.94; Dio Cassius, 57.19.3-4.

embodying human perception which more often subjects the human medium i.e. sorcerer, prophet, initiate to its influential property in term of oniromancy and prophecy has already been traced as foundational for their widespread popularity<sup>24</sup>. Thus, according to Iamblichus *schema anagoge* X.4 (289.3-5); 3.31 (179.4-8); 3.1 (100.8-9; 3.1 (100.13-101.3) but its origination being from human faculties it is inferior or to be more precise, inadequate with respect to such methodologies as artificial structures containing partial or limited knowledge (3.15 (135.1-2); 3.15 (135.9-10).

Herein lies the theurgists' departure of a level of motivation from that of the desperate witches in the golden Ass, whose addiction to demonic mashie whether for activating profitable liasions or for serving prospective clients is representative of their evil carieer. There is a project that expects the descent of evil demons whereas the theurgist intends the descent of the personal *daimons* from the higher causal order in the form of an embodiment of the collective force of planetary manifestation on account of its assistance to bridge the inseperable gulf between human and supra - rational realms (9.5 (273.1-2; 2737.9-14)<sup>25</sup>. The contribution of the personal *daimon* is one that cautions the theurgist's operations from the influence of unscrupulous forces 3.31 (176.7-9) which apparently has been treated S.E. Johnston in relation to the fluctuation between demonic and natural magic<sup>26</sup>. An explanation at least flattering to philosopher's of the possible limits of demonic magic is indicative in Plotinus that it operates primarily against the mind<sup>27</sup>.

Iamblichu's assertion that the transference of superior levels of natural magic devoid of discursive assessment into abstract propositions almost

<sup>24</sup> For a commentary on the relation between the magical proportions of fish and love potions of which Apuleius professed to have a fair amount of knowledge see BRADLEY, Op. cit., p. 208-212; Of its eratic relation to Greek magical Papyn see 210-211; see also 211 n.15 for uninteresting emergence of symbolical magic; On the s\rise of erotic magic inthe African continent see BRADLEY, Op. cit., p. 212 n. 16, 17 World of appearance and divine revelation, SCHLAM, Op. cit., p. 481; mystical secrecy, 486-487 n. 22.

<sup>25</sup> For more on this componant see FRANZ, Cumont. Astrology and Religion among the Greeks and the Roman. New York & London: G. P. Putnam's sons, 1912. p. 26, 27, 34. My special thanks go out to Dr. Bert Selter (aheat, Belgium) for making available this material.

<sup>26</sup> ENNEADS, 4-4.43-1-6; 7-9 Compare Origen, Contra Celsum, 6-41 (tr. Chadwick, 1980): "(...) magical arts are effective with uneducated people and with men of depraved moral character but that with people who have studied philosophy they are not able to have any effect because they are careful to lead a healthy life.

<sup>27</sup> For a standard description see WALSH, P.G. The Roman Novel. Cambridge: Cambridge University Press, 1970. But for a more philosophical conceptualization of the affinity between transformation and conversion see SCHLAM, Op. cit., p. 479, 480 n. 6; 481 n. 8; TATUM, Op. cit., p. 307; 309, n. 21; SMITH, Op. cit., p. 530-531; MAGIC NORWOOD, Op. cit., p. 7, 11.

transcending intellectual boundaries antique. Platonists as Plotinus Calvernus Taurus, and his own teachers Porphyry cannot be Plausibly applied for a reappraisal of its abstract content 1.3 (7.11-8.3). Not cannot redress the application of divination for the master's advolation of the acquisition of deeper levels of psychological communion with the divine 1.12 (41.9-13; 1.7 (21.7-10); 1.7 (21.14-22.4). It is interesting to note that Apuleius professed some knowledge of Chaldaean astrology (2.12-16) though he does not elaborate on it beyond what seems to him as a magical device utilized for trivial purposes. Although his extant writings include more of the magical proportions of i.e. fish and their association with love potions. This particular stance it seems inevitable has not been unnoticed in scholarly discussion<sup>28</sup>. On the calculation of his description it is clarified that Apuleius is impressed by the extent of force of demonic magic in contemporary social practice—a stance that cannot be dismissed as its legitimized as its legitimization within the literary context of the *Golden Ass* remains unmistakably a composite *desideratum*<sup>29</sup>.

Absence of a fluctuation of motivation, notwithstanding the theurgists' efforts to familiarize himself with demonic magic as part of his education, generates a variation in the degree of unity both in theory and practice, in the witches in question locating him on a higher plane devoted to the reconstruction of a universal reality surpassing epistemological frameworks of wisdom, which Iamblichus argues is a unitary approach to the Beautiful and the Good (3.1 (52.13-53.14). It seems fairly convincing that the mobility of both types of magical operants remains within the proportional range of the typology of magic of their choice, which at consecutive levels of motivation and categorical degrees of inspiration moves towards a static stance—chiefly the application of personal knowledge to whatever ends. On the part of the theurgist, though this static stance designates an entrance to subtle realm in progressive stages which is characteristically a psychological advent to the ineffability of divine ultimacy (3.3 (106.11-14); 3.3 (106.14-107-4); 3.3 (107.11-108.3), Iamblichus' explanation in this regard, is striking both for its enumeration and for what it stands for his own philosophical priorities. His efforts are more directed at correcting

<sup>28</sup> ATHANASSIDI, Op. cit., p. 116 notes 'thurgy as a dynamic state of mind, varying from individual to individual and additionally undergoing constant change according to the thurgists' state of mind; The authority of Iamblichus, in relation to thurgy is sufficient testimony of its intellectual dimension which more or less accelerate the enterprise of anagoge. See Op.cit.

<sup>29</sup> A noteworthy recent release on *Metamorphosos* is, Apuleius Madauvensis *Metamorphosos* (2004) Bks. IV 28-35, V and VI 1-24 Groningen Commentaries on Apuleius, Groningen.

the apparent discrepancy between rational reflection and irrational ecstasia which at length becomes his painstaking construction of an undivided orientation for the theurgist. (1.7 (21.7-10); 1.7 (21-14 - 22.40; 1.15 (46.9 - 47.9)). His commitment to articulate a structural demise for such concerns has been vigorously recorded by the Platonist Hermeias whose commentary accords with the scholarship of Proclus who accepts theurgy as an ideal response to the on-going intellectual debate at his time<sup>30</sup>.

Returning to the desperate witches in Apuleius it seems that the master takes for granted that it is only in a crisis when they are themselves with violence. This applies to Meroe, Pamphile and the witch hired by the backer's wife. Innocent victims like Socrates (1.5-9), Thelyphron (2.30) the baker (9.30-31) and a host of other men whose resentment to their advances (1;5) have brought misfortune upon themselves as a terrible consequence on account of the driving force of demonic magic, at which Lucius is enamoured at the opening chapter of the text (1.20, 22). Unless a drastic change diverts their objective the wicked witches do not respond. Until such time that they are forced to surrender to their own identity their reaction are fairly moderate. Whether it is jealousy or complacence or service they are not encouraged to distort the neutral frame, representing the primary level of motivation in a degree that succumbs to ethical constraints. The dramatic reference to the tragic sequence in Book 9 where the narrative is so carefully calculated to convey the usual meticulous component of the story teller is a renunciation of the literary talent of Apuleius and the excitement enveloping the witches' magical operation<sup>31</sup>.

Recent academia has emphatically traced a parallel between the phenomenology of metamorphosis and religious conversion, an integral component in the current discussion of *Golden Ass* though it generates a strong polemic<sup>32</sup>. Apuleius refers to types of metamorphosis on several occasions (1.5, 12, 35.3.9; 2.22; 3.18, 4.10.19) Lucius himself is transformed as a punishment for his imposition on the forbidden (3.26). All this, depends on the force of demonic magic, a major constituent in the *Golden Ass* that receives adequate attention which towards the end of the work changes into one clearly transcending its limitations. It is not demons

<sup>30</sup> Compare HERMEIAS. In: Phaedrus, Fragmenta. Leiden: Brill, 1973. p. 96-97 and PROCLUS. Elements of Theology. E. R. Dodds, (Tr). Oxford: Clarendon Press, 1933. p. 133.

<sup>31</sup> SMITH, Op. cit., p. 524.

<sup>32</sup> See WALSH, Op. cit., for standard analysis See also for its Platonic basis Schlam, p. 480, n.6.

with which Apuleius begins to deal but with the operating force of goodness, Isis and Osiris (11.22; 26; 27). The drastic change of form from what Lucius underwent in 3.26 as a curious and immature young man to a sober initiate of Isis is a noteworthy conversion from the influence of demonic magic to the natural; the latter extending to a profound context within which reside the manifestations of virtue; perfection; beauty; goodness (3.27-32). A share of life among the immortal company is bestowed with the goodwill of Isis upon Lusius whose restoration back to human form ends in becoming an initiate, devotee and finally High Priest of Isis, an important office which Apuleius himself enjoyed in his life time Carthage<sup>33</sup>. Amidst a variety of artistically elaborate episodic circumstance the narrator, then, succeeds in the advocacy of the superiority of Isis, the esoteric dimension of whose character is so much more poignant than the adventurous spirit of wicked witches.

The power of demonic magic, as illustrated in the Golden Ass for the first time in extant Latin fiction signaling its own nomenclature so that it consolidates into a profound space in not only literary activity but also in socio-cultural spaces, then, operates fundamentally in a sphere of evil; violence; passion; adventure; emotions; spectacular; *amor*. The apparatus employed to reveal this sphere, is most exclusively, are a human emotions, the medium through which their magical properties of natural substance is being manipulated. This thesis traced paradigmatic, levels of motivation, independent of their identity in comparison to that of the theurgists. Conversion of *figura* characteristic of such arts labeled under demonic magic in a broader magical perspective is on par with the conversion of *anima* promoted under the rubric of *theourgia*. The former retaining a fluctuating position between high and low profiles in the socio-cultural context of late antiquity is no less inferior in its normal practice from the argumentative conversion of the therapist, himself, extending the frontiers of the magical parameters of divination, subsequently culminating in an unexplainable unitive experience an experience thwarted by the obstruction of evil demons but nevertheless reaching a conclusive destination devoid of any level of evil pretensions.

---

<sup>33</sup> This privileged office permitted Apuleius to acquaint himself with some other prominent catic praxis *i.e.* those of Asclepius, Osiris and Nab onius Rives, 278 notes that even before going to Casthage Apuleius may have learnt something of the cultic dimension of the mystery of Isis. However such knowledge has become the point of scating attacks of Christian apologists like Augustine, *City of God*, 8.14 (O' MEARA, London: Longmans, Green , 1954).

## REFERENCES

- ATHANASSIADI, Polymnia. (1993). Dreams, Theurgy and Freelance Divination: the testimony of Iamblichus. *In: Journal of Roman Studies*. vol. 83, no. 13.
- BOHN, R.K. (1973). The Isis Episode. *In: Classical Journal*, 1973. vol. 68, no. 3, p. 228-231.
- BRADLEY, K. Law. (1977). Magic and Culture in the 'Apologia of Apuleius. *In: Phoenix*. vol. 51, no. 2, p. 203-223.
- BURTON, G. P. (1975). Proconsuls, Assizes and the Administration of Justice under the Empire. *In: Journal of roman Studies*. vol. 65, p. 92-106.
- CLARKE, E. C. (2003). Introduction of Iamblichus: On the Mysteries XCXVII. *In: CLARKE, E.C., DILLON, J. and HERSHBELL, J.P. (Eds). On the Mysteries*. USA: Society of Biblical Literature.
- CORNELIUS, J. (2003). Moment of Astrology. London: Bournemouth.
- DILLON, Jhon. (1973). Iamblichus Chalcidensis in Platonis Dialogo Commentarium Fragmenta. Leiden: Brill.
- ENNEADS
- FINNAMORE, J. (1993). Iamblichus on light and the transparent. *In: BLUMENTHAL, H.J. and CLARK, E.G. (Eds). The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods*, Bristol: Bristol Classical Press.
- FRANZ, Cumont. (1912). Astrology and Religion among the Greeks and the Roman. New York & London: G. P. Putnam's sons.
- HERMEIAS. (1973). *In: Phaedrus, Fragmenta*. Leiden: Brill.
- HIJMANS, B.L. (1987). Apuleius Orator, Pro Se De Magi and Florida. *In: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt - ANRW. Vol. II IAMBlichus*. (1989). On the Pythagorean Life, Trs. G. Clark. Ciudad: Editorial.
- \_\_\_\_\_. (2003). On the Mysteries. CLARKE, E. C., DILLON, J. M. and HERSHBELL, J. P. (Eds). USA: Society of Biblical Literature.
- JOHNSTON, S. L. (1990). Hecate Soteira: A Study of Hecate in the Chaldaean Oracles and related literature. Atlanta: Scholars Press.
- \_\_\_\_\_. (1992). Riders of the sky: Cavalier Gods and Theurgic Salvation. *In: The 2nd century A.d. Classical Philology*. vol. 87, no. 4, p. 303-321.
- JUSTICE SUMMERS, R.G. (1970). Roman Justice and Apuleius' Metamorphoses. *In: Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. vol. 101, p. 511-531.
- KINGSLEY, P. (2000). Introduction to the Hermetica: Approaching ancient Esoteric Tradition, Amsterdam: Brill.

- MAGIC NORWOOD, F. (1956). The Magic Pilgrimage of Apuleius. In: Phoenix. vol. 10, no. 1, p. 1-12.
- MORTLEY, Raoul. (1972). Apuleius and Platonic Theology. In: TAPA. vol. 93, no. 4, p. 584-590.
- O' MEARA, Jhon. (1954). City of God. London: Longmans, Green.
- PROCLUS. (1933). Elements of Theology. E. R. Dodds, (Tr). Oxford: Clarendon Press.
- PRIESTHOOD RIVES, J. B. (1994). The Priesthood of Apuleius. In: TAPA. vol. 115, no. 2, p. 273-290.
- RAPPE, S. (2000). Reading Neoplatonism; Non-Discursive Texts of Plotinus, Proclus and Damascius, Cambridge: Cambridge University Press.
- RELIGION GRIFFITHS, J.G. (1960). The Flight of the Gods before Typhon: An Unrecognized Myth. In: Hermes. vol. 88, no. 3, p. 374-376.
- RIVES
- SAFFREY, H. D. (1971). Abammon, Pseudonyme de Jamblique. In: PALMER, R.B. and HAMMERTON KELLY, R. G. (Eds.). Philomathes: Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Marlan. Ciudad: Editorial.
- SCHLAM, C. (1970). Platonica in the Metamorphoses of Apuleius. In: TAPA. vol. 101, p. 477-487.
- SHAW, G. (1995). Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- SMITH, J. Z. (1978). Map is not Territory. Leiden: Brill.
- SMITH, W. (1972). The Narrative Voice in Apuleius' Metamorphosis. In: TAPA. vol. 103, p. 513-534.
- TAMSYN, Barton. (1994). Ancient Astrology, London and New York: Routledge.
- TATUM, J. (1972). Apuleius and Metamorphosis. In: American Journal of Philology. vol. 93, no. 2, p. 306-313.
- WAINWRIGHT, W.J. (1981). Mysticism: A study of it's Nature cognitive value and moral implications. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- WALSH, P.G. (1970). The Roman Novel. Cambridge: Cambridge University Press.



ph

**RESEÑAS**

*Entre ciencia y filosofía: algunos problemas actuales*  
por Germán Guerrero Pino (Comp.) Editorial Universidad del Valle,  
Cali, 2008.

La aparición de un libro es un acontecimiento de singular importancia para el espacio de la academia. Si hemos de creer a Popper y aceptamos sus sugerencias sobre la existencia de un mundo de pensamiento objetivo, un mundo tres cuyos inquilinos más importantes están representados precisamente por las proposiciones, verdaderas o falsas, por las teorías y por las hipótesis, el libro representa la materialización física del pensamiento en un medio de fácil acceso para otras mentes. Por su parte, los lectores del libro pueden participar en un ejercicio colectivo de crítica y discusión intersubjetiva, que cuando se adelanta con arreglo a los cánones de la racionalidad, permite progresar hacia la meta final de la ciencia, que en la teoría de Popper no es otra cosa que la verdad. Cuando se pone en marcha la maquinaria de la crítica con su mecanismo de conjeturas audaces seguidas por refutaciones despiadadas, resulta imposible prever lo que tal intercambio de posiciones producirá y es por esto que Popper supone que, una vez puestas en el mundo tres, las ideas adquieren un cierto grado de independencia con respecto a la voluntad de sus creadores y pueden desencadenar consecuencias imprevistas e insospechadas. Pero no es necesario aceptar la teoría del mundo tres de Popper, ni se requiere admitir sus controversiales tesis sobre el conocimiento objetivo, para reconocer que un libro da inicio a una serie de discusiones y estimula la generación de muchas ideas sobre cuya ruta futura o destino final resulta completamente arriesgado hacer cualquier predicción. Este libro, por ejemplo, puede ser bien recibido por la crítica y profusamente leído, comentado y discutido, o puede pasar inadvertido durante algún tiempo para la comunidad académica nacional hasta que alguien descubra en él un documento que vale la pena examinar y aprovechar y, por medio de su rol activo como lector, le permita cumplir el papel que le corresponde. Por otra parte, como ya lo advirtiera Galbraith, la sociedad contemporánea cultiva la tradición de honrar al "sabio y a la sabiduría" y aunque, dadas la cantidad y calidad de lo que sabemos actualmente, sea posible cuestionar ambas figuras, hay que reconocer la conveniencia de rendir tributo al mayúsculo esfuerzo que se requiere para producir una obra de semejante envergadura. El libro cuya reseña comparto ahora con los lectores de esta revista "Entre ciencia y filosofía: algunos problemas actuales" compilado por el profesor Germán Guerrero Pino, y pulcramente editado

por el programa editorial de la Universidad del Valle, sorprende gratamente al lector por al menos cinco razones. En primer lugar, porque el trabajo de compilación y organización del material revela sensibilidad hacia la importancia de un área que, aunque todavía se cultiva escasamente en el país, va ganando lentamente un espacio merecido en la comunidad académica nacional gracias al apoyo decidido de instituciones como el Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle, entre otras. En segundo lugar, porque ya desde el título elegido por el compilador es posible apreciar una correcta intelección de los problemas fundamentales de la metateoría en general, y de los de la filosofía de la ciencia en particular, y porque le permite al estudioso corroborar que dichos problemas se encuentran precisamente en los límites entre la ciencia y la filosofía, de suerte que la lectura de sus 489 páginas resulta igualmente útil tanto para científicos con interés en los problemas filosóficos de la ciencia, como para filósofos preocupados por las implicaciones teóricas de la ciencia o por comprender mejor lo que ocurre en la difusa línea que separa ambas disciplinas. En tercer lugar, porque representa la afortunada concreción del esfuerzo colectivo de los miembros del grupo de investigación *Episteme: filosofía y Ciencia* del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle, y exhibe los resultados concretos de una experiencia que se ha mantenido ya durante varios años. Se trata de un seminario adelantado como una genuina actividad de investigación en la que se presentaron los resultados de un trabajo sostenido en el tiempo, que se caracterizó por ser provocador y estimulante para todos aquellos que tuvimos ocasión de participar en él, así fuera en condición de invitados o de visitantes esporádicos. En cuarto lugar, porque tiene el mérito de reunir en un solo volumen 24 contribuciones sobre ocho áreas temáticas importantes de la filosofía de la ciencia contemporánea en las que se cubren los problemas de discusión más relevantes en la actualidad, y en consecuencia se convierte en una buena referencia para acompañar la enseñanza de la filosofía de la ciencia en los niveles de postgrado y pregrado, y porque como lo expresa su compilador "... la idea general que ha venido cohesionando al grupo es que hay una amplia zona de problemas filosóficos interesantes, algunos tradicionales y otros nuevos, en los que ciencia y filosofía pueden hacer causa común a la hora de adelantar soluciones." (*Entre ciencia y filosofía* p. 12). En quinto lugar, porque junto a las contribuciones de profesores nacionales y extranjeros con posiciones filosóficas ya formadas, y cuya trayectoria investigativa es reconocida en los niveles nacional e internacional, se incluyeron también las de la gran mayoría de los participantes en el seminario, ya se tratara de estudiantes de

pregrado o de postgrado, que están poniendo a prueba versiones preliminares de sus tesis de grado, o refinando artículos previamente trabajados, ya de las de filósofos que enseñan en otras áreas. Lo llamativo de estos textos es que su inclusión se llevó a cabo sin ningún sacrificio de la calidad, hasta el punto de que se puede afirmar que todos los trabajos que conforman la compilación tienen algo importante para decir y algo novedoso que aportar al estado del arte de la disciplina. No puedo dejar pasar esta oportunidad, sin ampliar, así sea ligeramente, lo anotado anteriormente en el punto cuatro. Como lo advertí arriba, en este libro se incluyeron ensayos sobre los temas más actuales de la filosofía de la ciencia. Aunque la prudencia del compilador lo lleva a afirmar que se trata sólo de “algunos problemas actuales”, en mi opinión se cubren los más relevantes de modo que la obra bien puede ser usada como un libro de texto para orientar las lecturas de estudiantes de filosofía de la ciencia en los niveles de pregrado y postgrado. La organización temática inicia con el pensamiento de Karl Popper, sobre cuya teoría de la ciencia se incluyeron tres ensayos que prácticamente bosquejan los avances más recientes de la investigación nacional al respecto y examinan los puntos más controversiales y, a la vez, centrales de su epistemología. Esta inmersión en la filosofía de la ciencia general prosigue con cuatro ensayos sobre el complejo problema de la relación entre teoría y observación, entre los que quisiera destacar el trabajo de Guerrero sobre el papel de los elementos pragmáticos y contextuales a la hora de evaluar los méritos de las teorías científicas, o como lo sugiere el autor, de la conveniencia de complementar la racionalidad lógica con una racionalidad pragmática y el de Fabián González en el que se discuten ordenadamente las posiciones anti-realistas clásicas como la de Carnap, las realistas del tipo de Maxwell para concluir con un examen del empirismo constructivo, la particular posición de Bas van Fraassen. El tercer momento del libro está dedicado a las relaciones entre filosofía e historia de la ciencia y allí podemos leer discusiones tan actuales como la de determinar los alcances del convencionalismo, o las limitaciones del nominalismo, o examinar los criterios de individuación para decidir si un objeto pertenece o no a una clase, y si la clase es natural, problemas todos ellos generados por la reciente y sonora degradación de Plutón de su calidad de planeta, hasta un análisis de la contribución de la noción de *instante* en la configuración de la estructura continua del tiempo, a la luz de las definiciones de la física aristotélica, o lo que significa la noción de *experiencia* en la obra clásica de Newton, si tenemos en cuenta sus frecuentes afirmaciones sobre el carácter inductivo de sus investigaciones y la tensión que genera su conocido repudio por inventar

hipótesis al lado del uso indiscutible de hipótesis matemáticas en sus *Principia*. La cuarta parte del libro contiene dos artículos. El primero de ellos está dedicado al problema de la explicación en epidemiología y las implicaciones que una u otra noción de *causalidad* tienen para una adecuada comprensión filosófica de la labor de los epidemiólogos, y el segundo a explorar las tesis de Pierce sobre la evolución de las ciencias y a facilitar nuestra comprensión sobre las relaciones que se pueden establecer entre la metodología y las ciencias, de suerte que sea posible distinguir entre las ciencias clásicas y las no clásicas. En la quinta parte, filosofía de las matemáticas, se ha incluido un único trabajo que pretende esclarecer el importe filosófico del teorema de Göedel, mediante un examen concienzudo de sus elementos y un análisis del problema de las oraciones auto-referenciales. La sexta parte del libro trata de un tema de actualidad y popularidad indiscutida: la filosofía de la mente. Ambas cualidades se reflejan en el número de trabajos dedicados a estas disquisiciones (seis) y al hecho de que tales trabajos hayan abordado temas clásicos como el de la noción de *libre albedrío* o la idea de conciencia, junto con algunos más recientes como el de la noción de *percepción searleana* o la relación entre la realidad y el orden semiótico cultural. La penúltima parte de esta obra está dedicada a la filosofía del lenguaje e incluye nuevas miradas al artículo clásico de Quine, reflexiones sobre semántica y epistemología o la discusión de posiciones alternativas sobre el problema de la verdad, como las de Rorty y Wittgenstein. Por último, la parte octava del libro contiene dos ensayos sobre filosofía de la biología, un área en la que los resultados más recientes de la ciencia generan infinidad de preguntas y nuevas ideas para consideración de filósofos, biólogos y filósofos de la ciencia. Como es apenas natural, una mirada tan descriptiva y panorámica como la que acabo de presentar no consigue hacer justicia al contenido de este libro por lo que sólo puedo excusarme recomendando su lectura y estudio y promoviendo su difusión, compromiso que asumo con decisión y entusiasmo. Este es el momento propicio para reconocer los aportes del profesor Germán Guerrero Pino, inspirador y motor de esta obra y de los profesores Jorge Antonio Mejía de la Universidad de Antioquia, Luz Marina Duque de la Universidad del Valle, Gonzalo Munévar de la Lawrence Technological University, y Juan Carlos Vélez de la Universidad de Valle, así como los de todos y cada uno de los estudiantes de filosofía, miembros del grupo *Episteme: filosofía y ciencia*, cuyas contribuciones se encuentran recogidas aquí y a quienes extiendo un cálido saludo de felicitación. Espero la indulgencia de todos los autores, por no comentar detalladamente sus trabajos ni mencionar individualmente sus nombres,

simplemente por razones de espacio. Con toda seguridad, cualquiera de ellos podría haber hecho una mejor reseña de este libro y podría haber respondido con más propiedad al honor que me han conferido mis colegas del Departamento de filosofía de la Universidad del Valle, al comisionarme para hacer tan grata tarea. Frente a tantas limitaciones, sin embargo, espero con estas breves palabras haber explicado de manera clara y apropiada lo que el libro representa para el desarrollo de la filosofía de la ciencia en Colombia.

CARLOS EMILIO GARCÍA DUQUE  
UNIVERSIDAD DE CALDAS



# ph

## COLABORADORES

COLLABORATORS

### SUSAN HAACK

Se educó en Oxford (BA, 1966, B. Phil, 1968) y Cambridge (Ph.D., 1972). Es Profesora Distinguida en Humanidades, *Senior Scholar Cooper* en las Artes y las Ciencias, profesora de Filosofía y de Derecho. Su trabajo abarca desde la filosofía de la lógica y el lenguaje, epistemología, metafísica, filosofía de la ciencia, pragmatismo, tanto filosófica y jurídica y el derecho de la prueba, sobre todo la evidencia científica, a la filosofía social, el feminismo y la filosofía de la literatura. Entre sus libros se incluyen *Philosophy of Logics*, *Deviant Logic*, *Fuzzy Logic: Beyond the Formalism*, *Manifiesto of a Passionate Moderate*, *Defending Science – Within Reason*, *Pragmatism, Old and New* y más recientemente *Putting Philosophy to Work* (2008), *Ciencia, Sociedad y Cultura* (2008), y la segunda edición ampliada de su internacionalmente aclamado *Evidence and Inquiry* (2009). También ha publicado un gran número y gran variedad de artículos en el campo filosófico, jurídico, literario, científico y revistas de interés general. Su obra ha sido traducida al francés, alemán, italiano, español, portugués, polaco, ruso, croata, danés, sueco, rumano, coreano y chino, y es invitada a dar conferencias en todo el mundo. Ella fue incluida en la edición de Peter J. King, *Cien filósofos: La Vida y Obra de los más grandes pensadores del mundo* y en la lista del *Sunday Independent*, basado en una encuesta de la BBC, de las diez mujeres filósofas más importante de todos los tiempos. Su trabajo se ha celebrado en un volumen de ensayos titulado *Susan Haack: Una Dama de distinciones*. E-mail: [discufilo@ucaldas.edu.co](mailto:discufilo@ucaldas.edu.co)

### CARLOS EMILIO GARCÍA DUQUE

Profesor de Filosofía en la Universidad de Caldas y de epistemología en la Universidad de Manizales. Autor de artículos y traducciones que han aparecido en distintas revistas nacionales e internacionales.

Ha publicado los libros *Evolución histórica del pensamiento científico* (Universidad de Manizales, 1997), *Introducción a la lectura de Popper* (Universidad de Caldas, 2001) y *Popper's theory of science* (Continuum, 2006). E- mail: carlos.garcia\_d@ucaldas.edu.co

#### **HOWARD SANKEY**

Realizó estudios de pregrado en Filosofía en la Universidad de Otago (Nueva Zelanda) antes de emprender un doctorado en Filosofía de la Ciencia en la Universidad de Melbourne (Australia). Ha sido profesor visitante en el Saint David's University College, Lampeter, en el Centro de Filosofía de la Ciencia, Universidad de Pittsburgh, en el Centro de Filosofía y Ética de la Ciencia, Universidad de Hannover, entre otros. Sus intereses van dirigidos hacia la coincidencia entre la filosofía general de la ciencia y las áreas adyacentes de la filosofía como la epistemología, la metafísica y la filosofía de la mente y el lenguaje. Ha trabajado en temas como la inconmensurabilidad, el relativismo, el cambio de teoría científica, la epistemología de la ciencia y el debate entre el realismo científico y anti-realismo. Ha editado varios volúmenes o co-editado, *La causalidad y las leyes de la Naturaleza, Después de Popper, Kuhn y Feyerabend* (con Robert de Nola), *Inconmensurabilidad y Asuntos Conexos* (con Paul Hoyningen-Huene) y *Replanteamiento Científico Cambio y teoría de la comparación* (con Lena Soler y Pablo Hoyningen-Huene), entre otros, en una serie de campos que incluyen la inconmensurabilidad de la ciencia, el significado del cambio y el cambio conceptual y de referencia en la ciencia. E-mail: h.sankey@hps.unimelb.edu.au

#### **JUAN CARLOS AGUIRRE GARCÍA**

Licenciado en Filosofía de la Universidad Santo Tomás y Magíster en Filosofía de la Universidad de Caldas. En la actualidad se desempeña como Docente de Planta de la Universidad del Cauca. Su línea de investigación va dirigida en Filosofía de la Ciencia. Entre sus últimas publicaciones se cuentan con títulos como "Husserl y la justificación indirecta" (2010), "Sufrimiento, verdad y justicia" (2010), "El cambio de la visión de mundo y el realismo científico" (2010) y "Levinas y las ciencias sociales: fundamentos epistémicos desde la alteridad", entre otros. E-mail: jcaquirre@unicauca.edu.co

#### **ANDRÉS PÁEZ**

Filósofo de la Universidad de los Andes. Magíster en Filosofía con su tesis titulada "Los orígenes de la teoría del espacio de Hume".

Doctor (Ph.D.) en Filosofía de The City University of New York. Ha sido profesor invitado en varias universidades como la Universidad Nacional de Colombia, The Brooklyn College, The Queens College y The College of Staten Island, de City University of New York. Entre sus publicaciones se cuentan con los libros *Introducción a la lógica moderna* (2007) y *Explanations in K. An Analysis of Explanation as a Belief Revision Operation* (2006), como artículos en diferentes revistas nacionales. E-mail: apaez@uniandes.edu.co

**ALEJANDRO PATIÑO ARANGO**

Profesor del departamento de filosofía de la universidad de caldas. Sus principales áreas de trabajo son la epistemología y la filosofía del lenguaje. Ha publicado los libros *Comunicación y actos de habla* (Universidad de Caldas, 2006) y *Fundamentos de lógica* (Universidad de la Sabana, 1994), y diversos artículos en compilaciones y revistas especializadas. E-mail: alejandro.patino@ucaldas.edu.co

**PEDRO D. KARCZMARCZYK**

Es Dr. en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata (Argentina) con una tesis sobre las diversas interpretaciones del argumento del lenguaje privado de Wittgenstein. Es docente en la UNLP en la cátedra de Filosofía contemporánea y es investigador del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones científicas y técnicas) con el tema: "Naturaleza y condiciones del discurso crítico". Ha realizado trabajos de investigación fuera de su país, en Inglaterra (Univ. de Cambridge), Finlandia (Univ. de Turku) y Brasil (Univ. Fed. de Minas Gerais). Ha publicado un libro: *Gadamer: aplicación y comprensión*, (La Plata, EDULP, 2007) y diversos artículos filosóficos aparecidos en revistas especializadas de Argentina y Latinoamérica. E-mail: peterkado@yahoo.com

**DIANA HOYOS VALDÉS**

Profesora del departamento de filosofía de la Universidad de Caldas. Sus principales áreas de trabajo son la epistemología y la filosofía moral. Ha publicado el libro *Ética naturalizada: evolución, naturaleza humana y moralidad*, (Centro editorial de la Universidad de Caldas, 2000), y varios artículos y traducciones en revistas especializadas. E-mail: diana.hoyos\_v@ucaldas.edu.co

**EMILIANO SACCHI**

Licenciado en Ciencias Políticas especializado en pensamiento político contemporáneo. En la actualidad trabaja en el Instituto de

Investigaciones "Gino Germani" de la Universidad de Buenos Aires - UBA. Entre sus últimas publicaciones se cuenta con artículos como "Biopolítica, población y público: Los estudios culturales y la biopolítica" (2010), "Rosario: la experiencia política de la ciudad-empresa" (2010) y "Apuntes de tecnología política" (2008). E-mail: emiliano\_sacchi@yahoo.com

**ESTEBAN ADOLFO QUESADA SALAZAR**

Filósofo de la Universidad Nacional De Colombia. Sus intereses se centran en fenomenología, estética y hermenéutica. En la actualidad labora con la Fundación Universidad Central como docente. Su última publicación se titula "Hölderlin y su empédocles: El poetizar, la muerte y la conciencia de los tiempos" (2007). E-mail: equesadas@ucentral.edu.co

**ISHA GAMLATH**

Directora del Departamento de Cultura Cristiana y Cultura Clásica Occidental, de la Universidad de Kelaniya. Entre sus publicaciones se cuenta con "Ritual, divination and divine inspiration", "Buddhism as an Environmental Religion", "Perversions and Promiscuities: Manifestations of Divine Madnes", entre otros. E-mail: isha@kln.ac.lk

## ORIENTACIONES PARA POTENCIALES AUTORES DE *DISCUSIONES FILOSÓFICAS*

La Revista *Discusiones Filosóficas* recibe colaboraciones originales en forma de artículos que reportan resultados de investigación, reseñas, traducciones y ponencias sobre sus temas de interés (filosofía y filosofía de la literatura). Estas colaboraciones se publican en español, inglés o portugués, a menos que los autores soliciten explícitamente la traducción al español. La revista también invita a los lectores a enviar textos cortos de réplica a los artículos publicados, así como reseñas de libros especializados publicados recientemente. Las colaboraciones deben ser enviadas a su Consejo Editorial.

Los trabajos deben ceñirse a las normas establecidas para el caso (ver formato de artículo en cada edición) y estar acompañados de un resumen (abstract) no mayor de 150 palabras, preferiblemente incluyendo también su versión inglesa, y no menos de cuatro palabras clave o descriptores. Las propuestas serán enviadas en copia de papel y en disquete (programas Word). No se considerarán propuestas cuya extensión exceda las 7000 palabras (incluyendo el resumen). Todos los artículos serán sometidos a evaluación anónima por parte de lectores expertos, en el mismo orden de llegada. La versión electrónica también se puede remitir como archivo adjunto al E-mail: [discufilo@ucaldas.edu.co](mailto:discufilo@ucaldas.edu.co) En cada artículo se debe identificar la institución a la que pertenece su autor o una mínima información profesional e investigativa que, a su criterio, pueda ser mencionada. Los potenciales autores deben certificar que no han enviado su propuesta de publicación a ninguna otra revista y que se abstendrán de someterla a consideración de otra revista mientras dura el proceso de evaluación en la nuestra.

Las referencias bibliográficas pueden aparecer como nota de pie de página o integradas en el texto, entre paréntesis, así: (apellido del autor, año: número de página). En este último caso, deben aparecer las referencias completas al final del trabajo.

Para el fascículo correspondiente al semestre enero-junio, la revista recibe propuestas de publicación hasta el 31 de marzo. Para el fascículo correspondiente al semestre julio-diciembre, las propuestas se reciben hasta el 30 de septiembre. Los artículos recibidos después de esas fechas serán considerados para la publicación del semestre siguiente. Todos los artículos son sometidos a una evaluación doblemente anónima. Los autores serán notificados de la decisión de los árbitros en los dos meses siguientes a la recepción de sus propuestas. Sólo se publicarán los artículos que superen satisfactoriamente el proceso de evaluación.

## GUIDELINES FOR POTENTIAL CONTRIBUTORS

The journal *Discusiones Filosóficas* accepts original contributions such as research papers, reviews, translations and articles on its topics of interest (philosophy on all fields and philosophy of literature). These contributions are published in Spanish, English or Portuguese, unless the author explicitly requests a Spanish Translation. The journal also invites the readers to send short texts in response to previously published articles, as well as reviews of specialized books published recently. The collaborations should be sent to the Editorial Board.

The texts should follow the established norms for each case (see article format in each edition), and be accompanied by an abstract no longer than 150 words, preferably including its Spanish translation, and at least four key words. A printed (Word program) and a CD copy of the proposals should be sent to the Editorial Board. Proposals exceeding 7000 words (including the abstract) will not be considered. All of the articles will be subjected to anonymous evaluation by expert readers, in the order of arrival. Electronic versions can also be mailed to the following e-mail address: [discufilo@ucaldas.edu.co](mailto:discufilo@ucaldas.edu.co). In each article the authors must include their institutional affiliation as well as some basic professional and investigative information. Prospective authors should certify that they have not sent their proposal for publication to any other journal and that they will refrain from submitting it for consideration of another journal for as long as our evaluation process takes.

The bibliographical references can appear as foot notes or integrated in the text, in parenthesis, in the following way: (author's last name, year: page number). In the last case, the complete references should appear at the end of the text.

For the issue corresponding to the semester January-June, the journal receives potential articles until March the 31st. For the issue corresponding to the semester July-December, the journal receives potential articles until September the 30th. The contributions received after these dates will be considered for publication in the following semester. All of the articles are subjected to a double blind evaluation. The authors will be notified of the referees' decision within the two months following the reception of the proposals. Only articles that satisfactorily pass the evaluation process will be published.

# PRAXIS FILOSÓFICA

## CONTENIDO

### ARTÍCULOS

Naturaleza de los razonamientos basados en modelos

**Alejandro Ramírez Figueroa**

¿Es posible considerar las anomalías como instancias refutadoras?

**Daian Tatiana Flórez Quintero**

Los dilemas del carácter público de los argumentos filosóficos y religiosos en el liberalismo de John Rawls

**Iván Garzón Vallejo**

Heidegger y la tesis de Kant sobre el ser.

A propósito de la conferencia de 1961

**Hardy Neumann Soto**

El sujeto como humana condición: ensayos del señor de Montaigne

**Antonio Rodríguez Jaramillo**

Gestión de conocimiento: algunas cuestiones suscitadas por sus supuestos acerca del conocimiento

**Mario Heler**

Persona y máscara

**Marta Cecilia Betancur**

De la formación humanista a la formación integral: reflexiones sobre el desplazamiento del sentido y fines de la educación superior

**Julio César Vargas**

Vínculos comunitarios entre Sophos y político en Aristóteles

**Ysis Vélez**

### TRADUCCIÓN

J. R. Searle, *El futuro de la filosofía*

**Traducción de Henry Pinto**

### RESEÑA

Remo Bodei, *La Sensation de déjà vu*

Un déjà-vu no visto. Crítica del libro Déjà vu de Remo Bodei

**Julio Alberto Bejarano Hernández**



**Departamento de Filosofía**  
**Nueva serie, No. 30, Enero-Junio 2010**  
ISSN 0120-4688

w w w . 4 - 7 2 . c o m . c o



LA RED POSTAL DE COLOMBIA

› Línea de Atención al Cliente Nacional ‹  
01 8000 111210

# Revista Discusiones Filosóficas

## FORMATO DE SUSCRIPCIÓN

Nombre / Name	
Cédula / Identification number	
Dirección / Address	
Ciudad / City	
Departamento / State	Código Postal / Zip Code
País / Country	
Teléfono / Phone Number	
Profesión / Profession	
Institución / Employer	
Correo Electrónico / E-mail	
Dirección de envío / Mailing Address	

### Suscriptores Nacionales por un año. (2) Ejemplares

Se debe consignar en Bancafé, cuenta de ahorros No. 255050114 código 00HD005  
Promoción e indexación de publicaciones científicas.

### Mayores informes:

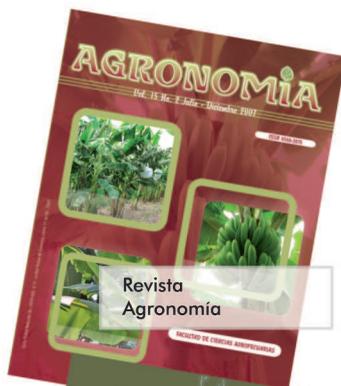
Vicerrectoría de Investigaciones y Postgrados  
Universidad de Caldas. Calle 65 N° 26 - 10  
A.A. 275 Manizales - Colombia  
Tel: 8781500 ext. 11222  
Fax: 8781500 ext. 11622  
E-mail: [revistascientificas@ucaldas.edu.co](mailto:revistascientificas@ucaldas.edu.co)

Último ejemplar recibido / Last issue mailed:

Año/Year      Volumen/Volume      Número/Number      Fecha / Date



**Ventas, suscripciones y canjes**  
Vicerrectoría de Investigaciones y  
Postgrados  
Universidad de Caldas  
Sede Central  
Calle 65 No. 26 - 10  
A.A. 275  
Teléfonos: (+6) 8781500  
ext. 11222  
e-mail:  
revistascientificas@ucaldas.edu.co  
Manizales - Colombia



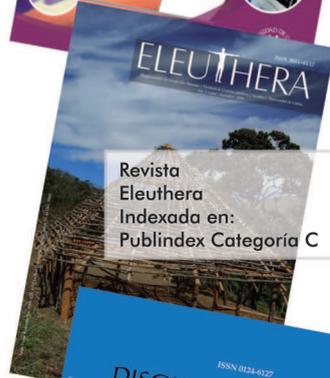
Revista  
Agronomía



Revista  
Biosalud  
Indexada en:  
Publindex Categoría B  
Lilacs



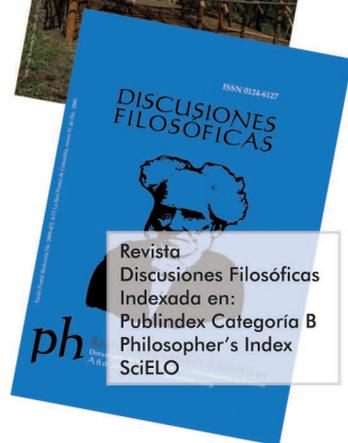
Revista  
Cultura y Droga



Revista  
Eleuthera  
Indexada en:  
Publindex Categoría C



Revista  
Luna Azul (On Line)  
<http://lunazul.ucaldas.edu.co>  
Indexada en:  
Publindex Categoría B  
Index Copernicus, DOAJ



Revista  
Discusiones Filosóficas  
Indexada en:  
Publindex Categoría B  
Philosopher's Index  
SciELO

# Revistas





Revista Boletín Científico Museo de Historia Natural Indexada en: Publindex Categoría A2 SciELO



Revista Colombiana de las Artes Escénicas



Revista Veterinaria y Zootecnia



Revista Hacia la Promoción de la Salud Indexada en: Publindex Categoría B Lilacs SciELO



Revista Jurídicas Indexada en: Publindex Categoría C DialNet



Revista Latinoamericana de Estudios Educativos



Revista Vector



Revista de Antropología y Sociología (Virajes) Indexada en: Publindex Categoría C



Revista Universidad de Caldas



Revista Kepes Indexada en: Publindex Categoría C



Revista Latinoamericana de Estudios de Familia

# Científicas



ph

**Esta Revista se terminó de imprimir  
en julio de 2010 en los talleres del  
Centro Editorial Universidad de Caldas  
Manizales - Colombia**