

REVISTA DISCUSIONES FILOSÓFICAS

ISSN 0124-6127

- Fundada en enero de 2000 -

Periodicidad semestral

Tiraje 300 ejemplares

Año 10, No 15, 132 p.

julio - diciembre, 2009

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

Vicerrector de Proyección

Mario Hernán López Becerra

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

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.

Universidad de 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. 12222

E-mails: vinves@ucaldas.edu.co

revistascientificas@ucaldas.edu.co

discufilo@ucaldas.edu.co

Manizales - Colombia

EDICIÓN

Universidad de Caldas

Vicerrectoría de Investigaciones y Postgrados



Imagen Portada:
Arthur Schopenhauer

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
REVISIÓN DE LOS CONCEPTOS CONTEXTO Y CIRCUNSTANCIA EN LA TEORÍA DE REFERENCIA DIRECTA PARA INDEXICALES DE D. KAPLAN <i>A REVIEW OF THE NOTIONS OF "CONTEXT" AND "CIRCUMSTANCE" IN KAPLAN'S THEORY OF DIRECT REFERENCE FOR INDEXICALS</i> <i>Lina Marcela Trigos Carrillo</i>	13
ESTRUCTURALISMO FRANCÉS Y ESTRUCTURALISMO METATEÓRICO <i>FRENCH STRUCTURALISM AND METATHEORIC STRUCTURALISM</i> <i>Juan Manuel Jaramillo Uribe</i>	23
LEIBNIZ, MACH Y EINSTEIN: TRES OBJECIONES AL ESPACIO ABSOLUTO DE NEWTON <i>LEIBNIZ, MACH AND EINSTEIN: THREE OBJECTIONS TO NEWTON'S ABSOLUTE SPACE</i> <i>Leonardo Cárdenas Castañeda</i> <i>Carlos Dayro Botero Flórez</i>	51
INTELIGENCIA ANIMAL EN ARISTÓTELES <i>THE ANIMAL INTELLIGENCE ACCORDING ARISTOTLE</i> <i>Catalina López Gómez</i>	69
DESDE LAS INTERACCIONES PARTICIPATIVAS HACIA LAS COMUNIDADES MORALES <i>FROM PARTICIPATIVE INTERACTIONS TO MORAL COMMUNITIES</i> <i>Angela Niño Castro</i>	83

LOS ÉXTASIS METAFÍSICOS EN LOS PENSAMIENTOS DE SCHOPENHAUER Y DE QUINCEY	97
<i>THE METAPHYSICAL ECSTASIES IN SCHOPENHAUER'S AND DE QUINCEY'S THOUGHTS</i>	
<i>Sandra Baquedano Jer</i>	
NIETZSCHE Y SU ZARATUSTRA UNA EXPERIENCIA MUSICAL	113
<i>NIETZSCHE AND HIS ZARATUSTRA: A MUSICAL EXPERIENCE</i>	
<i>Mario Andrés Alvarado Lozano</i>	
COLABORADORES	122
<i>COLLABORATORS</i>	



PRESENTACIÓN EDITORIAL

EDITORIAL

Con enorme satisfacción entregamos a la comunidad académica nacional e internacional el fascículo correspondiente al segundo semestre del año 2009 de nuestra revista *Discusiones Filosóficas*. El número quince se abre con un artículo de la profesora Lina Marcela Trigos, titulado “Revisión de los conceptos *contexto* y *circunstancia* en la teoría de la referencia directa para indexicales de D. Kaplan”. En este trabajo, la investigadora de la Universidad del Rosario revisa las dos perspectivas desde las cuales es dable analizar el problema de los indexicales. Como bien se sabe, dicho problema se puede abordar desde la óptica de una teoría de la referencia indirecta o desde una teoría de la referencia directa. Cada una de estas posturas entraña premisas muy diferentes sobre la relación de los términos indexicales y el significado al cual refieren. En el primer caso, los términos indexicales hacen referencia a objetos del mundo a través de la mediación del *sinn*. En el segundo caso, en el que se enmarca la teoría sobre demostrativos de D. Kaplan, se consideran los términos indexicales como directamente referenciales, es decir que desde esta teoría no parece ser necesaria una mediación o *sinn* entre el término y el objeto al cual refieren. Al dejar de lado la noción de *sinn*, otros conceptos como el de *contexto* y el de *circunstancia* entran a ser determinantes en el sustento de la teoría. Trigos se propone, entre otros objetivos, el de analizar la importancia de estos dos conceptos para la teoría de referencia directa de Kaplan, evaluar el tratamiento que hace Kaplan de estos conceptos en el desarrollo de su propuesta y exponer algunas implicaciones de tal tratamiento.

A continuación hemos incluido el artículo “Estructuralismo francés y estructuralismo metateórico” del profesor Juan Manuel Jaramillo. Este distinguido miembro de la Sociedad Colombiana de Filosofía procura establecer un puente entre el estructuralismo francés desarrollado en Francia en las décadas de 1960 y 1970 en las ciencias humanas y sociales, y el estructuralismo metateórico inaugurado por Joseph D. Sneed en

1971 como una extensión del programa de Bourbaki. Para este propósito, Jaramillo toma como 'puente' el trabajo algebraico del matemático bourbakiano André Weil en el que expresa formalmente ciertos aspectos de la teoría de Claude Lévi-Strauss (estructuralista francés) sobre las estructuras elementales del parentesco. Jaramillo ilustra como Weil no sólo pretende mostrar que los modelos algebraicos de permutación son un caso de estructura elemental en el sentido de Lévi-Strauss, sino que, gracias a dicha formalización, se provee al estructuralismo francés de una noción matemática, no lingüística, de la noción de 'estructura' en la que se precisan algunas de sus propiedades intuitivamente señaladas por Lévi-Strauss. Por último, Jaramillo discute si los sistemas de parentesco elementales resultan adecuadamente representados por los modelos de permutación que introduce Weil, *i.e.*, si son modelos en el sentido estructuralista del término.

Acto seguido se ha publicado el artículo "Leibniz, Mach y Einstein: tres objeciones al espacio absoluto de Newton" de los jóvenes filósofos Leonardo Cárdenas Castañeda y Carlos Dayro Botero Flórez. Cárdenas y Botero plantean una discusión sobre el carácter absolutista del espacio de Newton. En particular, los autores pretenden debatir el supuesto carácter ontológico o sustancialista que tiene este punto de vista con relación al espacio. Para lograr este propósito Cárdenas y Botero apelan, en primera instancia, al conocido argumento de Leibniz según el cual una de las implicaciones del absolutismo del espacio consiste en que no habría manera de mostrar la diferencia entre partes disyuntas del espacio por la simple razón de que éste sería uniforme. En segundo término los autores exponen las réplicas de Mach, que se pueden resumir en la tesis de que es posible hablar de espacio y de inercia recurriendo, no al absolutismo del espacio, sino a su carácter relacional; es decir, que al hablar de inercia y de espacio es pertinente tener en cuenta las relaciones que se dan entre los distintos cuerpos. Cárdenas y Botero concluyen su trabajo, desde la perspectiva de Mach, mostrando que para Einstein el carácter relacional del espacio tiene consecuencias significativas tanto en la teoría de la relatividad especial como en la teoría de la relatividad general.

La profesora Catalina López Gómez nos ha enviado una contribución titulada "Inteligencia animal en Aristóteles". La investigadora de la Universidad de Cartagena intenta rastrear la noción de "inteligencia animal" en diversas fuentes de los escritos del estagirita. Según López, en la *Ética Nicomáquea* Aristóteles presenta la *phrónesis* como una virtud

intelectual exclusiva del ser humano. Sin embargo, ella señala cómo en varios pasajes de sus escritos biológicos Aristóteles califica como inteligentes a ciertos animales. Para resolver esta dificultad, López analiza el significado del concepto de *phrónesis* trasladado al ámbito animal. Para ello rastrea, en un primer momento, el término en cuestión en los libros II, III y VI de la *Ética Nicomáquea*. En un segundo momento, introduce y discute a partir del libro VIII de *Investigación sobre los animales* una lectura sobre este problema, para, finalmente, proponer una nueva interpretación en la que es plausible hablar de *phrónesis animal* no en los términos expuestos en el conjunto de la *Ética*, sino como una excelencia relacionada con los actos vitales de los animales.

Ya que las páginas de nuestra revista están abiertas a todos los temas, siempre y cuando sean tratados con el debido rigor filosófico, el presente fascículo incluye también una reflexión sobre filosofía moral. Se trata del trabajo de Ángela Niño Castro titulado “Desde las interacciones participativas hacia las comunidades morales” en el que la investigadora de la Universidad Santo Tomás examina la postura de Peter F. Strawson quien propone, desde el marco del naturalismo moral, que la moralidad es parte de nuestra natural participación en relaciones humanas en las cuales los otros no pueden resultarnos indiferentes. La profesora Niño muestra que esta innegable ganancia teórica de Strawson, puede quedar debilitada por la insuficiente importancia que el anglosajón concede a las comunidades morales. Para ilustrar esta consecuencia, Niño retoma los agudos planteamientos de Rorty que ponen de presente cómo los sentimientos morales, tal como los concebía Strawson, no transcurren fuera o al margen de diversas comunidades morales. Tal situación conduce a Niño a afirmar, inspirada en Rorty, que responsabilizarse por el otro depende de la posibilidad de constituir comunidades morales más incluyentes. A ello agrega la investigadora de la Universidad Santo Tomás el planteamiento de Baier, de una educación sentimental que comienza en el nacimiento con el recibimiento amoroso de la familia, que a través de su afecto va entregando progresivamente esa confianza inicial que permite al individuo apropiarse de una versión no fanática pero universal de la noción de “hermandad cristiana”.

En una línea distinta, pero igualmente interesante, se inscribe el artículo “Los éxtasis metafísicos en los pensamientos de Schopenhauer y De Quincey” de la filósofa chilena Sandra Baquedano Jer. En su trabajo, Baquedano sostiene que el *modus operandi* del dolor en los pensamientos de Schopenhauer y De Quincey constituye el eslabón

filosófico entre la conciencia mejor y el φάρμακον νηπιενθής. Estos éxtasis metafísicos se esclarecen en aquello que ambos pensadores del Siglo XIX denominaron “órgano de los sueños”. En su ensayo, Baquedano sondea la canalización espiritual del dolor en ambos pensadores y propone algunas conclusiones de enorme interés para los estudiosos de las obras de Schopenhauer y De Quincey. Finalmente, hemos acogido el artículo “Nietzsche y su Zaratustra: una experiencia musical”, del profesor Mario Andrés Alvarado Lozano. En este trabajo, Alvarado considera que Dionisos necesita de Apolo para aparecer en la vida humana, de modo que pueda ser comprendido. Alvarado considera que la Canción Ebria de *Así Hablaba Zaratustra* en su estado actual es soportable por su apariencia, pero que una vez se transforme en trágica Canción Sobria, se tornará en una verdad insoportable. Ésta canción se revela como una mentira feliz y como un engaño verídico, porque es aparente. Alvarado nos ofrece dos conclusiones de su investigación: la música pasa eternamente por encima de las ideas, y la idea de Heráclito “El Oscuro de Éfeso” es verdadera, de un niño que juega es el reino. Antes de cantar, hay que transformar, la música comienza a escucharse, cae la primera máscara y con ella la tragedia a escenificarse. El paso de lo soportable a lo insoportable, sólo se puede denominar “Quinto Evangelio”.

No podemos dejar pasar la oportunidad sin compartir con los miembros de la comunidad académica nacional la celebración de un evento académico en honor a Quine que tendrá lugar en la Universidad de Caldas en la segunda semana del mes de mayo. Este evento, promovido gracias a la iniciativa del profesor Leonardo Cárdenas, miembro del grupo de investigación Tántalo, del Departamento de Filosofía de la Universidad de Caldas, tiene como objeto rendir un homenaje al pensamiento de Quine a los diez años de su muerte. Invitamos a todos los interesados en la obra de Quine a compartir con nosotros esta experiencia académica y su correspondiente espacio para compartir ideas y discutir puntos de vista en un ambiente fraternal. Finalmente, reiteramos la invitación a los filósofos colombianos y a aquellos que adelantan su trabajo en otros países a que continúen enviando sus contribuciones a la Revista *Discusiones Filosóficas*.

El editor

ph

DISCUSIONES FILOSÓFICAS

REVISIÓN DE LOS CONCEPTOS CONTEXTO Y CIRCUNSTANCIA EN LA TEORÍA DE REFERENCIA DIRECTA PARA INDEXICALES DE D. KAPLAN

A REVIEW OF THE NOTIONS OF "CONTEXT" AND "CIRCUMSTANCE"
IN KAPLAN'S THEORY OF DIRECT REFERENCE FOR INDEXICALS

LINA MARCELA TRIGOS CARRILLO
Universidad del Rosario, Colombia. lina.trigos@rosario.edu.co

RECIBIDO EL 26 DE OCTUBRE DE 2009 Y APROBADO EL 30 DE NOVIEMBRE 2009

RESUMEN ABSTRACT

El problema de los indexicales dentro de una teoría semántica se puede analizar desde dos perspectivas distintas: *Una teoría de referencia indirecta* o *una teoría de referencia directa*. Cada una de estas posturas conlleva asunciones muy diferentes sobre la relación de los términos, en este caso "indexicales", y el significado al cual refieren. En el primer caso, los términos indexicales hacen referencia a objetos del mundo mediante la mediación del *sinn*. En el segundo caso, en el que se enmarca la teoría sobre demostrativos de D. Kaplan, se consideran los términos indexicales como directamente referenciales, es decir que no es necesaria una mediación o *sinn* entre el término y el objeto al cual refieren. Al dejar de lado la noción de *sinn*, otros conceptos entran a ser determinantes en el sustento de la teoría, como el de *contexto* y el de *circunstancia*. El objetivo de este escrito es analizar la importancia de estos dos conceptos para la teoría de referencia directa de D. Kaplan, el tratamiento que hace de estos conceptos en el desarrollo de su propuesta y algunas implicaciones de tal tratamiento.

The problem of indexicals in semantic theory can be analyzed from two different points of view: *A theory of indirect reference* or *a theory of direct reference*. Each of these perspectives entails very different assumptions about "indexicals" and the meaning they refer to. In the first case, indexicals refer to objects of the world through the mediation of *sinn*. In the second case, to which Kaplan's theory of demonstratives belongs, indexicals are considered as directly referential. In other words, a mediation or *sinn* between the expression and the object it refers to is not necessary. When leaving aside the notion of *sinn*, other concepts come into play, such as the concepts of *context* and *circumstance*. The aim of this paper is to analyze the importance of these two concepts in the theory of direct reference by D. Kaplan, their role in the theory and their implications.

PALABRAS CLAVE KEY WORDS

Circunstancia, contexto, indexicales, semántica, referencia.

Context, circumstance, indexicals, semantics, reference.

1. CONTEXTO Y CIRCUNSTANCIA EN LA TEORÍA DE REFERENCIA DIRECTA

Kaplan formula, en su ensayo *Demonstratives*, una teoría semántica para los términos indexicales de una lengua. Para Kaplan, los términos “indexicales” se definen como “palabras cuyo referente depende del contexto de uso y su significado provee una regla que determina el referente en términos de ciertos aspectos del contexto”¹. Nótese que en esta definición de los términos indexicales ya aparece la noción de *contexto* como esencial para la determinación del referente de dichos términos. Según Kaplan, los indexicales pueden ser de dos tipos: los indexicales puros y los demostrativos. Los indexicales puros se caracterizan porque no requieren de una demostración asociada para determinar el referente. Los términos más comunes son “aquí”, “mañana”, “yo”. Por otro lado, los indexicales demostrativos son aquellos que requieren de una demostración asociada con el fin de determinar sus referentes. Algunos ejemplos de demostrativos son “este”, “ese” “aquel”. En el caso de los indexicales puros, la regla lingüística que gobierna el uso de cada indexical determina el referente de manera total para cada contexto. En cambio, en el caso de los indexicales demostrativos, además de la regla se requiere de una demostración asociada² que junto con la regla ayude a la determinación del referente.

De acuerdo con Kaplan, de estas nociones preliminares se desprenden dos principios obvios cruciales en su argumentación:

- (1) El referente de un indexical puro depende del contexto, y el referente de un demostrativo depende de la demostración asociada.
- (2) Los indexicales, tanto los puros como los demostrativos, son directamente referenciales.

En primer lugar, el principio (1) marca para los indexicales puros una dependencia muy marcada del contexto, cuya definición analizaremos más adelante. En segundo lugar, no es claro que de su argumentación se siga necesariamente que los indexicales sean directamente referenciales. Sin embargo, es importante revisar más detenidamente tal noción.

¹ Kaplan, D. “On the logic on Demonstratives”. En: *Journal of Philosophical Logic* 8 (81-98). New York: Springer, 1978. p. 490.

² Una demostración asociada puede ser un señalamiento con alguna parte del cuerpo o mediante alguna acción.

Cuando Kaplan usa “directamente referencial” no toma necesariamente al indexical como un “designador rígido” en el sentido de Kripke, sino que una expresión es directamente referencial cuando su referente, una vez determinado, ha sido fijado para todas las ‘circunstancias’ posibles dadas por las reglas semánticas. La característica principal de los términos directamente referenciales es que el *designatum* (referente) determina el componente proposicional; no es que el componente proposicional junto con una circunstancia determine el referente. Entonces, según Kaplan, el referente ha sido fijado antes que se dé la circunstancia. En este sentido, los rasgos característicos del contexto empiezan a jugar un rol determinante al asignar los valores que determinan al referente antes de ser evaluado bajo una circunstancia. Y al asignar los valores, el contexto determina el contenido y de allí se fija el referente.

Entonces, lo que es dicho al usar un indexical en distintos contextos de uso es diferente, esto puede ser porque varían los valores de verdad o porque en una posible circunstancia lo que yo diga como verdadero sería falso si otra persona lo dijera. Para Kaplan, el contenido es lo que es dicho en un contexto de uso, sin embargo, estos contenidos son evaluados en circunstancias de evaluación; en el caso de los términos directamente referenciales son contenidos fijos. En el caso de la proposición, el resultado de la evaluación será un valor de verdad. Dice Kaplan:

En general, el resultado de evaluar el contenido de una expresión bien-formada α en una circunstancia, será una extensión apropiada para α (i.e., para una oración, un valor de verdad; para un término, un individuo; para un predicado de n -lugares, un conjunto de n -múltiplos de individuos, etc.)³.

No obstante, cabe señalar que el resultado de tal procedimiento parece la determinación de referentes que hace Frege a través de su distinción entre sentido y referencia; la diferencia para Kaplan radica en que el *sinn* no media en tal asignación. Sin embargo, parece ser que no se trata de una inexistencia de mediación, sino de otro tipo de mediación donde los rasgos del contexto juegan un papel principal. La pregunta es entonces si la dependencia de la fijación de referentes a aspectos exteriores como el tiempo, el lugar, el agente, entre otros, no restringe la capacidad informativa de los diferentes modos de presentación. Este es un punto que me gustaría explorar más adelante.

³ *Ibid.*, p. 501.

Con relación a las circunstancias, de manera más precisa las posibles circunstancias de evaluación, Kaplan dice, que incluyen tanto situaciones actuales como contrafácticas con respecto a las cuales es apropiado preguntar por las extensiones de una expresión bien-formada, además no tienen incidencia en el contenido de la expresión⁴. Cada circunstancia puede incluir un estado posible o una historia del mundo, un tiempo y otros rasgos. Sin embargo, una de las consecuencias de tal concepción, que él ya reconoce en *Demonstratives*, es que el mundo pareciera permanecer en un estado permanente con un cambio constante de individuos, lo que acarrea consecuencias metafísicas que valdría la pena analizar, ya que si bien se trata de una teoría semántica, las formas en que el significado es concebido subyacen concepciones del mundo y de la relación de los individuos con éste.

El otro tipo de significado que reconoce Kaplan es el que determina el contenido en diferentes contextos. Se trata del carácter, que es una regla dada por las convenciones lingüísticas que determina el contenido de una expresión en cada contexto. Dice Kaplan: "Así como fue conveniente representar los contenidos a través de funciones de circunstancias posibles a extensiones, también es conveniente representar los caracteres a través de funciones de posibles contextos a contenidos"⁵. El esquema de tal formulación es el siguiente:

Carácter : Contextos → Contenidos
Contenido : Circunstancias → Extensiones

Según Kaplan, los indexicales tienen un carácter sensible al contexto, así que el contenido varía con el contexto. Los términos no indexicales tienen un carácter fijo: el contenido es el mismo en todos los contextos, como ya se dijo, pero es sensible a las circunstancias porque varían las extensiones de circunstancia a circunstancia. No obstante, es importante recordar que para Kaplan el contenido de los indexicales es su mismo referente. Así que, por lo menos para mí, resulta confuso que varíen las extensiones entre una y otra circunstancia, pero no varíen los referentes; porque esto podría implicar tener los mismos referentes en distintos mundos posibles, lo cual me parece extraño.

Por lo general, todos los rasgos de una circunstancia serán requeridos como aspectos de un contexto, y los aspectos de un contexto serán

⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 502.

⁵ *Ibid.*, p. 505.

rasgos de una circunstancia. “El significado (carácter) de un indexical es una función de contextos a extensiones (se sustituye por contenidos fijos). El significado (contenido, se sustituye por caracteres fijos) de un no indexical es una función de circunstancias a extensiones”⁶. Según esto, concluye Kaplan, no es necesario hacer una distinción muy detallada entre contextos y circunstancias, es suficiente añadir algunos “rasgos contextuales” a las circunstancias de evaluación. Sin embargo, Kaplan reconoce la dificultad de asimilar el rol de un contexto a una circunstancia⁷. Entonces se requieren dos índices, uno que dé cuenta de los contextos y otro de las circunstancias, pero, según Kaplan, esto se puede lograr dentro de una lógica bidimensional. Sin embargo, habría que revisar las implicaciones que traería adoptar tal lógica. También creo conveniente revisar el problema de los roles conceptuales que juega cada uno de los términos, contexto y circunstancia, porque como se verá más adelante estos conceptos no son consistentes con toda la teoría y pareciera que la solución antes ofrecida provee una salida muy simple para un problema mucho más complejo.

Al final de su artículo, Kaplan llega a las siguientes conclusiones: en el caso de los indexicales puros, las convenciones lingüísticas que constituyen el significado consisten de reglas que especifican el referente de una ocurrencia de una palabra en términos de algunos rasgos del contexto de la ocurrencia⁸. El problema podría estar en que no se toman en cuenta las reglas lingüísticas determinadas por una gramática, sino que se recurre a una descripción. Si finalmente se quisiera evadir la crítica fregeana debería pensarse más bien en contextos lingüísticos determinados por las reglas gramaticales de la lengua. Ahora bien, Kaplan plantea que las reglas lingüísticas determinan el significado en términos del carácter, sin embargo esto pareciera determinar una función lingüística a la que está asociado un tipo de referente particular, pero no uno específico. Finalmente, Kaplan dice que el carácter es en algún sentido una forma de presentar el contenido, de manera análoga a la relación de sentido a denotación, sin embargo, en vez de dar una información adicional sobre la forma en que es presentado el referente, si sólo se reduce a tipos, lo que hace es empobrecer el valor cognitivo de tal modo de presentación, lo que parece bastante raro⁹.

⁶ *Ibíd.*, p. 507.

⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 509.

⁸ Cfr. *Ibíd.*, p. 524.

⁹ *Ibidem.*

2. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL TRATAMIENTO DE LOS CONCEPTOS *CONTEXTO* Y *CIRCUNSTANCIA* EN LA TEORÍA DE REFERENCIA DIRECTA

En *Demonstratives*, Kaplan parece haber establecido dos tipos de contenido semántico que relaciona análogamente en ocasiones con los conceptos *sinn* y *Bedeutung* fregeanos. Por un lado, el *carácter* determina el contenido de una palabra en diferentes contextos de uso y aparece como una regla. Por otro lado, el *contenido* es lo que es dicho y se evalúa en distintas circunstancias de evaluación y lo toma como una función que mapea circunstancias de evaluación a extensiones apropiadas. Según Kaplan:

Los significados nos dicen cómo el contenido de una palabra o frase es determinado por el contexto de uso. Entonces el significado de una palabra o frase es lo que he llamado el *carácter* [...] Para que dos palabras o frases sean sinónimas, deben tener el mismo contenido en cada contexto. En general para los indexicales, no es posible encontrar sinónimos. Esto es porque los indexicales son directamente referenciales, y las frases compuestas que pueden ser usadas para dar su referencia ('la persona que está hablando', 'el individuo que está siendo demostrado', etc.) no lo son¹⁰.

En esta distinción entre carácter y contenido ya se hace evidente la importancia de los contextos y las circunstancias tanto en la asignación de contenidos como en la identificación de referentes. Esta distinción entre contexto y circunstancia la aclara de algún modo así:

[...] Entonces debemos distinguir posibles ocasiones de *uso* -a las cuales llamo *contextos*- de posibles circunstancias de *evaluación* de lo que fue dicho en una dada ocasión de uso. A las posibles circunstancias de evaluación las llamo circunstancias o, algunas veces, *situaciones contrafácticas*. Un término directamente referencial *podría* designar diferentes objetos cuando es usado en diferentes contextos. Pero cuando se evalúa lo que es dicho en un contexto dado, sólo un objeto será relevante para la evaluación en todas las circunstancias¹¹.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 521.

¹¹ *Ibíd.*, p. 494.

Entonces, el contexto está referido al contexto de uso, que no es necesariamente el acto de habla, y la circunstancia parece ligada a los mundos posibles más un tiempo determinado.

Sin embargo, en los *Afterthoughts*, Kaplan centra su atención en la intención del hablante, la cual determinaría el referente de un verdadero demostrativo. Los dos problemas que plantea en este punto son los siguientes: el primero es el caso de la ausencia de intención, que lo lleva a redefinir su noción de validez (el contexto en este caso es *inapropiado* para la ocurrencia de "tú")¹² como verdadero-en-todos-los-contextos-posibles-*apropiados*. El segundo caso es el de un agente que alucina. La respuesta de Kaplan es que en este caso el contexto es apropiado pero para esta ocurrencia el referente es "nulo". Si bien este giro presenta algunos inconvenientes, como dejar la teoría en el terreno de una teoría de la intencionalidad, nos centraremos en algunas precisiones a la noción de contexto que se derivan de aquí.

Un refinamiento que hace a la noción de contexto para los demostrativos verdaderos es que el mismo demostrativo puede ser repetido con una intención dirigida distinta en cada repetición. Aquí precisa que el contexto provee los parámetros necesarios para determinar el referente de los indexicales¹³. Esta dependencia del contexto deja abierto un rango muy amplio de posibilidades con relación a la identificación del referente y desconoce algunos aspectos propios del hablante, como su capacidad de memoria, su conocimiento previo del mundo, etc.

La tarea, como argumento que se debería concebir, no es 'evaluar' la variable en un mundo, sino generar un elemento de contenido, y es el contenido el que es entonces evaluado en un mundo. El contenido es generado en un contexto, y cada contexto es asociado con un mundo posible particular. El agente, tiempo y lugar son todos tomados de ese mundo. De manera similar, una tarea asociada con un contexto particular podría ser tomada para asignar sólo valores que existen en el mundo del contexto. Una vez que tal valor es asignado, o sea una vez que el contenido ha sido determinado, el contenido puede, por supuesto, ser evaluado en mundos en los que el valor no existe¹⁴.

¹² Cfr. Kaplan, D. "Afterthoughts". En: *Themes from Kaplan*. Almog J., Perry, J., Wettstein, H. (Eds). Oxford: Oxford U. P., 1989. p. 585.

¹³ Cfr. *Ibid.*, p. 591.

¹⁴ *Ibidem*.

Esto nos permite plantear un cuadro más complejo de la noción de contexto planteada por Kaplan. En primer lugar, el contexto se encarga de la asignación de valores que permiten determinar el contenido; en segundo lugar, el contexto de uso se restringe al mundo actual, no obstante no se trata de determinar los rasgos del momento de la enunciación sino que se determina por las reglas lingüísticas; por último, la caracterización del contexto debe precisar aspectos como tiempo, agente, lugar y, por supuesto, mundo. La pregunta que surge ante este cuadro es bajo qué parámetros se determina el contexto. La respuesta obvia de Kaplan sería que está determinado por las reglas lingüísticas, sin embargo, si revisamos las reglas de una lengua nos daremos cuenta de que no están planteadas bajo la caracterización que requiere el contexto según Kaplan, de hecho, muchas veces se puede limitar a los contextos gramaticales. Este es un problema delicado si tenemos en cuenta que el contexto tiene la función de asignar, nada más ni nada menos, los valores que determinan el contenido. ¿Es posible reconciliar esta visión objetiva de contexto con algunas consideraciones cognitivas relevantes en la determinación del mismo?

3. ALGUNAS PREGUNTAS DIRIGIDAS A LA TEORÍA DE REFERENCIA DIRECTA DE LOS INDEXICALES

- a. En este artículo, Kaplan presenta dos argumentos en contra de la teoría fregeana de los demostrativos¹⁵: la distinción entre Pat and Mike (según el cual el valor de verdad varía dependiendo de que se tenga en cuenta la características esenciales para encontrar un individuo particular), y la consideración de situaciones contrafácticas en donde no ocurre ninguna demostración, lo que demostraría que los demostrativos son dispositivos de referencia directa. Sin embargo, vale la pena preguntarse qué diferencia el significado descriptivo utilizado para determinar el carácter de un indexical, con el significado descriptivo utilizado para determinar el sentido del indexical sin apelar a la lógica de mundos posibles, porque el argumento de Kaplan es que apela a contextos en vez de apelar a circunstancias, como afirma que lo hace Frege. No obstante, Frege no contempla la lógica de mundos posibles en la cual se enmarca el concepto de circunstancia que plantea Kaplan.

¹⁵ Cfr. Op. Cit., p. 514.

- b. “Dado que el contenido de una ocurrencia de una oración que contenga indexicales depende del contexto, la noción de *verdad* debe ser relativizada a un contexto. ‘Si c es un contexto, entonces una ocurrencia de \emptyset en c es verdad si el contenido expresado por \emptyset en este contexto es verdad cuando es evaluado con relación a la circunstancia del contexto”¹⁶. Los valores de verdad de una oración, según Kaplan, dependen de dos parámetros: el contexto y el mundo; sin embargo, dada la dependencia tan marcada del contexto al mundo exterior, vale la pena preguntarse por la noción de verdad a la que apela la teoría kaplaniana y las implicaciones ontológicas de tal noción. También es relevante revisar cómo el campo semántico presupone un campo ontológico que no se puede evadir.
- c. Según Kaplan, al equiparar carácter con *sinn* fregeano, la significación cognitiva de un Pensamiento (en el sentido fregeano) radica en el carácter¹⁷. Sin embargo, al depender el carácter de la noción de contexto, cada carácter mapea un objeto diferente, no como un *sinn* fregeano, que mapea al mismo objeto, sino a diferentes objetos de acuerdo al contexto. Entonces, ¿cómo se resuelve el problema fregeano que reconoce la diferencia cognitiva entre $\langle \alpha = \alpha \rangle$ y $\langle \alpha = \beta \rangle$? En los *Afterthoughts*, Kaplan corrige que no se trata de que no haya nada que medie la relación entre la expresión lingüística y el referente, sino que la mediación no es un *sinn* fregeano. Es decir que el referente es previo al componente proposicional o al contenido. En este sentido, el contenido se equipara con el *sinn* fregeano, lo cual contrasta con la equiparación de los caracteres con los *sinne* que vimos anteriormente. De hecho, Kaplan concluye aquí que “el modo de presentación del referente no es parte de lo que es dicho. Sólo el referente mismo figura en el contenido”¹⁸. ¿Esto no es un problema cuándo trata de justificar el valor cognitivo a través del carácter?
- d. Con relación al problema del valor cognitivo con relación a los demostrativos, uno se podría preguntar cómo explicar el valor cognitivo de la identidad:

$$dthat[a] = dthat[\beta]$$

¹⁶ *Ibid.*, p. 522.

¹⁷ *Ibid.*, Principio 2. p. 530.

¹⁸ Kaplan, D. “Afterthoughts”. Op. Cit., p. 572.

La respuesta de Kaplan podría ser que α y β son contenidos cognitivos diferentes porque son demostraciones diferentes, lo importante sería la intención demostrativa. Sin embargo, esta respuesta es una salida fácil que no soluciona el problema fregeano del valor cognitivo en este tipo de identidades.

e. Kaplan dice:

Al evaluar “ Fx ” en un mundo w , nosotros no preguntamos si su valor existe en w , nosotros sólo preguntamos qué valor fue *asignado* a la variable antes de que el proceso de evaluación en w empezara. Hasta que un valor no sea *asignado* no tenemos nada que evaluar. [...] todo lo que importa para la evaluación es que “ x ” tiene un valor particular¹⁹.

Si esto es así, ¿por qué recurrir a una lógica de mundos posibles?

REFERENCIAS

- KAPLAN, D. (1978). “On the logic on Demonstratives”. En: *Journal of Philosophical Logic* 8 (81-98). New York: Springer.
- _____. (1989). “Afterthoughts”. En: *Themes from Kaplan*. ALMOG J.; PERRY, J.; WETTSTEIN, H. (Eds). Oxford: Oxford, U.P.
- EVANS, G. (1982). *The Varieties of Reference*. John McDowell (Ed). Oxford: Clarendon Press.
- FREGE, G. (1996). “Sobre sentido y referencia” (1982). En: *Escritos filosóficos*. Barcelona: Grijalbo Modadori. pp. 172-197

¹⁹ *Ibid.*, pp. 571-572.

ESTRUCTURALISMO FRANCÉS Y ESTRUCTURALISMO METATEÓRICO

FRENCH STRUCTURALISM AND METATHEORIC STRUCTURALISM

JUAN MANUEL JARAMILLO URIBE

Universidad del Valle, Colombia. jaramillo.juanmanuel@gmail.com

RECIBIDO EL 7 DE SEPTIEMBRE DE 2009 Y APROBADO EL 30 DE NOVIEMBRE DE 2009

RESUMEN ABSTRACT

En este trabajo se propone establecer un puente entre el estructuralismo francés desarrollado en Francia en los años de 1960 y de 1970 en las ciencias humanas y sociales, y el estructuralismo metateórico inaugurado por Joseph D. Sneed en 1971 como una extensión del programa de Bourbaki. Para tal efecto, se tomará como 'puente' el trabajo algebraico realizado por el matemático bourbakiano André Weil de la teoría de Claude Lévi-Strauss (estructuralista francés) sobre las estructuras elementales del parentesco. Interesa mostrar que Weil no sólo pretende mostrar que los modelos algebraicos de permutación son un caso de estructura elemental en el sentido de Lévi-Strauss, sino que, gracias a dicha formalización, se provee al estructuralismo francés de una noción matemática, no lingüística, de la noción de 'estructura' en la que se precisan algunas de sus propiedades intuitivamente señaladas por Lévi-Strauss. Si bien discutiremos -más allá de las pretensiones de Weil- si los sistemas de parentesco elementales resultan adecuadamente representados por los modelos de permutación que introduce Weil, *i.e.*, si son modelos en el sentido estructuralista del término.

In this paper, I intend to link the structuralism developed in France between 1960 and 1970 for the social and human sciences with the metatheoric structuralism developed by Joseph D. Sneed in 1971 as an extension of Bourbaki's program. To this end, I will consider as a 'bridge' the algebraic work about Claude Lévi-Strauss' theory on the elementary structures of kinship completed by the Bourbakian mathematician André Weil. I intend to show that Weil not only wants to demonstrate that the algebraic models of permutation are a case of elemental structure in the sense of Lévi-Strauss, but also, that thanks to that formalization, French structuralism obtains a mathematical notion of "structure" (instead of a linguistic one) in which some of its properties, intuitively identified by Lévi-Strauss, are pinned down. Furthermore, I will discuss -beyond the intentions of Weil- whether elementary systems of kinship are adequately represented by the elementary models of permutation that Weil introduces, *i.e.*, whether they are models in the structuralist sense.

PALABRAS CLAVE KEY WORDS

Estructuralismo francés, Estructuralismo metateórico, Lévi-Strauss, Weil.

French Structuralism, Metatheoric Structuralism, Lévi-Strauss, Weil.

“La presencia de una clase se comprueba, no se deduce”.

Lévi-Strauss

1. PRESENTACIÓN

Como bien lo advierte Moulines, cuando se habla de “estructuralismo” es preciso realizar algunas precisiones históricas y terminológicas a fin de evitar confusiones¹. Para comenzar, es conveniente advertir que la llamada *concepción estructuralista* en filosofía de la ciencia, también denominada por algunos *concepción de Ramsey modificada* (Sneed), *concepción no enunciativa* (*non-statement view*) (Stegmüller) o, más exactamente *estructuralismo metateórico* (Moulines) (en adelante EM), inaugurada y desarrollada originalmente por J.D. Sneed a comienzos de la década de los setenta, es diferente, tanto en su naturaleza como en sus objetivos, del llamado *estructuralismo francés* (de ahora en adelante EF) cuya incidencia en Francia fue significativa durante los años de 1960 y de 1970 en los campos de la filosofía y de las ciencias humanas y, específicamente, en disciplinas como la lingüística, la crítica literaria y la antropología.

A diferencia del EM, en este último la noción básica de *estructura* no proviene de las matemáticas sino de la lingüística y, específicamente, del *Cours de linguistique general* de Ferdinand de Saussure². Este libro, además de contribuir decisivamente a la fundación de la lingüística moderna, introdujo el empleo de lo que se conoció en Francia como el *método estructural* para el análisis de los sistemas lingüísticos y, en general, de los signos en la vida social a partir de una nueva disciplina que recibió el nombre de *semiología*, haciéndose posible establecer relaciones de homología entre sistemas en apariencia dispares como los mitos, los sistemas de parentesco, los sistemas culinarios, etc., como lo hará Claude Lévi-Strauss.

Esta propuesta saussuriana, complementada con los aportes formalistas del Círculo Lingüístico de Praga del que formaron parte destacados lingüistas como Nikolai S. Trubetzkoi y Roman O. Jakobson, entre otros, hará posible, a su vez, que programas metodológicos como el

¹ Cfr. Moulines, C.U. *Pluralidad y recursión. Estudios epistemológicos*. Madrid: Alianza, 1971. p. 134.

² En realidad este libro es una compilación póstuma (F. de Saussure falleció en 1913) de las notas tomadas por Charles Bally y Albert Sechehaye del curso realizado por F. de Saussure en la Universidad de Génova entre 1906 y 1911.

del EF se lleven a cabo durante las décadas de los sesenta y setenta con repercusiones importantes en las investigaciones en la filosofía y en las ciencias sociales y humanas, como ya fue indicado.

Sin lugar a dudas la figura más relevante del EF es la del filósofo y antropólogo Claude Gustave Lévi-Strauss (Bélgica, nacido en 1908). Su tesis doctoral *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949) (de ahora en adelante *Les Structures*) marcó un hito importante en los estudios del parentesco y del matrimonio, al señalar que se trata de hechos muy diversos, tanto por los planos en que se colocan como por la forma como en cada sociedad se realizan. Para su estudio, el autor parte de la presunción de que todos los fenómenos sociales son fenómenos de comunicación y, en consecuencia, fenómenos lingüísticos. Al respecto escribe:

Sin reducir la sociedad o la cultura a la lengua, cabe iniciar esta “revolución copernicana” [...] que consiste en interpretar la sociedad en su conjunto en su función de una teoría de la comunicación. Ya hoy, esta tentativa es posible en tres niveles: porque las reglas del parentesco y del matrimonio sirven para asegurar la comunicación de mujeres entre los grupos, así como las reglas económicas sirven para asegurar la comunicación de los bienes y los servicios, y las reglas lingüísticas, la comunicación de mensajes.

Y añade:

Estas tres formas de comunicación son, al mismo tiempo, formas de intercambio, entre las cuales, manifiestamente, existen relaciones (puesto que las relaciones matrimoniales se acompañan de prestaciones económicas, y el lenguaje interviene en todos los niveles). Es entonces legítimo ver si entre ellos existen homologías, y cuáles son las características formales de cada tipo tomado aisladamente y de las transformaciones que permiten pasar de uno a otro³.

Pero este antropólogo no se limitó únicamente a establecer las posibles similitudes entre algunos de los sistemas sociales como eran los sistemas del parentesco y del matrimonio, los sistemas económicos y los sistemas lingüísticos, y a buscar en el lenguaje un modelo que

³ Lévi-Strauss, C. *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba, 1968 [1958]. p. 76.

permitiera comprender la estructura de esas formas de comunicación y sus interrelaciones, sino que, para escándalo de muchos, estableció la posibilidad de hacer uso de un tipo de matemática cualitativa donde el rigor no se confunde forzosamente con la magnitud. Sin embargo, él mismo, en su escrito *Les mathématiques de l'homme* (1954) recuerda que, cuando diez años atrás (1944) planteó esta posibilidad, algunos connotados matemáticos la recibieron con desdén y le respondieron: “el matrimonio no es asimilable a una adición o a una multiplicación -y mucho menos todavía a una sustracción o a una división- y por consiguiente es imposible dar una formulación matemática del mismo”⁴. Pero a los pocos días de recibir esta respuesta, el joven matemático francés André Weil, uno de los fundadores de la Escuela de Bourbaki, no sólo le avaló su hipótesis sino que le expresó que para hacer una reconstrucción matemática de las teorías de las reglas del matrimonio no es necesario reducirlo a un proceso cuantitativo, pues lo único que se necesita es que los matrimonios observados en una sociedad puedan reducirse a un número finito de clases y que estas clases se encuentren unidas entre sí por relaciones determinadas, de tal manera que siempre existiese la misma relación entre la clase del matrimonio del hermano y la clase del matrimonio de la hermana o entre la clase del matrimonio de los padres y la clase del matrimonio de los hijos. Para Weil todas las reglas de matrimonio de una sociedad determinada se podrían formular bajo la forma de ecuaciones susceptibles de ser tratadas con métodos rigurosos de carácter matemático. Pero lo interesante es que Weil, además de destacar la importancia de las matemáticas cualitativas (teoría de conjuntos, teoría de grupos, topología, etc.) en los estudios sociales del matrimonio, escribe, a petición del mismo Lévi-Strauss, un Apéndice a la primera parte de *Les Structures* con el título: “Acerca del estudio algebraico de ciertos tipos de leyes de matrimonio (Sistema Murgnin)”, constituyéndose en la primera y única formalización matemática rigurosa llevada a cabo en todo el programa del EF, pues, como veremos, las axiomatizaciones y formalizaciones de Harrison C. White (1963), de Phillippe Courrège (1965) y de Dan Sperber (1968) son un desarrollo y ampliación de la inicial propuesta de Weil (1949).

El objetivo de este trabajo es presentar el modo como Weil y quienes, pocos años después continuaron su trabajo, han llevado a cabo la axiomatización y formalización algebraica de cierto tipo de

⁴ Lévi-Strauss, C. El texto forma parte del Prefacio del *Boletín de Ciencias Sociales*. Vol. VI, No. 4, 1954. En: *El correo de la UNESCO*. [En línea]: <http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=41845&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html> 2008, p. 2.

organizaciones de parentesco conocidas como *sistemas elementales de parentesco* y cómo, por esa vía, además de proporcionar a la teoría de los sistemas elementales de parentesco de Lévi-Strauss una presentación sistemática y rigurosa, hicieron posible que una noción fundamental para el programa del EF, como es la noción de *estructura*, tuviese una definición matemática precisa en términos de *estructura de grupos* que bien podría servir de punto de partida para una reconstrucción teórico-conjuntista a la manera del EM.

Cabe señalar, si embargo, que aunque Weil y sus sucesores se ocuparon por proporcionar una definición formal precisa de la noción de *estructura elemental de parentesco* como *grupo abeliano*⁵ y de nociones auxiliares correspondientes como las de *grupo de permutaciones*, *grupo de términos de parentesco*, *estructuras regulares e irreducibles*, *estructura cociente*, *morfismo de parentesco*, etc., no se preocuparon por establecer las relaciones entre estas estructuras descritas matemáticamente de la teoría de los sistemas elementales de parentesco y las 'entidades exteriores' (los diferentes sistemas de parentesco) descritas mediante el aparato conceptual *T-no teórico* y a los que la descripción matemática de la teoría (componente formal de la teoría) se pretende aplicar. Como lo señala el EM, las aplicaciones pretendidas o intencionales ('*intendend applications*') denotadas mediante el conjunto *I* no son algo accesorio a la teoría en tanto teoría empírica, sino algo que, junto con su núcleo formal *K*, forman parte de su definición⁶. En otras palabras, mi intención es mostrar que la reconstrucción algebraica realizada por Weil *et al.* (1947) de las estructuras de parentesco estudiadas por Lévi-Strauss en su tesis doctoral, se pueden integrar en el programa de Bourbaki a la manera como el enfoque Suppes sin *sneedificación* lo hace con las estructuras matemáticas de las teorías físicas, como en los casos de la mecánica clásica relativista de partículas. Hablo del *enfoque Suppes sin sneedificación*, pues en el caso de Sneed -y en general del EM- lo que se hace es extender el programa matemático de Bourbaki a teorías que no

⁵ Un grupo es un conjunto *G* en el que se define una operación de composición interna: $\mathcal{F}: F: G \times G \rightarrow G$ que a cada elemento del conjunto le asigna otro elemento del conjunto que es resultado de la operación de esos dos conjuntos. Si la operación es conmutativa, decimos que es $\langle G, \mathcal{F} \rangle$ un grupo abeliano.

⁶ Para el EM, las teorías empíricas, caracterizadas en términos modelo-teóricos, comprenden una parte formal, su núcleo formal *K*, y una parte aplicativa, el conjunto *I* de sus aplicaciones intencionales: $\mathcal{T} = \langle \mathcal{K}, \mathcal{I} \rangle$. Pero, como en Th. S. Kuhn e I. Lakatos, ambos componentes se articulan, entre sí, en diferentes niveles de especificidad conformando lo que se conoce como una *red teórica*. En este último sentido, las teorías empíricas se entenderían como un conjunto de elementos teóricos (mini-teorías) articulados y jerarquizados en relaciones de especialización que son relaciones de orden parcial.

son formales o, más específicamente, a teorías empíricas, con el objeto de mostrar que teorías empíricas que han sido descritas matemáticamente, pueden ser aplicadas, aproximadamente, en un determinado dominio.

Weil *et al.* se limitaron exclusivamente a precisar el aspecto puramente matemático (algebraico) de la teoría levi Straussiana de las estructuras elementales de parentesco y a explicar su funcionamiento, de manera también formal y abstracta, bajo la forma de un puro cálculo algebraico, sin interesarse -como diría Bas van Fraassen- si dichos modelos o estructuras que satisfacen los axiomas de la teoría (la teoría de grupos de permutación) son *empíricamente adecuados* o, para expresarlo en términos del EM, si algunos de esos modelos son aplicaciones intencionales *I* de la teoría, *i.e.*, subestructuras de los modelos potenciales de la teoría, como el mismo Weil, de algún modo, supo reconocerlo en el Apéndice a la Primera parte de *Les Structures*: “En estas pocas páginas escritas a pedido de C. Lévi-Strauss me propongo señalar de qué modo leyes de matrimonio de un cierto tipo pueden someterse al cálculo algebraico y cómo el álgebra y la teoría de grupos de sustituciones [permutaciones] pueden facilitar el estudio y la clasificación de esas leyes”⁷.

Sin embargo, más allá de las limitaciones que puedan tener los modelos de permutación utilizados por Weil *et al.* para representar adecuadamente ciertos casos de estructuras elementales de parentesco correspondientes a determinados sistemas empíricos, es preciso destacar que, gracias al empleo de la teoría algebraica de grupos y a sus modelos de permutación, una proto-teoría, cuasi-teoría o, como preferiría llamarla Décio Krause, una *teoría informal* de los sistemas de parentesco y de alianza, como la expuesta por Lévi-Strauss en su tesis doctoral, deviene una teoría rigurosa gracias a su axiomatización y formalización, *i.e.*, una teoría matemática cuyos modelos serán estructuras matemáticas que satisfacen los axiomas, algo que, por supuesto, va más allá de la simple ‘matematización’ del dominio. Weil *et al.* no desconocen que mediante la tripleta de funciones de permutación que, como veremos, corresponden a las funciones conyugal, maternal y paternal de la estructura elemental de parentesco, lo que se logra determinar, de manera *a priori* y en forma mecánica, son los distintos tipos de matrimonio posibles correspondientes a lo que, en el modelo matemático (algebraico), se define como *estructura elemental de parentesco* y, por ende, los distintos tipos de estructuras elementales de parentesco.

⁷ Lévi-Strauss, C. *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós, 1969 [1949]. p. 278.

Sin embargo, Dan Sperber (1968), ente otros, advierte la inadecuación empírica del modelo al establecer:

- a) Que ciertos casos de estructuras elementales no son adecuadamente representados por ninguno de los modelos de permutación.
- b) Que ciertos modelos lógicamente concebibles no corresponden a ningún sistema empíricamente posible⁸.

En efecto, Weil *et al.* se proponen desarrollar un modelo matemático con el fin de estudiar, para una población dividida en clases matrimoniales disjuntas y en número finito, el funcionamiento de ciertas estructuras de parentesco que Lévi-Strauss denomina *estructuras elementales de parentesco, i.e.*, estructuras donde la regla de matrimonio rigurosamente determinada y expresada mediante una función matemática, establece la clase en la que un hombre de una clase determinada debe escoger su esposa o en palabras de Lévi-Strauss, “sistemas que prescriben el matrimonio con cierto tipo de parientes o, si se prefiere, aquellos sistemas que, al definir a todos los miembros del grupo como parientes, distinguen en ellos dos categorías: los cónyuges posibles y los cónyuges prohibidos”⁹.

Cabe anotar que el tratamiento matemático del *carácter elemental* dado por Weil *et al.* concierne únicamente al funcionamiento del sistema de parentesco expresado en términos de *clases matrimoniales* y no en términos de *relaciones de parentesco reales entre individuos* y, en consecuencia, el dominio básico de la teoría general de los sistemas de parentesco elementales -al menos la que proponen Weil *et al.*- son las clases matrimoniales y no los individuos. Al respecto escribe Weil:

En las sociedades que aquí se tratan, los individuos, hombres y mujeres, se reparten en clases, de tal modo que la clase de cada uno está determinada, según ciertas reglas, por la de sus padres, y las reglas de matrimonio indican, según las clases a las que respectivamente pertenezca un hombre y una mujer, si el matrimonio entre ellos es posible o no¹⁰.

La anterior aclaración hace que el estudio matemático de cierto tipo de leyes de matrimonio bajo la forma de un cálculo algebraico deba ser

⁸ Sperber, D. *Le structuralisme en anthropologie*. Paris: Editions du Seuil, 1968. p. 181.

⁹ Op. Cit., p. 11.

¹⁰ *Ibid.*, p. 278.

rigurosa y sistemáticamente diferenciado de su estudio empírico, *i.e.*, del estudio etnológico. No obstante, aunque tal estudio se desarrolla en un plano puramente matemático, dichos autores abrigan la posibilidad -no demostrada- de que se pueda establecer una correspondencia -en la medida de lo posible biunívoca- entre los objetos matemáticos, por una parte, y las relaciones que los ligan con los conceptos propuestos por los etnólogos para dar cuenta de la realidad, por otra. Sin embargo, el problema está en establecer si todos los sistemas de parentesco elementales quedan adecuadamente representados por modelos matemáticos de permutación o, si por el contrario, la teoría de los modelos de permutación no es una teoría general del parentesco elemental, como no lo es la gramática de las lenguas naturales respecto de las gramáticas de todas las lenguas posibles. Para Sperber, “sólo una pequeña parte de los modelos de permutación eran [son] modelos en sentido estricto, es decir, modelos capaces de representar sistemas empíricamente posibles”¹¹. A lo sumo -advierte este autor- se trata de situaciones ideales en las que se han eliminado factores externos al objeto de investigación, de suerte que “sería imposible dar cuenta, mediante un modelo, de fenómenos que no se deben al sistema que el modelo representa”¹².

Rescatar el carácter abstracto del dominio básico, a saber, el de las clases, significa que se trata de entidades abstractas, *i.e.*, de entidades no localizadas espacio-temporalmente como sí es el caso de los Durand de París o de los Dupont de Bourdeaux a los que, a modo de ilustración, se refiere Lévi-Strauss para explicar el paso de un sistema de dos mitades o clases exogámicas a un sistema de cuatro secciones o clases sin que se modifiquen las reglas matrimoniales¹³.

A diferencia de White, Courrège se propone diferenciar el modelo matemático *qua* modelo formal abstracto del modelo etnológico *qua* interpretación empírica del modelo matemático, pues considera que sólo el primero permite garantizar las exigencias de rigor y de claridad propias de una teoría de las estructuras elementales de parentesco. Pero de nuevo surge el problema de establecer si los modelos matemáticos como, en este caso, los modelos de permutación, permiten una representación adecuada de todos los sistemas de parentesco elementales o, al menos, de aquellos que Lévi-Strauss denominaba ‘observados’.

¹¹ Sperber, D. Op. Cit. p. 228.

¹² *Ibid.*, p. 229.

¹³ Cfr. Lévi-Strauss, C. *Las estructuras elementales del parentesco*. Op. Cit., p. 210 ss.

En esta contribución, además de señalar los alcances y las limitaciones de los intentos de axiomatización y formalización llevados a cabo por Weil *et al.* en el seno del EF y su distancia respecto del EM, quiero rendir un homenaje a la figura y obra de Claude Lévi-Strauss quien el pasado 28 de noviembre cumplió cien años vida. Más allá de las limitaciones que pueda tener la ambiciosa propuesta estructuralista de este autor, creo que ella marcó un hito importante en el desarrollo de una naciente disciplina como la antropología al proporcionar un método, el método estructural, para el análisis y clarificación de problemas tan complejos como el de los sistemas de parentesco, los mitos, los sistemas culinarios, etc., allende las hipótesis funcionalistas y evolucionistas que, tomadas al pie de la letra, no sólo conducen a absurdos, sino que son, en sí mismas, absurdas, cuando no evidentes tautologías.

2. PRESUPUESTOS Y ACLARACIONES PREVIAS

En su estudio de las estructuras elementales de parentesco -y en general en todas sus investigaciones antropológicas- Lévi-Strauss parte del presupuesto ontológico de que todos los fenómenos sociales son fenómenos de comunicación y las reglas de matrimonio que los rigen están encaminadas a asegurar dicha comunicación entre los grupos o clases que los componen, si bien, en este caso, a diferencia del lenguaje, las *estructuras de red* son más importantes que las *estructuras de código*. En efecto, si en el caso del lenguaje importan tanto las estructuras de código como las de red, *i.e.*, las reglas que producen mensajes (*v. gr.*, frases) como los canales de emisión y de recepción a través de los cuales los mensajes son intercambiados, en los sistemas de alianzas -como son los sistemas matrimoniales- las reglas de intercambio no crean las mujeres; ellas, como su nombre lo dice, sólo regulan su intercambio, ya se trate de un *intercambio restringido* donde la relación de alianza es, además de directa, simétrica y donde el número de clases es fijo y limitado o de un *intercambio generalizado* donde la alianza es unilateral y orientada, el número de clases indefinido y la reciprocidad diferida.

En un caso, se trata de *estructuras elementales* y corresponde a lo que los sociólogos habitualmente denominan 'matrimonio preferencial'; en otro se trata de *estructuras complejas*, *i.e.*, "sistemas que se limitan a definir el círculo de los parientes y dejan a otros mecanismos, económicos o

psicológicos, la tarea de determinar el cónyuge¹⁴. Así, a los sistemas que prescriben el matrimonio entre primos cruzados, Lévi-Strauss les reserva el nombre de *estructuras elementales*, mientras que a los sistemas que se basan en una transferencia o en la libre elección -como es el caso de varios sistemas africanos y de nuestra sociedad contemporánea- los introduce en la categoría de *estructuras complejas*.

Pero aunque el análisis levistraussiano se circunscribe a las estructuras elementales, sin embargo, él mismo aclara que “no existe una estructura que sea elemental en forma absoluta”, ya que ningún sistema, “cualesquiera sea su grado de precisión, nunca -o sólo excepcionalmente- llega a determinar un único individuo como cónyuge prescrito”, pues, como vimos atrás, las estructuras elementales comprenden clases y relaciones entre clases y, en consecuencia, “son varios los individuos aptos para integrar la clase o satisfacer las condiciones de la relación y a menudo su número es muy grande¹⁵. Siendo así, las reglas de matrimonio prescriben en qué clase un hombre que pertenece a una clase dada tiene derecho a elegir su mujer, pues como dice Lévi-Strauss: “la relación global de intercambio que constituye el matrimonio no se establece entre un hombre y una mujer, cada uno de los cuales da y recibe alguna cosa: se establece entre dos grupos [clases] de hombres y la mujer figura allí como uno de los objetos de intercambio y no como uno de los compañeros entre los que se lleva a cabo¹⁶.”

Esta posibilidad de alianzas matrimoniales inter-clases encuentra su explicación en la *prohibición del incesto* que, en ocasiones, se confunde con una regla de exogamia. Para Lévi-Strauss dicha prohibición es universal y, como tal, pertenece al orden de la naturaleza, si bien su reglamentación varía de grupo a grupo y, por tanto, también es social o socio-cultural. Como dice Lévi-Strauss, “desde el punto de vista más general, la prohibición del incesto expresa el pasaje del hecho natural de la consanguinidad al hecho cultural de la alianza¹⁷”. Esto se ilustra muy bien en el caso del matrimonio entre primos cruzados (surgidos de hermanos de sexo opuesto) donde, a pesar de tener el mismo grado de consanguinidad con los primos paralelos (surgidos de hermanos del mismo sexo), *i.e.*, ser parientes desde el punto de vista biológico, no lo son desde el punto de vista social, pues, en contraste con éstos,

¹⁴ *Ibid.*, p. 11.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibid.*, p. 159.

¹⁷ *Ibid.*, p. 66.

no pertenecen a la categoría de cónyuges prohibidos, sino a la de cónyuges prescritos; los primos paralelos se asimilan a hermanos. Para Lévi-Strauss, el matrimonio entre primos cruzados, en la medida en que abstrae el factor biológico, no sólo permite establecer el carácter social del incesto, sino clarificar su naturaleza¹⁸. En suma, es la prohibición del incesto la que es universal, pero no la regla: la regla de casamiento.

Como toda prohibición, la prohibición del incesto engendra al mismo tiempo y con otra relación una prescripción, de suerte que, en este caso, la prohibición del incesto al tiempo que prohíbe cierto tipo de matrimonios, prescribe o privilegia un tipo de matrimonio y, de ese modo, garantiza el intercambio *qua* intercambio recíproco como, de manera general, lo había advertido Marcel Mauss en su *Essai sur le don* (1924). Tal reciprocidad, como lo vimos atrás, es o una *reciprocidad inmediata*: “Nosotros os damos una mujer y vosotros nos daréis una de vuestras hijas”, o una *reciprocidad diferida* o *mediata*: “Nosotros os damos una mujer a cambio de ganado, que nos servirá para procurarnos una mujer en otro lugar”¹⁹.

El trabajo de Lévi-Strauss se ocupa precisamente del estudio de las estructuras elementales de parentesco, *i.e.*, de las estructuras de aquellos sistemas cuya nomenclatura permite determinar, de antemano, el tipo de cónyuge posible dentro de un número reducido de parientes, como es, por ejemplo, el matrimonio entre primos cruzados. En este contexto, Lévi-Strauss se ve precisado a diferenciar dos tipos de intercambio matrimonial: el *restringido* y el *generalizado*.

El primero se presenta cuando existen dos grupos que intercambian mujeres y la alianza o función conyugal es simétrica; este sistema de intercambio va siempre acompañado de un sistema de transmisión que Lévi-Strauss denomina ‘discordante’ o ‘no armónico’, *i.e.*, un sistema donde la regla de residencia no se asemeja a la regla de filiación, como serían los casos de regímenes de residencia patrilocal y de filiación matrilineal o de residencia patrilocal y de filiación matrilineal²⁰.

¹⁸ Lévi-Strauss escribe: “La prohibición del incesto no tiene origen puramente cultural, ni puramente natural, y tampoco es un compuesto de elementos tomados en parte de la naturaleza, en parte de la cultura. Constituye el movimiento fundamental gracias al cual, por el cual, pero sobre todo en el cual, se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura. En un sentido pertenece a la naturaleza [...] y, por tanto, no debe causar asombro comprobar que tiene el carácter formal de la naturaleza, vale decir, la universalidad. Pero también en cierto sentido es ya cultura, pues actúa e impone su regla en el seno de fenómenos [sociales] que no dependen en principio de ella”. *Ibíd.*, pp. 58-59.

¹⁹ Leach, E. Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo. Barcelona: Anagrama, 1970. p. 22.

²⁰ Cfr. Op. Cit., Cap. XIII.

El segundo supone la existencia de tres o más grupos que intercambian mujeres. Este último permite integrar un número grande de grupos en un sistema de transmisión que Lévi-Strauss denomina de 'reciprocidad indirecta' o 'asimétrica'. Las estructuras elementales de parentesco estudiadas por Lévi-Strauss -como son las correspondientes a los sistemas australianos (Kariera, Aranda y Murngin)- son estructuras elementales de intercambio restringido.

3. RECONSTRUCCIÓN MATEMÁTICA DE LA TEORÍA DE LAS ESTRUCTURAS ELEMENTALES DE PARENTESCO (EEP).

Para el estudio de las reglas de matrimonio en los sistemas de parentesco elementales, Lévi-Strauss establece una partición de la población que compone dicho sistema en partes o subconjuntos dos a dos disjuntos llamados *clases matrimoniales* o simplemente *clases*, de suerte que, como ya fue advertido, las reglas (funciones) de filiación y de alianza que rigen el funcionamiento del sistema de parentesco elemental únicamente se expresan en términos de clases, constituyéndose éstas (las clases) en el dominio o universo -mal llamado ontología- de la estructura elemental de parentesco. Si, como lo ilustra Courrège, E designa un conjunto, en este caso, la población de un sistema de parentesco elemental, se llama *partición* de E , todo el conjunto P de partes o subconjuntos de E tales que:

$$(P_1) \quad "X \in P \wedge Y \in P" \rightarrow "X = Y \vee X \cap Y = \emptyset"$$

$$(P_2) \quad E = \bigcup_{X \in P} X,$$

de tal manera que (P_1) expresa que todos los elementos de P son subconjuntos de E , dos a dos disjuntos, y (P_2) que todos los elementos de E pertenecen, al menos, a un conjunto de P ²¹.

Aunque todos los diferentes sistemas que pertenecen a la categoría de estructuras elementales se parecen en algún aspecto de su estructura interna y, como tales, son susceptibles de una caracterización intencional, si embargo, afirmar que la estructura es lo que tienen en común sistemas distintos no pasa de ser una caracterización muy general, pues, como lo anotan Balzer, Moulines y Sneed²², esto puede significar dos cosas:

²¹ Cfr. Courrège, P. "Un modèle mathématique des structures élémentaires de parenté". En: *Anthropologie et calcul*. Richard, P.; Jaulin, R. (Comp). Paris: Union Générale d'Édition, 1971. p. 131.

²² Cfr. Balzer, W.; Moulines, C.U.; Sneed, J.D. *An Architectonic for Science. The Structuralist Program*. Dordrecht: D. Reidel, 1987. p. 3.

- a) Que todos los sistemas pueden ser subsumidos bajo el mismo “marco conceptual” -como sería el caso de los modelos potenciales de la teoría de las estructuras elementales del parentesco, $M_p(\text{EEP})$, de que se habla en el EM.
- b) Que todos esos modelos o estructuras de una especie determinada, los $M_p(\text{EEP})$, además, satisfacen las leyes (axiomas) y demás restricciones que impone la teoría, en cuyo caso serían modelos actuales de la teoría de las estructuras elementales de parentesco, $M(\text{EEP})$.

Courrège, siguiendo a Weil y apoyado en Lévi-Strauss propone la siguiente definición de *estructura elemental de parentesco*:

(D₁) Se llama *estructura elemental de parentesco* sobre el conjunto finito S, toda tripleta de permutaciones que satisfaga el siguiente axioma.

$$(D) \pi = \mu\omega;$$

ω, μ, π son llamadas respectivamente *función conyugal*, *función maternal* y *función paternal* de la estructura elemental de parentesco (ω, μ, π) ²³.

En este caso, la *estructura elemental de parentesco* equivale a la tripleta de permutaciones (ω, μ, π) de S que satisfacen el axioma (D), *i.e.*, el conjunto de reglas de parentesco de S que satisfacen el axioma (D), y que, en este caso, son funciones de permutación, vale decir, aplicaciones biunívocas de S sobre S, pues toda permutación de S admite una aplicación *inversa* que es una permutación de S. Al conjunto de todas las permutaciones de S lo llamaremos *grupo de permutaciones* G_S . Hablamos de ‘grupo de permutaciones’, pues se trata de un conjunto S provisto de una ley de composición²⁴.

El axioma (D) expresa que la función paternal π es el producto o composición de dos funciones de permutación, a saber, de las funciones μ y ω . Dado que el axioma (D): $\pi = \mu\omega$ es equivalente a: $\mu = \pi\omega^{-1}$,

²³ Op. Cit., p.132.

²⁴ En este caso, dado el conjunto S, se llama ‘ley de composición’ u ‘operación binaria’ en S a toda función:

$$f: S \times S \rightarrow S$$

$$(a,b) \mapsto f(a,b) = c$$

donde $c \in S$. El elemento $f(a,b)$ de S se llama el compuesto de a y b.

$\omega = \pi\mu^{-1}$, una estructura elemental de parentesco (ω, μ, π) de S se podría definir mediante dos de las tres permutaciones ω, μ, π . En particular, es suficiente conocer las dos clases de los padres para deducir la de la esposa que es también la de un tipo particular de parientes, a saber la prima cruzada bilateral o doble como la llama Fox. En consecuencia, si se dan dos permutaciones α y β del conjunto S, existe una estructura elemental de parentesco y sólo una tal que $\omega = \alpha$ y $\mu = \beta$, de suerte que bastaría con tomar $\pi = \alpha\beta$ para que el axioma se cumpla para la tripleta (ω, μ, π) . De este modo, mediante una simple aplicación matemática del axioma (D), existen muchas maneras distintas de definir un sistema de parentesco elemental, ya sea porque se den la función conyugal ω y la función maternal μ o porque se den la función conyugal ω y la función paternal π . El conjunto G_s sería el conjunto de todas las permutaciones engendradas por las tripleta de permutaciones (ω, μ, π) de S, como ya vimos, y el conjunto G de la tripleta de permutaciones (ω, μ, π) de S el conjunto de términos de parentesco formados por los productos $\alpha_1, \alpha_2, \dots, \alpha_n$ donde los α_i son iguales a ω, μ, π o sus inversos. En este caso, $G \subseteq G_s$.

Cabe señalar -como lo advierte Sperber- que toda terminología de parentesco se caracteriza por ecuaciones específicas, de tal modo que, en castellano, “hermano de la madre” = “hermano del padre” caen bajo la misma categoría: “tíos”. Pero en el caso de sistemas, como los sistemas elementales de parentesco, la terminología prescriptiva viene dada por ecuaciones específicas. Así, en un sistema prescriptivo matrilateral se tiene típicamente la ecuación: “hermano de la madre” = “padre de la esposa”. Esta igualdad presupone una regla o función conyugal que prescribe el matrimonio con la prima cruzada matrilateral, de tal modo que sólo de ese modo, el “hermano de la madre” y “el padre de la mujer” entran en la misma categoría²⁵. Es por ello que en este tipo de sistemas de parentesco que son prescriptivos no sólo importan el grupo de permutaciones G_s , sino también el grupo de términos de parentesco G. Las prescripciones explican por qué determinados términos de parentesco entran en la misma categoría, *i.e.*, pertenecen a la misma clase.

Mediante el procedimiento de axiomatización conjuntista la definición (D₁) se podría parafrasear en términos de la axiomática suppesiana, *i.e.*, por definición de un predicado teórico-conjuntista, en los siguientes términos:

²⁵ Cfr. Balzer, W., Moulines, C.U.; Sneed, J.D. Op. Cit., pp. 117-118.

(D₂) X es una estructura elemental de parentesco (EEP) syss $\pi = \mu\omega$; tales que:

0. $x = \langle \mathcal{S}, \omega, \mu, \pi \rangle$
1. S es un finito y $S \neq \emptyset$ (el conjunto de clases de la sociedad considerada)
2. $\omega: \mathcal{S} \rightarrow \mathcal{S}$ y ω^{-1} existe (la *función conyugal* que representa una regla positiva que prescribe a un hombre de la clase $x (x \in \mathcal{S})$ escoger mujer en la clase $\omega(x)$).
3. $\mu: \mathcal{S} \rightarrow \mathcal{S}$ y μ^{-1} existe (la *función maternal* que representa una regla positiva que prescribe que todos los hijos de una mujer de la clase $x (x \in \mathcal{S})$ pertenecen a la clase $\mu(x)$).
4. $\pi: \mathcal{S} \rightarrow \mathcal{S}$ y π^{-1} existe (la *función paternal* que una regla positiva que prescribe que todo hijo de un hombre de la clase $x (x \in \mathcal{S})$ pertenecen a la clase $\pi(x)$).
5. $\forall x \in \mathcal{S}$ se cumple: $\pi = \mu \circ \omega$, donde ' $\mu \circ \omega$ ' designa la composición de las funciones de permutación μ y ω .

Una vez más hay que reiterar que el dominio o universo de la EEP no es un conjunto de individuos, sino un conjunto de *clases* y la tripleta de funciones de permutación (ω, μ, π) , i.e., las *funciones conyugal, maternal y paternal*, respectivamente, se definen sobre dicho dominio.

Dado que S designa el conjunto de las clases en que se ha dividido la población de la sociedad considerada, cada aplicación biunívoca de ω, μ, π de S sobre S es una *permutación de S* y cada una de ellas, en tanto permutaciones de S , admiten una aplicación inversa que, a su turno, en una permutación de S . De este modo, si ω es una permutación (función permutación), ω^{-1} también lo es.

Lévi-Strauss recuerda que fue Radcliffe-Brown quien para referirse a organizaciones de dos, cuatro o a veces ocho clases matrimoniales propuso el empleo de términos especializados como 'mitades', 'secciones' o 'subsecciones'²⁶. Sin embargo, independientemente del número de clases, para Lévi-Strauss todos los sistemas de mitades, secciones y subsecciones "presentan una estructura fundamental [...] que permanece igual a pesar de la diferencia del número de clases"²⁷ y es esta estructura fundamental la que es objeto de la definición (D₂).

²⁶ Cfr., Lévi-Strauss, C. *Las estructuras elementales del parentesco*. Op. Cit., pp. 205-206.

²⁷ *Ibid.*, p. 228.

Aunque en esta definición lo que hemos hecho es parafrasear D_1 bajo la forma de la definición de un predicado teórico-conjuntista, creemos que a dicha estructura habría que introducirle, como dominio o universo los conjuntos G_s y G , indispensables para comprender a cabalidad lo que es una estructura elemental de parentesco, de suerte que lo que se estaría definiendo sería el séxtuplo ordenado: $X = \langle S, G_s, G, \omega, \mu, \pi \rangle$.

Lévi-Strauss parte de los sistemas australianos con cantidad fija de clases y con alianza simétrica, *i.e.*, sistemas de dos mitades exogámicas donde la regla de casamiento (función conyugal) es bilateral, vale decir, sistemas empíricos en los que $\omega = \omega^{-1}$ (intercambio restringido), para llegar a sistemas unilaterales con una cantidad indefinida, aunque limitada, de grupos.

Con base en D_2 podemos afirmar -como fue la pretensión de Weil *et al.*- que todas las estructuras de los sistemas elementales de parentesco pueden ser representadas mediante modelos algebraicos de permutación, con n clases matrimoniales S , donde $n \geq 2$, y mediante una tripleta de permutaciones (ω, μ, π) de S que representan las relaciones entre la clase de un hombre y sus esposas posibles, la de la madre y la de sus hijos y la del padre y la de sus hijos, respectivamente. Si con base en D_2 (5) se puede decir que la clase de la esposa y la clase de la madre de los hijos es la misma ($\omega = \mu^{-1}\pi$) y que la permutación es idéntica, eso significa que las clases son exogámicas. Sin embargo, si a estas condiciones de reciprocidad y de identidad de las permutaciones se le añade nuevas condiciones adicionales (axiomas) como la de que el intercambio es asimétrico, *i.e.*, que $\omega \neq \omega^{-1}$, que el número n de clases es 8, que existe una alternancia del sentido de las alianzas de generación en generación, etc., entonces se obtiene una especialización del núcleo básico de la teoría de las EEP, *i.e.*, del núcleo que podríamos denominar K_0 . La validez de estos axiomas no se afirma para todos los sistemas de parentesco elementales, sino sólo para un dominio parcial de éstos. En cualquier caso, cualesquiera sea el valor de n de clases, *i.e.*, del número de clases, se puede calcular el valor de todos los tripletes de permutación que respondan a dichas restricciones o establecer el valor de una función de permutación a partir de los valores de las otras dos permutaciones.

Lévi-Strauss propone una clasificación reticular de los diferentes sistemas de parentesco sobre el presupuesto de que "todo modelo pertenece a

un grupo de transformación"²⁸ que bien podría servir de base para la reconstrucción de lo que el EM denomina 'red teórica'. Los diferentes modelos (estructuras) de los sistemas elementales de parentesco son transformaciones de otros modelos, de suerte que los modelos producen modelos. Así, por ejemplo, de sistemas de dos mitades se obtienen, mediante transformaciones, modelos de intercambio restringido de cuatro clases como el sistema Kariera, de intercambio restringido de ocho clases como en sistema Aranda o de intercambio restringido de $(8 \times n)$ clases) tipo Murngin teórico. Y algo análogo sucede con transformaciones en modelos de intercambio generalizado²⁹. Cabe señalar que en este caso (a diferencia del EM) la relación entre los posibles elementos teóricos no es de especialización a la manera del EM, pues la red teórica no sería la de un conjunto de elementos teóricos (parcialmente) ordenado por una relación de especialización, sino la de un conjunto de elementos teóricos conectados por funciones de transformación.

Es preciso advertir -como lo hace Dan Sperber- que, en el caso del intercambio recíproco la reciprocidad no se limita a la necesidad de que, a causa de la prohibición del incesto, los hombres tengan que abandonar a sus hermanas para recibir las de los otros y, menos aún, la idea falsa de que reciben tanto como dan, sino a lo siguiente:

[...] la circulación de mujeres se efectúa de manera tal que las cadenas de alianzas tienen a cerrarse en ciclos de tipos particulares. Cuando un ciclo se abre, una descendencia entrega una mujer; cuando un ciclo se cierra una mujer le es restituida. Este 'principio de reciprocidad' concierne al hombre en general y gobierna el parentesco independientemente de los demás sistemas económicos, políticos, etc., que afectan la circulación de las mujeres, pero que no la explican [...] La circulación de mujeres obedece a reglas internas [funciones de permutación dirá Weil], independientes de las características extraparentales de las mujeres intercambiadas³⁰.

Igualmente hay que señalar que, además de la multiplicidad de ciclos posibles, de la partición de la población en clases matrimoniales tal que los hombres de la clase A, por ejemplo, se casen con mujeres de una única clase B -en cuyo caso los modelos de permutación son adecuados- y del

²⁸ Lévi-Strauss, C. *Antropología estructural*. Op. Cit., p. 251.

²⁹ Cfr. Lévi-Strauss, C. *Las estructuras elementales del parentesco*. Op. Cit., p. 270.

³⁰ Op. Cit., p. 191.

hecho de que las alianzas sean simétricas para el caso del intercambio restringido, la función ω como regla de casamiento puede entrañar o no una alternancia de generaciones genealógicas. Cuando no existe variación del sentido de las alianzas de generación en generación y la función ω es unilateral, por lo general la regla es matrilateral y la prima cruzada patrilateral está prohibida, como lo presenta Weil cuando añade la condición (C): "Todo hombre debe poder casarse con la hija del hermano de su madre" a las dos siguientes condiciones (A) y (B) siguientes:

- A) Para todo individuo, hombre o mujer, existe un tipo de matrimonio, y sólo uno, que él (o ella) tenga derecho a contraer.
- B) Para todo individuo, el tipo de matrimonio que él (o ella) puede contraer depende únicamente de su sexo y de tipo de matrimonio del cual él (o ella) proviene³¹.

Lo que muestra Lévi-Strauss es que ya se trate de alianzas bilaterales, como es el caso de algunas organizaciones dualistas asociadas a culturas arcaicas muy primitivas o de alianzas unilaterales, como es el caso de sistemas asimétricos donde intervienen más de dos clases, los sistemas conocidos (al menos hasta ese momento) eran matrilaterales, pues como lo argumentan Rodney y Needman, los sistemas patrilaterales, en tanto presuponen la inversión del sentido de las alianzas en cada generación, traerían como consecuencia una alternancia en la dominación de los grupos, algo que en la realidad nunca se da. Cabe señalar, sin embargo, que la anterior aseveración es empírica y, en consecuencia, no excluye la posibilidad lógica de que no se puedan dar. Aquí valdría la pena diferenciar -como lo hace el mismo Lévi-Strauss- entre *sistemas prescriptivos* y *sistemas preferenciales*.

En el caso sistemas de dos mitades exogámicas la regla o función conyugal ω es una función recíproca, *i.e.*, inyectiva y sobreyectiva, y expresa que si hombres de una descendencia A (clase A) se casan en todas las generaciones con mujeres de una descendencia B (clase B), entonces las mujeres de la clase B se convierten, a partir de la segunda generación, en hijas de los hermanos de las madres de los hombres A, *i.e.*, en primas cruzadas matrilaterales; pero si los hombres de la clase B toman sus esposas en la clase A, entonces las mujeres B se convertirán a partir de la segunda generación en hijas de las hermanas de las padres de los hombres A, *i.e.*, primas cruzadas patrilaterales. En este caso, el

³¹ Op. Cit., p. 278.

casamiento se realiza con primas cruzadas bilaterales. Tal casamiento -anota Sperber- se asocia con sociedades de dos mitades exogámicas, *i.e.*, con sociedades dualistas, muy primitivas, que se limitan a dos descendencias (clases) (Fig. 1).

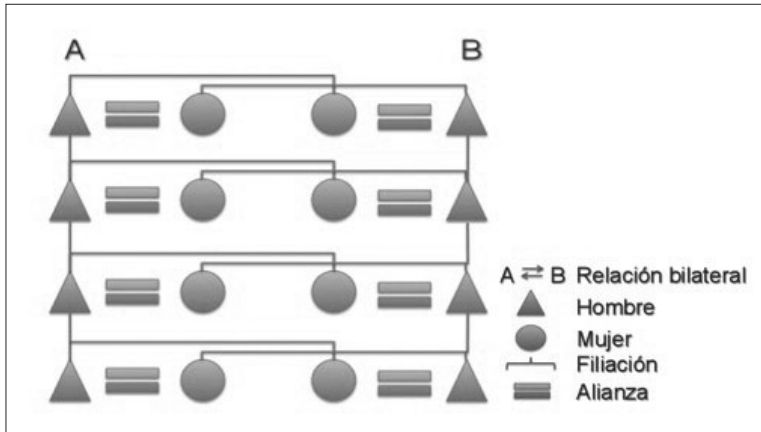


Figura 1

Mientras que los sistemas exogámicos de dos clases (mitades) son suficientes para que funcione un sistema de alianzas bilateral (simétrico) o, como se le conoce, de *intercambio restringido*, para que funcione un sistema unilateral (asimétrico) o, como se le conoce, de *intercambio generalizado*, es necesario que existan por lo menos tres generaciones (clases): si A toma sus mujeres en B, es necesario que entregue sus mujeres a una tercera descendencia C, la que, eventualmente, entregará las suyas a B y, de este modo, el ciclo se cierra (Fig. 2):

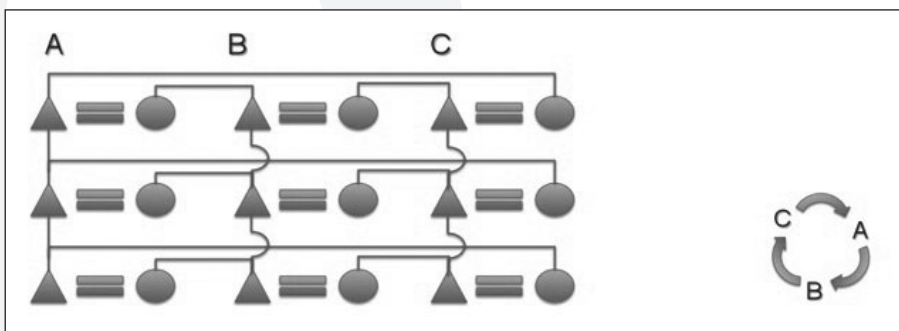


Figura 2

Ya sean alianzas bilaterales (Fig. 1) o unilaterales (Fig. 2), ya sea de filiación patrilineal (como se aprecia en las dos figuras), la esposa pertenece siempre a la categoría de la hija del hermano de la madre, *i.e.*, a la categoría de prima cruzada matrilateral, como Weil lo propone.

Cuando una sociedad se encuentra dividida en numerosas subpoblaciones (clases) disjuntas y entre ellas no existe ninguna relación de parentesco, se dice que la sociedad es *reductible*. En caso contrario se dice que es *irreductible* como son los casos anteriormente mencionados.

Lévi-Strauss señala que “lo que es cierto para un sistema de dos clases o mitades exogámicas, deja de serlo para un sistema de cuatro clases”³², pues en un sistema de cuatro clases exogámicas, existen dos posibilidades teóricas:

- a) Dividir las clases en dos pares donde la regla o función conyugal ω es una función recíproca.
- b) Establecer que si un hombre *A* puede casarse con una mujer *B*, un hombre *B* puede casarse con una mujer *C* y un hombre *C* con una mujer *D* y, eventualmente, un hombre *D* con una mujer *A*, con lo que se cerraría el ciclo.

En el caso (a) la agrupación por pares de las cuatro clases hace que el sistema sea un sistema *reductible*, pues las cuatro clases se agrupan en dos pares o dos subpoblaciones y entre ellas no existe ninguna relación de alianza entre miembros de una subpoblación y miembros de la otra, aunque como se observa en muchos casos, las relaciones de filiación pueden darse. Aunque son sistemas de cuatro clases, la agrupación por pares hace que cada par sea un *sistema de intercambio restringido*. En cambio, en el caso (b) el sistema es un sistema de *intercambio generalizado e irreductible*. Si en el caso de dos mitades exogámicas, la función $\omega : A \rightarrow B$ es una función inyectiva y sobreyectiva, de suerte que para cada $b \in B$ la función recíproca $\omega^{-1}(b)$ consta de un sólo elemento de *A* y, en este caso, la estructura elemental de parentesco es de *intercambio restringido*; en el caso de más de cuatro, ocho, etc. mitades o clases exogámicas el intercambio es *generalizado*. De ahí que se pueda afirmar:

³² *Ibidem*.

(D₂) Una estructura elemental de parentesco $\langle S, \omega, \mu, \pi \rangle$ es de *intercambio restringido* syss se satisface la siguiente condición:

$$\omega^2 = \varepsilon_s,$$

donde “ ε_s ” expresa la reciprocidad de la regla de matrimonio: un hombre de la clase x puede tomar debe tomar mujer de la clase $\omega(x)$ y recíprocamente un hombre de la clase $\omega(x)$ debe tomar mujer de la clase $x = \omega(\omega(x))$.

(D₄) Una estructura elemental de parentesco $\langle S, \omega, \mu, \pi \rangle$ es de *intercambio generalizado* syss no es un sistema de intercambio restringido.

Como lo anota Robin Fox en los sistemas de dos mitades exogámicas, por lo general cada mitad, a su vez, viene segmentada en linajes, hordas, clanes o grupos locales que son las que realmente acuerdan los matrimonios, pero lo importante “es que si una horda o un clan [de una mitad] intercambia mujeres con otras hordas o clanes [de la otra mitad] en una generación siga haciéndolo durante la generación próxima y las siguientes”³³. En los sistemas de dos mitades (clases) exogámicas, los hermanos, hermanas y primos paralelos están incluidos en una misma categoría que proviene de la misma mitad del sujeto, mientras que los primos cruzados pertenecen a la mitad opuesta. Aunque existen casos en los que los cónyuges prescritos no son los de la mitad opuesta -como el de los *dieri* del sur de Australia-; sin embargo, Lévi-Strauss afirma:

Sea cual sea la regla de matrimonio, puede decirse que el sistema de las mitades desemboca necesariamente en la dicotomía de los primos y que el cónyuge preferido obligatoriamente debe encontrarse, respecto del sujeto, en una conexión de parentesco que equivale a la relación de primo cruzado o que debe establecerse por su intermedio³⁴.

De ahí que se haga necesario definir, además del subgrupo G_s de todas las permutaciones engendrado por las funciones ω, μ, π de la estructura elemental de parentesco $\langle S, \omega, \mu, \pi \rangle$, el grupo G de todos los términos de parentesco de la estructura $\langle S, \omega, \mu, \pi \rangle$, como es el caso de los primos cruzados patrilaterales y matrilaterales cuyo rol es decisivo en las relaciones de alianza. Como lo expresa Courrège:

³³ Caicedo, J. *Teoría de grupos*, Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia, 2004. p. 168.

³⁴ *Ibid.*, p. 206.

Si $x \in S, \mu\pi^{-1}(x) = \mu(\pi^{-1}(x))$ es la clase de los hijos de la hermana del padre de un individuo de la clase x , en particular, $\mu\pi^{-1}(x)$ es la clase de la prima cruzada patrilateral de un hombre de la clase x ; expresamos eso diciendo que el elemento $\mu\pi^{-1}$ de G representa el término de parentesco “prima carnal cruzada patrilateral”.

De la misma manera, $\pi^{-1}\mu(x)$ es la clase de niños del hermano de la madre de un individuo de clase x ; expresamos eso diciendo que el elemento $\pi\mu^{-1}$ de G representa el término de parentesco “primo carnal cruzado matrilateral”³⁵.

Adicionalmente, cuando en un régimen de dos mitades la regla de filiación coincide con la regla de residencia, entonces al sistema lo llamamos *armónico*, en caso contrario, *inarmónico*. Así, un régimen de filiación matrilineal y de residencia matrilocal -como el sistema *dieri* de Australia- es armónico, al igual que un régimen patrilineal de residencia patrilocal. Pero los regímenes donde uno de los factores sigue la línea paterna, y el otro la materna son no armónicos o inarmónicos.

En general podemos afirmar que todas las estructuras elementales de parentesco que satisfagan las condiciones (0)-(4) de la (\mathbf{D}_2) son modelos potenciales de estructuras elementales de parentesco, $\mathbf{M}_p(\text{EEP})$ y todos poseen una forma o tipo determinado, de tal manera que, como diría Bourbaki, son estructuras de una especie determinada. Pero si además de satisfacer las condiciones (0)-(4), se satisface la condición (5), entonces tales estructuras son modelos actuales de estructuras elementales de parentesco, $\mathbf{M}(\text{EEP})$, *i.e.*, estructuras de otra especie determinada. En otras palabras, (0)-(4) determina los $\mathbf{M}_p(\text{EEP})$, pero la adición de (5) a los $\mathbf{M}_p(\text{EEP})$, determina los $\mathbf{M}(\text{EEP})$. Los modelos $\mathbf{M}(\text{EEP})$ constituyen una subclase de los modelos potenciales $\mathbf{M}_p(\text{EEP})$:

$$\mathbf{M}(\text{EEP}) \subseteq \mathbf{M}_p(\text{EEP})$$

Esta formalización/axiomatización de la Teoría de las estructuras elementales de parentesco (EEP), corresponde al análisis estándar de las teorías y, aunque Weil *et al.* realizan una formalización/axiomatización de la teoría lévistaussiana de las estructuras elementales de parentesco,

³⁵ Courrége, P. “Un modèle mathématique des structures élémentaires de parenté”. Op. Cit., pp. 126-181.

tal formalización/axiomatización se reduce exclusivamente a los componentes de la teoría que son descriptibles en términos puramente formales -como son los $\mathbf{M}(\text{EEP})$ y los $\mathbf{M}_p(\text{EEP})$ -, *i.e.*, con independencia de su significación etnológica, sin que, con ello, excluyan la posibilidad de proveer al cálculo formal (algebraico) de una interpretación en términos etnológicos y, por tanto, empíricos. Aunque Weil *et al.* hacen uso de términos etnológicos, ellos no son más que simples designaciones que en nada comprometen el sentido de los objetos matemáticos definidos perfectamente por los axiomas y definiciones. Así, en el caso de la función conyugal ω , por ejemplo, del calificativo 'conyugal' no se dice otra cosa que la de ser una aplicación de S en S ligada a las funciones μ y π por el axioma (5) de (\mathbf{D}_2) : $\pi = \mu\omega$. Esto lo reconoce muy bien Courrège cuando escribe:

De acuerdo con el método axiomático, la definición y el estudio del modelo matemático son cuidadosa y sistemáticamente *distintos* de su significación etnológica. Por tanto, el presente trabajo [se refiere a su trabajo de axiomatización] se despliega en dos planos: el desarrollo axiomático de la teoría matemática de "Estructuras elementales de parentesco" está acompañado de un comentario destinado a establecer una correspondencia, en la medida de lo posible biunívoca, parte entre los objetos matemáticos y las relaciones que los vinculan, de una parte, y los conceptos propuestos por la etnología a fin de hacerlos compatibles con la realidad, por otra³⁶.

En la formalización/axiomatización de Weil *et al.* la reconstrucción algebraica se limita a los componentes descriptibles en términos puramente formales, sin preocuparse si dichos modelos, hasta cierto punto *a priori*, representan adecuadamente todos o, al menos, ciertos los sistemas reales de parentesco elementales. Se parte de presunción de que las estructuras elementales de parentesco pueden ser representadas mediante modelos algebraicos de permutación y que, para poblaciones divididas en clases cuyo número $n \geq 2$, es posible calcular el valor de todos los tripletes de permutaciones (funciones de permutación) que respondan a las condiciones estipuladas en \mathbf{D}_2 . Si por definición se tiene que si $\omega = \mu^{-1}\pi$, *i.e.*, que si la esposa y la madre de los hijos son iguales (pertenecen a la misma clase) y $\varpi = \varepsilon_s$ (la permutación ω es idéntica), entonces las clases son exogámicas. Más aún, conociendo sólo dos de las permutaciones y el número de clases, el valor de la tercera

³⁶ *Ibid.*, pp. 127-128.

permutación se puede deducir a partir del axioma (D) y, en consecuencia la identificación de una determinada estructura elemental de parentesco se reduce a un simple problema de cálculo algebraico, como era la pretensión de Weil *et al.* El problema, como dice Sperber, es que no existe ninguna razón *a priori* para que los modelos [estructuras] de un conjunto sistemas puedan ser construidos mecánicamente a partir de una fórmula general y constituyan de esa manera una 'familia'.

4. CONSIDERACIONES FINALES SOBRE LA NOCIÓN DE ESTRUCTURA DE LÉVI-STRAUSS

Como lo dijimos al comienzo, Lévi-Strauss hace uso de un vago concepto de 'estructura' a lo largo de toda la obra. Sin embargo, en *Anthropologie Structurale* (1958) se ocupa de manera explícita de esta noción y, no sin antes advertir que su clarificación compete a la epistemología y no a la etnología, propone cuatro características. La primera característica de la estructura Lévi-Strauss la expresa así: "[...] una estructura presenta un carácter de sistema. Consiste en elementos tales que una modificación cualquiera de uno de ellos entraña una modificación en todos los demás"³⁷.

Esta característica de la estructura apunta al hecho de que no son los elementos sino las relaciones las que definen la estructura. Un modelo de permutación como el que trae Sperber para ilustrar el sistema australiano Aranda pone en juego los símbolos A,B,C y D que representan clases matrimoniales y aunque se pueda establecer una relación biunívoca entre los elementos del modelo y las clases como elementos del sistema que los símbolos del modelo representan, no se puede afirmar que el sistema construido y el sistema real poseen la misma estructura, pese a que el número de elementos sea el mismo. Son las relaciones y no los elementos las que en últimas definen la estructura, así dichas relaciones se establezcan entre dichos elementos.

Sin embargo, Sperber considera que para que un conjunto esté provisto de una estructura o constituya un sistema no es necesario que entre sus elementos exista una dependencia absoluta, ni, como dice Lévi-Strauss, "que una modificación cualquiera de uno de ellos entrañe una modificación de todos los demás". Sperber menciona el caso del término *cousin* en inglés que no tiene valor específico en la dimensión

³⁷ Lévi-Strauss, C. *Antropología estructural*. Op. Cit., p. 251.

del sexo, sin que ello provoque modificación concomitante en otros términos como “tío”, “tía”, “hermano”, “hermana”, etc. Existen -piensa Sperber- “en conjuntos estructurados zonas de coherencia local cuyas transformaciones no afectan la estructura global”³⁸.

La segunda característica de la estructura dice: “[...] todo modelo pertenece a un grupo de transformación, de manera que el conjunto de esas transformaciones constituye un grupo de modelos”³⁹.

Con respecto a esta segunda característica hay que decir que, para Lévi-Strauss, no sólo es posible construir los modelos deductivamente como vimos en el caso de los modelos de permutación utilizados por Weil *et al*, sino a través de transformaciones que a partir de modelos dados engendran exclusivamente modelos, como es el caso del sistema australiano Kariera, estudiado por Lévi-Strauss y reconstruido por Sperber, donde dicho modelo -en la reconstrucción de Sperber⁴⁰- es el producto de la ‘transformación’ de dos sistemas de mitades exogámicas: patrilineales y matrilineales. Veamos:

Consideremos dos sistemas E y F cuyos modelos (de permutación) son los siguientes:

$$E = \{A, B\} \quad \begin{array}{l} \pi_E = \begin{pmatrix} A & B \\ A & B \end{pmatrix} \\ \mu_E = \begin{pmatrix} A & B \\ B & A \end{pmatrix} \\ \omega_E = \begin{pmatrix} A & B \\ B & A \end{pmatrix} \end{array}$$

E es un sistema de dos clases (mitades) exogámicas matrilineales.

³⁸ Sperber, D. Op. Cit., p. 223.

³⁹ Op. Cit., p. 251.

⁴⁰ Cfr. Op. Cit., p. 225ss.

$$F = \{X, Y\}$$

$$\pi_F = \begin{pmatrix} X & Y \\ Y & X \end{pmatrix}$$

$$\mu_F = \begin{pmatrix} X & Y \\ X & Y \end{pmatrix}$$

$$\omega_F = \begin{pmatrix} X & Y \\ Y & X \end{pmatrix}$$

F es un sistema de dos clases (mitades) exogámicas patrilineales.

El modelo G que, se supone, corresponde al sistema Kariera, puede construirse como el producto de E y de F.

Se designa producto de E y F (en notación $E \times F$) el conjunto de pares ordenados $\langle x, y \rangle$ donde $x \in E$ y $y \in F$. Así, si α y β son las permutaciones de E y F, respectivamente, se designa por $\alpha \times \beta$ la permutación de $E \times F$ definida por $\alpha \times \beta(x, y) = (\alpha(x), \beta(y))$, para todos los $x \in E$ y $y \in F$. $\alpha \times \beta$ es el producto de α y β . De lo anterior se sigue: a) $(\alpha \times \beta)^{-1} = \alpha^{-1} \times \beta^{-1}$ y b) $((\alpha \times \beta)(\alpha^1 \times \alpha^2)) = (\alpha\alpha^1 \times \alpha\alpha^2)$. De este modelo G como producto de E y F sería:

$$G = E \times F = \{AX, AY, BX, BY\}$$

$$\pi_G = \pi_E \times \pi_F = \begin{pmatrix} AX & AY & BX & BY \\ AY & AX & BY & BX \end{pmatrix}$$

$$\mu_G = \mu_E \times \mu_F = \begin{pmatrix} AX & AY & BX & BY \\ BX & BY & AX & AY \end{pmatrix}$$

$$\omega_G = \omega_E \times \omega_F = \begin{pmatrix} AX & AY & BX & BY \\ BY & BX & AY & AX \end{pmatrix}$$

La tercera característica de la estructura señalada por Lévi-Strauss dice: “[...] las características antes indicadas [las dos anteriores] permiten predecir de qué manera reaccionará el modelo, en caso de que uno de sus elementos se modifique”⁴¹.

En relación con la tercera característica de la estructura de que habla Lévi-Strauss hay que decir -como se señaló antes- que esta modificación sólo se produce si obedece a una regla general, pero no si obedece a reglas *ad hoc* que, como en el caso de la gramática, rigen las excepciones.

Finalmente, la cuarta característica anotada por Lévi-Strauss reza así: “En fin, el modelo debe ser construido de tal manera que su funcionamiento pueda dar cuenta de todos los hechos observados”⁴².

Finalmente, la cuarta característica que se refiere al hecho de que el modelo debe construirse de tal modo que su funcionamiento pueda dar cuenta de los hechos observados nos obliga a preguntar si se trata de tomar los hechos tal como se presentan a la observación o si se trata -como sucede en la ciencia- de hechos ideales, *i.e.*, de hechos en los que se abstrae de numerosos factores. Además, se supone que el modelo debe no sólo dar cuenta de hechos observados, sino también de hechos posibles. En cualquier caso es necesario justificar el modelo o, como diría Stegmüller, garantizar tanto su coherencia interna como su coherencia externa, es decir, su adecuación con los hechos tanto observados como no observados.

En conclusión, el EF y, en especial Lévi-Strauss, han desarrollado un programa donde la noción de ‘estructura’ constituye una noción fundamental y, como bien dice este autor, ella “no se refiere a la realidad empírica, sino a los modelos construidos de acuerdo con ésta”⁴³. No obstante, su noción, pese a las características aportadas, no deja de ser intuitiva y vaga y han sido los matemáticos, Weil *et al.*, quienes no sólo han contribuido a su clarificación desde la teoría algebraica de grupos, sino también a explicar, con respecto a algunos sistemas de parentesco, su funcionamiento, valiéndose de modelos de permutación. Pero, a pesar de este inmenso esfuerzo de rigor y de sistematicidad, el modelo algebraico construido resultó incapaz de dar cuenta de la naturaleza y funcionamiento de algunos de los sistemas elementales de parentesco

⁴¹ *Ibid.*, pp. 251-252.

⁴² *Ibidem.*

⁴³ Lévi-Strauss, C. *Las estructuras elementales del parentesco*. Op. Cit., p. 251.

como lo han advertido numerosos críticos. De ahí que se haga necesario emprender un nuevo proceso de reconstrucción de la teoría de los sistemas de parentesco elementales donde no sólo se de cuenta de su núcleo formal, sino de todos aquellos aspectos que el EM ha introducido para lograr una verdadera identificación de dicha teoría *qua* teoría empírica en un sentido epistemológico más estricto.

REFERENCIAS

- BALZER, W., MOULINES, C.U.; SNEED, J.D. (1987). *An Architectonic for Science. The Structuralist Program*, Dordrecht: D. Reídle.
- CAICEDO, J.F. (2004). *Teoría de grupos*, Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- COURRÈGE, P. (1965). "Un modèle mathématique des structures élémentaires de parenté". En: *Anthropologie et calcul*. Richard, P.; Jaulin, R. (Com.). Paris: Union Générale d'Editons.
- FOX, R. (1967). *Kinship and Marriage*. Londres: Penguin Books.
- LEACH, E. (1970). *Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo*. Barcelona: Anagrama.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1954). Prefacio del *Boletín de Ciencias Sociales*. Vol. VI, No. 4. En: *El correo de la UNESCO*. [En línea]: <http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=41845&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html> 2008, p. 2.
- _____. (1965). *The Future of Kinship Studies*. Londres: Royal Anthropological Institute.
- _____. (1968) [1958]. *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba.
- _____. (1969) [1949]. *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós.
- LIPSCHUTZ, S. (1991) [1964]. *Teoría de conjuntos y temas afines*. México: McGraw-Hill.
- MOULINES, C.U. (1991). *Pluralidad en recursión. Estudios epistemológicos*. Madrid: Alianza.
- SPERBER, D. (1968). *Le structuralisme en anthropologie*. Paris: Editions du Seuil.
- STEGMÜLLER, W. (1981) [1979]. *La concepción estructuralista de las teorías*. Madrid: Alianza.
- WHITE, H. (1963). *An anatomy of kinship*. London: Eglewood Cliffs.

LEIBNIZ, MACH Y EINSTEIN: TRES OBJECIONES AL ESPACIO ABSOLUTO DE NEWTON*

LEIBNIZ, MACH AND EINSTEIN:
THREE OBJECTIONS TO NEWTON'S ABSOLUTE SPACE

LEONARDO CÁRDENAS CASTAÑEDA
Universidad de Caldas, Colombia. leonardo.cardenas@ucaldas.edu.co

CARLOS DAYRO BOTERO FLÓREZ
Universidad del Valle, Colombia. dayro5@yahoo.es

RECIBIDO EL 26 DE AGOSTO DE 2009 Y APROBADO EL 30 DE OCTUBRE DE 2009

RESUMEN ABSTRACT

El texto es un adelanto en la discusión sobre el carácter absolutista del espacio de Newton. En particular, lo que pretendemos debatir es el supuesto carácter ontológico o sustancialista que tiene este punto de vista con relación al espacio. Para este fin apelaremos, en una primera instancia, al argumento de Leibniz donde expone que una de las implicaciones del absolutismo del espacio consiste en que no habría manera de mostrar la diferencia entre las partes del espacio por la razón de que éste sería uniforme. En un segundo término presentaremos las réplicas de Mach, la cual radica en que es posible hablar de espacio y de inercia recurriendo, no al absolutismo del espacio, sino a su carácter relacional, esto es que, al hablar de inercia y de espacio es pertinente tener en cuenta la relación que se tienen entre los distintos cuerpos. Por último, y siguiendo con el enfoque de Mach, mostraremos que para Einstein el carácter relacional del espacio tiene consecuencias significativas tanto en la teoría de la relatividad especial como en la teoría de la relatividad general.

PALABRAS CLAVE

Clarke, Einstein, espacio absoluto, espacio relacional, inercia, Leibniz, Mach, Newton, teoría de la relatividad especial, teoría de la relatividad general.

This paper discusses the absolute character of Newton's space. In particular, we intend to debate the alleged ontological or substantialist character of this view about space. To this end we appeal, in the first place, to Leibniz' argument in which he asserts as one of the implications of absolute space that there would not be way of showing the differences among parts of space since it will be uniform. Then, we will discuss Mach's reply which defends the possibility of talking about space and inertia by appealing, not to absolute space but to its relational character, that is, that when dealing with inertia and space is pertinent to take into account the relationships in which different bodies stand one to the other. Lastly, we will show that for Einstein the relational character of space has important consequences both in the theory of special relativity and in theory of general relativity.

KEY WORDS

Clarke, Einstein, absolute space, relational space, inertia, Leibniz, Mach, Newton, theory of special relativity, theory of general relativity.

* El resultado de este trabajo se debe, en gran parte, al seminario sobre *Problemas filosóficos del espacio*, orientado por el profesor Germán Guerrero Pino en la Maestría de Filosofía de la Universidad del Valle en el segundo semestre del año 2008.

INTRODUCCIÓN

La forma como Newton entiende el espacio tiene implicaciones ontológicas fuertes y una conexión directa entre éste (tomado como sustancia) con otras entidades. Por su parte Leibniz y Mach defienden una noción de espacio en términos relacionales, replicando así la concepción absolutista del espacio. El artículo es entonces, en una primera parte y en un adelanto en esta dirección, mostrar lo relevante sobre este debate.

Así pues, el trabajo se va a dividir en cuatro partes. En la primera se presenta la concepción newtoniana del espacio, destacando tres características fundamentales:

- a) El espacio tiene realidad ontológica; este punto de vista también puede ser considerado como el enfoque sustancialista del espacio.
- b) El espacio absoluto es uniforme, lo cual implica que todas sus partes son idénticas.
- c) El espacio es una sustancia que actúa sobre los objetos sin que estos actúen sobre él, de tal modo que cumplen la ley de la inercia (hay una conexión causal entre el espacio y los cuerpos, que tiene que ver con la inercia de los mismos).

En la segunda parte del texto se muestra la discusión entre Leibniz y Clarke, haciendo énfasis en el problema del espacio. Con respecto a este debate es importante resaltar la primera objeción hecha por Leibniz en contra de la uniformidad del espacio, esta consiste en que, apelando al principio de identidad de los indiscernibles, no hay manera de diferenciar entre partes del espacio aparentemente distintas. En esta parte del trabajo también se menciona el argumento de Clarke a favor del absolutismo del espacio. En general, este argumento se centra en la noción de inercia, pues en la concepción newtoniana del espacio es posible que los cuerpos estén en reposo o en movimiento uniforme permanente. Precisamente, este asunto es el que Leibniz no responde satisfactoriamente.

En la tercera parte se explica la forma en que Ernst Mach objeta la concepción newtoniana del espacio, deteniéndose en el siguiente punto: es posible justificar la noción de espacio y de inercia en términos relacionales, lo cual implica que no hay sistemas privilegiados; y que para hablar de la inercia de un cuerpo se requiere de la relación que éste

tiene con otras entidades; además, de su argumento relacionado con el pretendido carácter empírico del proceder de Newton.

Hasta este punto del trabajo es claro que a pesar del éxito que tuvo durante varios años la concepción newtoniana de espacio absoluto, verdadero y matemático, ganó muchas críticas que, como vemos, pusieron en duda la posibilidad de reificar el espacio. Recordemos que uno de los argumentos de Newton se basa en la necesidad de encontrar un sistema al cual referir las leyes del movimiento, es decir, es necesario que el espacio exista como la realidad física donde se da el movimiento. Otros argumentos apelan más bien a experimentos mentales.

Frente a esta manera de sustentar la existencia del espacio, después de mostrar el punto de vista relacional de Leibniz y Mach con respecto al espacio, pasaremos a rastrear, por último, la réplica de Einstein, donde aparecerán dos implicaciones respecto a la mecánica clásica, tanto de la relatividad especial como de la general, a saber, la imposibilidad de comprender los sucesos sin la conexión espacio-tiempo, en la primera, y luego, la imposibilidad de separar los conceptos de espacio y campo en la relatividad general.

NEWTON Y EL ESPACIO ABSOLUTO

Como preámbulo a los experimentos que realiza Newton para justificar el espacio absoluto, recordemos sus palabras en el escolio dedicado a este tema en los *Principia*:

El espacio absoluto, tomado en su naturaleza, sin relación a nada externo, *permanece siempre similar e inmóvil*. El espacio relativo es alguna dimensión o medida móvil del anterior que nuestros sentidos determinan por su posición con respecto a los cuerpos y que el vulgo confunde con el espacio inmóvil; de esta índole es un espacio subterráneo, aéreo o celeste, determinado por su posición con respecto a la tierra¹.

Partiendo de esta definición es importante extraer dos características fundamentales de la concepción newtoniana del espacio:

¹ Newton, I. *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Madrid: Editora Nacional, 1982. p. 229. Cursivas añadidas.

- a) El espacio tiene realidad ontológica. Es decir, existe independientemente de otras entidades.
- b) El espacio absoluto es inmóvil y uniforme.

Con respecto a la característica *a)* es claro que Newton no está pensando el espacio como un estado mental ni tampoco como una categoría semántica, el espacio es una *sustancia* que no depende de otros objetos para que pueda existir.

Relacionado con la idea anterior, y en cuanto a *b)*, para Newton el espacio como sustancia ontológicamente independiente también tiene la particularidad de ser inmóvil, o sea que funciona como trasfondo o como condición necesaria para que sucedan todos los fenómenos y manifestaciones de la naturaleza. Otra idea implícita y sumamente importante es que la idea sustancialista del espacio, tal como lo muestra Newton, reconcilia dos posturas aparentemente contradictorias, por un lado acepta que el espacio absoluto e inmóvil no se puede experimentar directamente y por el otro, el espacio puede tener lugares diferentes. En otras palabras, Newton “afirma la existencia de situaciones físicas ontológicamente diferentes pero físicamente (experimentalmente) indistinguibles. El espacio newtoniano permite este tipo de cosas y, discutiblemente, esto raya en el absurdo metafísico”². En pocas palabras pues, la noción de uniformidad supone la identidad de las partes del espacio.

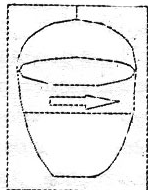
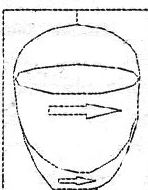
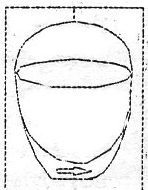
Existe otra característica en torno al espacio absoluto de Newton que no se puede comprender adecuadamente si se ignora la primera ley de Newton. Es decir, el espacio absoluto está íntimamente asociado con la ley de inercia.

- c) El espacio es una sustancia que actúa sobre los objetos, sin que estos actúen sobre él, de tal modo que cumplen la ley de la inercia (hay una conexión causal entre el espacio y los cuerpos que tiene que ver con la inercia de los mismos). En otras palabras, para Newton la inercia se entiende con relación al espacio absoluto, es decir, el espacio es una sustancia que afecta a los cuerpos provocando en ellos la inercia, mientras la relación inversa no es posible.

² Cala Vitery, F. “La identidad de las partes del espacio y el problema de la inercia”. En: *Praxis Filosófica* 22. Enero-Junio. Cali: Centro Editorial Universidad del Valle, 2006. p. 154.

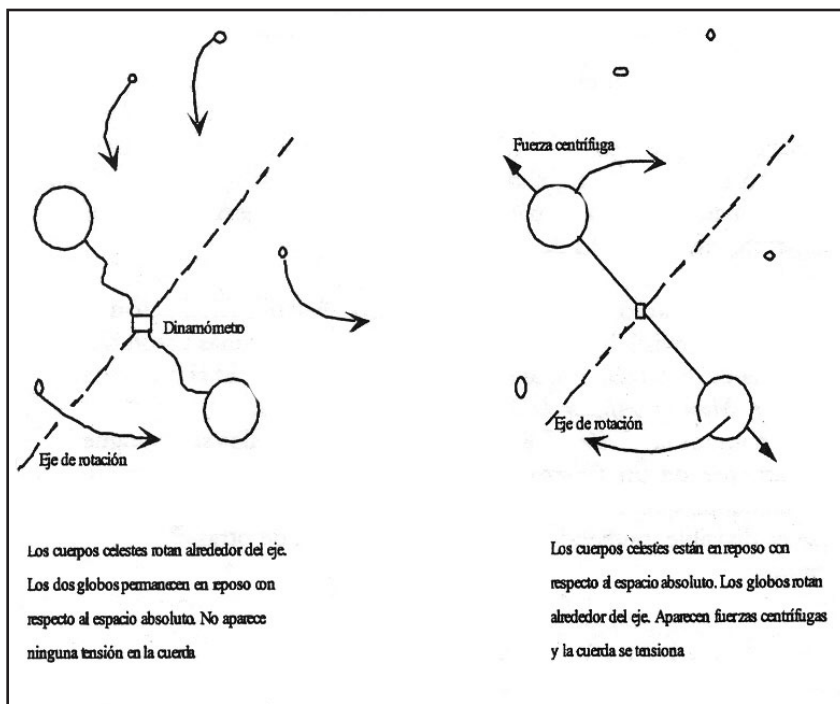
Ahora, una forma de entender las fuerzas inerciales es mostrar que son sistemas acelerados. Es decir, son sistemas que funcionan con relación a la ley de la inercia, donde sólo se utilizan las fuerzas entre unos cuerpos y otros. En este caso dos de los ejemplos clásicos de Newton con relación al espacio absoluto y la ley de la inercia son los siguientes:

E1) Al colocar a girar un balde lleno de agua atado con una soga del techo tendríamos la siguiente situación: veremos que, según Newton, el agua tendería a alejarse de su eje, pero la rotación del agua no es con relación a las paredes del balde, sino con relación al espacio absoluto, pues las fuerzas centrífugas sólo las podemos asumir cuando tomamos únicamente como referencia al espacio absoluto y al agua, lo demás no puede explicar este fenómeno, o más bien, cualquier referencia a otros cuerpos es irrelevante.

Fase 1	Fase 2	Fase 3
		
Balde en rotación	Balde en rotación	Balde inmóvil
Líquido inmóvil	Líquido en rotación	Líquido en rotación
Existe un movimiento relativo entre balde y agua	No hay movimiento relativo entre balde y agua	Existe un movimiento relativo entre balde y agua
Superficie: plana	Superficie: curva	Superficie: curva

E2) Supongamos que tenemos, por un lado, en espacio libre dos globos que están unidos por un hilo y están en estado de reposo. Adicionémosle a la situación que las estrellas giran a igual velocidad alrededor de su eje. Por otro lado, también tenemos dos globos unidos por un hilo, pero en este caso las estrellas son las que están en reposo y los globos se mueven en sentido contrario. El punto relevante aquí es que, en este último caso, cosa que no ocurre en el primero, podemos detectar tensión en la cuerda, por tanto nos daremos cuenta que los movimientos y las fuerzas centrífugas son propios de los globos y no de los demás cuerpos³.

³ Imágenes tomadas de Granés, J. *Newton: el espacio y el tiempo absolutos*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia, 2005. p. 125,126.



Aunque este experimento es usado para distinguir entre los sistemas astronómicos de Ptolomeo y Copérnico, también nos sirve para diferenciar entre movimientos relativos y absolutos, y también para justificar la existencia del espacio. Esto es así porque si el efecto físico observable en las dos situaciones arriba mencionadas (*E1* y *E2*) consiste en que hay fuerza centrífuga en una situación y en la otra no ocurre, entonces es porque la distinción entre movimientos absolutos y relativos es posible sólo en un espacio absoluto⁴.

Es importante mencionar que estos experimentos representan para Newton los indicios que permiten diferenciar los movimientos absolutos de los relativos, y son, precisamente, sólo indicios, porque como el mismo autor reconoce, las partes del espacio inmóvil donde se presentan esos movimientos no son perceptibles por los sentidos. Pasamos entonces a lo que Granés considera que en Newton no es una ingenuidad: suponer la existencia del espacio absoluto antes de los experimentos que va a sustentar la existencia del espacio del cual

⁴ Aunque tal como Newton plantea la situación hay una clara petición de principio, tratamos de serle fiel en su modo de argumentar a favor del espacio absoluto.

partió. Granés considera que Newton bien pudo ser consciente de ello y que este supuesto error se evidencia sólo si no se distingue la argumentación ontológica de la argumentación empírica. La última es la que se presenta en los experimentos del balde y los globos, mientras que ontológicamente Newton sustenta la existencia del espacio a partir de la afirmación de que el espacio (igual que el tiempo) constituye el fundamento del mundo físico, es decir, sin aquel espacio-receptáculo el mundo físico que conocemos no podría existir. Es, precisamente en este punto, en que Mach ataca de una manera menos condescendiente la argumentación de Newton.

LA PRIMERA OBJECCIÓN, DISCUSIÓN LEIBNIZ - CLARKE

Para Leibniz hablar ontológicamente del espacio (como recipiente absoluto) es algo que no tiene fundamento. El espacio para Leibniz es más bien un concepto relacional, es decir, es un concepto que podemos utilizar dada la ordenación de los cuerpos. El propio Leibniz sostiene que,

En cuanto a mí, he señalado más de una vez que consideraba el espacio como una cosa puramente relativa, al igual que el tiempo; como un orden de coexistencias, mientras que el tiempo es un orden de sucesiones. Pues el espacio señala en términos de posibilidad un orden de las cosas que existen al mismo tiempo, en tanto que existen conjuntamente, sin entrar en sus peculiares maneras de existir; y en cuanto vemos varias cosas juntas, nos damos cuenta de este orden de cosas entre ellas⁵.

Leibniz critica el espacio absoluto basándose, entre otros, en los Principios de Razón Suficiente (PRS) y el de la Identidad de los Indiscernibles (PII). Con respecto al primero (PRS), a pesar de que es un principio genuinamente teológico tiene repercusiones interesantes, sobre todo causales, para criticar la noción de uniformidad del espacio de Newton. Si Dios no tiene razón alguna para crear mundos distintos e indistinguibles, entonces no debemos esperar encontrar en la naturaleza lugares idénticos. Expresado de otra forma, si es posible experimentar disposiciones distintas del mundo, entonces se pueden distinguir. Ahora, si es cierto que el espacio absoluto es uniforme,

⁵ Leibniz. *La polémica Leibniz-Clarke*. Eloy Rada (Ed y Trad). Madrid: Taurus, 1980. p. 68.

entonces no habría forma de distinguir entre partes aparentemente distintas, es decir, no habría ninguna forma para preguntarnos por la preferencia de un lugar sobre otro. Combinados entonces el (PRS) y el (PII), Leibniz llega a la conclusión de que hablar de espacios o lugares experimentalmente distintos pero indistinguibles, carece de sentido, es una patente contradicción.

Lo que no le pudo responder Leibniz a Clarke desde su argumento relacionista fue la posibilidad de la inercia, dado que mientras en el esquema de Newton (espacio y tiempo absolutos) la inercia es posible, es decir, los cuerpos pueden estar en reposo o en movimiento uniforme, la corrección de Leibniz no llegó nunca a aclarar el contraargumento de Clarke. De hecho, Clarke trata de demostrar que “la realidad del espacio no es una hipótesis” y para ello apela a demostraciones del siguiente tenor:

[...] Dos lugares, aunque exactamente iguales, no son el mismo lugar. El movimiento o el reposo del universo no son el mismo estado, igual que el movimiento o el reposo de un barco no son el mismo estado por el hecho de que un hombre encerrado en la cabina no pueda percibir si el barco navega o no, mientras se mueva uniformemente. El movimiento del barco, aunque el hombre no lo perciba, es un estado realmente distinto y tiene unos efectos realmente distintos, y un parón repentino daría lugar a distintos efectos reales, y del mismo modo ocurriría con movimiento imperceptible del universo. *Nunca se ha respondido a este argumento*⁶.

De esta manera, se puede interpretar la discusión en, algo así como que Leibniz se quedó a mitad de camino para completar su reparo frente al sustancialismo del espacio. Al parecer será Mach quien completará la labor, haciendo énfasis sobre la supuesta relación entre el espacio absoluto y la inercia.

LA SEGUNDA OBJECCIÓN. MACH

Lo que pretende Mach es resaltar el carácter abstracto y las suposiciones que hay en los experimentos de Newton con argumentos que evidencian

⁶ *Ibid.*, p. 92. Cursiva añadidas.

que si éste pretendía usar los experimentos mencionados como sustento de su teoría, en realidad estaba muy lejos de sus intenciones, es decir, si Newton pretendía atenerse a los hechos reales se encontraba ante una empresa imposible, dado que no se puede llegar a sustentar la existencia de un espacio que por su carácter absoluto no se puede demostrar a partir de ninguna experiencia. El espacio de Newton como escenario en el cual ocurre el movimiento, posee esencialmente un carácter ideal que radica en que su existencia es apenas inferida a partir de algunos indicios porque este escenario abstracto como tal no es algo accesible a los sentidos. Es por ello que, plantea Mach, *Newton se encuentra aún bajo el influjo de la filosofía medieval* y, puede agregarse, está hablando de algo que apenas se puede imaginar.

La propuesta de Mach aparece en el texto (*La ciencia mecánica*) como refutación a la noción de Newton donde el espacio y el tiempo son absolutos. En la primera crítica, que es de carácter epistémico, Mach evidencia que Newton a pesar de querer analizar sólo los hechos reales a nivel científico, está cayendo en una concepción metafísica por cuanto tanto el espacio como el tiempo (absolutos) son cosas del pensamiento o construcciones mentales que no se pueden producir o contrastar en la experiencia. Este punto quedará más claro cuando se comente la actitud empirista de Mach.

A partir de esta objeción, Mach logra dar razón de lo que dejó Leibniz sin responder. La inercia no requiere del espacio absoluto para ser explicada. El argumento de Mach indica que en tanto la inercia es un concepto relacional, al igual que el espacio y el tiempo, necesita, además del cuerpo en cuestión, otros cuerpos con los cuales completar la relación. Se puede así mostrar la noción de espacio en Mach, lo cual justifica el espacio leibniziano. Dice Mach:

El experimento de Newton con el cubo de agua en rotación únicamente nos dice que la rotación relativa del agua respecto a las paredes del recipiente no produce *ninguna* fuerza centrífuga perceptible, pero que tales fuerzas sí se producen como consecuencia de la rotación relativa respecto a la masa de la tierra y demás cuerpos celestes⁷.

⁷ Mach, E. "La ciencia mecánica". En: *La teoría de la relatividad*. Madrid: Alianza Editorial, 1984. p. 31.

Aquí se puede extraer el carácter relativista que asume Mach a propósito del espacio. Es necesario indagar correctamente cuál es el verdadero movimiento de los objetos y su relación con otros, así que para Mach, Newton sólo toma en cuenta la conexión entre el espacio absoluto y el cubo con agua, pero deja al margen a otros cuerpos que también participan en el fenómeno del movimiento. Lo mismo ocurre con el experimento de los globos atados con un hilo: necesitamos saber la relación entre los globos y los demás cuerpos para conocer su estado del movimiento. El punto importante aquí es que para Newton sólo tenemos una auténtica percepción de las fuerzas centrífugas e inerciales si tenemos en cuenta el espacio absoluto.

La réplica interesante de Mach es que es posible hablar de fuerzas centrífugas e inerciales sin necesidad de apelar al espacio absoluto. En palabras del profesor Cala Viteri la situación es así:

La idea de Mach era que, al igual que las demás fuerzas, las fuerzas inerciales debían originarse en algún tipo de interacción entre cuerpos materiales. En este caso de la interacción de la materia inmediata con el conjunto de la materia estelar. De esta forma se podía romper el aparente vínculo causal que amarraba la inercia a la sustancialidad del espacio⁸.

Una de las implicaciones de este análisis a propósito de la inercia, es que la tierra no es un sistema inercial, a pesar de que parezca comportarse de esta manera. Mach explica este fenómeno argumentando que en realidad el movimiento de la tierra no se ajusta a la definición clásica de inercia, es decir, el movimiento de la tierra no es constante ni uniforme, ella puede ser un sistema inercial pero bajo las mismas circunstancias de cualquier otro cuerpo, es decir, de forma aproximada. El sistema, entonces, se considera inercial con respecto a todo. Mach lo explica de la siguiente manera:

El movimiento de un cuerpo, *K*, sólo se puede calcular por referencia a otros cuerpos, *A, B, C...*, pero dado que en todo momento tenemos a nuestra disposición un número suficiente de cuerpos que son relativamente fijos unos respecto a otros, o cuyas posiciones no varían sino muy lentamente, podemos decir que, al hacer esa referencia, no estamos circunscritos a ningún otro cuerpo *en concreto*,

⁸ Cala Viteri, F. Op Cit., p. 166.

pudiendo ignorar ora este, ora aquel otro cuerpo. De este modo surgió la convicción de que dichos cuerpos son en general indiferentes⁹.

Todos los sistemas inerciales son iguales así nos dé la impresión de que la Tierra es un sistema absoluto. Lo único que se podría decir sobre el movimiento de la Tierra es que es aproximadamente inercial, lo cual ocurre con cualquier otro cuerpo. No hay sistemas privilegiados ni absolutos, todos son relativos. Es más, no se podría privilegiar el movimiento que se explica desde la concepción ptolemaica, ni el que se explica desde la copernicana, pues todos los movimientos son los mismos. Simplemente el copernicanismo tiene virtudes pragmáticas como la simplicidad y la practicidad, y por eso su explicación acerca de la cosmovisión del mundo nos puede resultar más útil. Pero en lo que respecta al movimiento inercial, todos son iguales. Sin embargo este argumento relativista no es inmune a críticas como las siguientes.

Si es cierto que no hay sistemas inerciales privilegiados, entonces vale la pena preguntar por la posibilidad de existencia de alguno, y más aún, nos podríamos cuestionar por el valor de la mecánica cuando en realidad no los hay. El punto relevante aquí, por lo demás novedoso, es que como los sistemas inerciales son relativos, lo que tendríamos, en últimas, serían aproximaciones inerciales de los sistemas. Es más, lo que el argumento implica es que la física (y la ciencia en general) sólo puede ofrecer idealizaciones o aproximaciones teóricas del mundo, pero no habría algo así como *el sistema real* que dé cuenta de los estados de cosas tal como son.

Ahora, con relación a los sistemas inerciales, tal como lo entiende Mach, las aceleraciones no aparecen en movimientos uniformes, lo único que habría serían variaciones derivadas¹⁰. Es decir, las aceleraciones se obtienen por cambios de velocidad, así pues, la aceleración de algún cuerpo es igual o proporcional a las fuerzas que en él intervienen. Esto da cuenta entonces de la segunda ley de Newton: $\vec{F} = m \cdot \vec{a}$. En otras palabras, donde hay masa y aceleración debe haber fuerza. Aunque puede parecer paradójico que se apele a un principio fundado por el mismo Newton, esta explicación de los sistemas inerciales de Mach y

⁹ Op. Cit., p. 29.

¹⁰ Dado que para Mach no existen sistemas absolutos sino relativos, entonces una de las implicaciones de ello es que en movimientos uniformes no pueden existir aceleraciones, lo único que hay son variaciones de segundo orden en el sentido en que las aceleraciones se obtienen por variaciones o cambios en la velocidad de los cuerpos.

Einstein no es contraria a aquella ley newtoniana, más bien, Mach hace una reformulación de inercia que sea compatible a esta ley.

El empirismo de Mach

En cuanto a la orientación filosófica que Mach asume en *La ciencia mecánica*, se puede decir que su empirismo se diferencia de la fundamentación clásica de esta escuela del período moderno, en cuanto sus inquietudes en torno a la mecánica newtoniana se centran en el desafío acerca de las demostraciones que deben acompañar a ciertos conceptos físicos básicos (como en el caso del concepto de espacio absoluto), o más bien, su empirismo es distinto por el apoyo constante de las ciencias experimentales. En otras palabras, más que empirista, Mach es científicista.

Otro aspecto de la filosofía de Mach consiste en la forma como debemos proceder a la hora de evaluar teorías científicas. Cuando nos habla de que todos los sistemas inerciales son iguales, incluyendo la concepción ptolemaica y la copernicana, nos da a entender que el copernicanismo es el sistema más adecuado sólo por razones prácticas, apelando al principio de simplicidad y de economía. Es decir, una teoría es más útil que otra cuando sus datos conceptuales son más claros, cuando la formulación de la teoría es menos engorrosa, y más importante aún, cuando la teoría salva los fenómenos, sus datos refieren al mundo¹¹. Sin embargo, estas dos concepciones dan cuenta de los mismos fenómenos, en particular de las posiciones y velocidades relativas, que son datos que tenemos sobre el mundo.

Finalmente, Mach no abusa de su científicismo, y al contrario propone algo así, como que la ciencia se hace a la luz de la experiencia que se tiene, lo cual muestra su límite. Es decir, en cada época de desarrollo científico es necesario corroborar constantemente las teorías, en este caso, los principios mecánicos, para buscar cada vez principios más sólidos. Sobre este caso argumenta al final del texto:

¹¹ Para mayor claridad, ver Kuhn, T. *Estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983. Capítulo XII. Claro que esta idea también es propia de autores como Quine, quien comparte la idea de los criterios pragmáticos de las teorías científicas. “El mito de los objetos físicos es epistemológicamente superior a muchos otros mitos porque ha probado ser más eficaz que ellos para elaborar una estructura manejable en el flujo de la experiencia”. (Quine, W. *Desde un punto de vista lógico*. Manuel Sacristán (Trad). Barcelona: Editorial Orbis, 1984. p. 75).

Que precisamente los principios mecánicos de apariencia más simple son de un carácter sumamente complicado; que estos principios se fundan en experiencias incompletas, incluso en experiencias que nunca llegarán a completarse; que, de hecho, tales principios son suficientemente sólidos –en vista de la estabilidad de nuestro entorno– para servir de base a deducciones matemáticas, no obstante lo cual dichos principios no pueden concebirse como verdades matemáticamente establecidas, sino únicamente como principios que admiten y requieren una verificación constante por parte de la experiencia¹².

En conclusión, se ha tratado en este ensayo por mostrar tres factores destacables en torno a la discusión sobre el absolutismo del espacio: el primero ha consistido en examinar la relación entre los conceptos de espacio y de inercia, principalmente en Newton; el segundo ha expuesto la primera crítica realizada por Leibniz en contra de la identidad de las partes en el espacio uniforme newtoniano; y el tercero ha consistido con el asunto expuesto por Mach, según el cual no es necesario apelar a un espacio infinito y uniforme para comprender la ley de la inercia. Luego de esta explicación se ha intentado extraer lo que podríamos llamar la *filosofía machiana*. En últimas, el ensayo ha sido un intento por acercarnos a los argumentos más notables para criticar el espacio como sustancia absoluta y uniforme, a la vez que se recurrió a una concepción relacional del espacio.

EINSTEIN: ESPACIO Y TIEMPO, ESPACIO Y CAMPOS

Teoría de la relatividad especial

Antes de aparecer la teoría de la relatividad, el concepto de éter era el único que daba razón del movimiento en un espacio acorde con la concepción ondulatoria del siglo XIX donde se creía que era posible explicar la propagación de las ondas, del sonido y demás, como las electromagnéticas, porque hay un medio o base material a través de la cual las ondas se propagan. Era necesario un medio especial que permitiera la propagación de las ondas electromagnéticas que no tenían la misma base material que las ondas de otro tipo: entre los astros y la tierra no hay aire, es decir, no hay medio de propagación, según lo cual

¹² Mach, E. Op. Cit., p. 33.

las ondas electromagnéticas no requieren de un medio para propagarse. Pero esta conclusión no es posible y mucho menos en tal época. Infeld explica esta manera de proceder de la siguiente forma:

El físico del siglo XIX argüía que, en razón de que las ondas mecánicas (y para él no había ondas de otra clase) pueden expandirse sólo en un medio material, entonces debe existir un medio material a través del cual las ondas magnéticas se propagan. A este medio lo llamó éter y supuso que nuestro universo entero está sumergido en esta sustancia imponderable, de la cual conocía por lo menos una propiedad¹³.

Por tanto, la única manera de salvar la teoría era el concepto de *éter* que daba razón del medio de propagación de las ondas electromagnéticas. Sin embargo, este concepto resulta demasiado abstracto y sin fundamento dado que lo único que se sabe de él es que tiene la propiedad de permitir la propagación de las ondas electromagnéticas.

Ahora bien, para Einstein no es necesario recurrir a la noción de *éter* dado que si éste es un campo entonces no es necesariamente un campo que consiste en una base material. Cada campo posee sus propias características, así un campo eléctrico es diferente de uno magnético y, por su parte, las ondas-partículas de luz también se propagan en un campo específico. Einstein considera que Lorentz es quien logra dar razón de este hecho y lo expone de esta manera:

Explicó [Lorentz] todos los fenómenos electromagnéticos y ópticos de los cuerpos ponderables conocidos en aquellos tiempos, a partir del supuesto de que la influencia de la materia ponderable sobre el campo eléctrico -e inversamente- se deba en forma exclusiva al hecho de que las partículas constitutivas de la materia llevan cargas eléctricas, que comparten los movimientos de esas partículas. Con respecto al experimento de Michelson y Morley, H. A., Lorentz demostró que el resultado obtenido al menos no contradice la teoría de un *éter* en reposo¹⁴.

¹³ Infeld, L. *Einstein: su obra y su influencia en el mundo de hoy*. Buenos Aires: Editorial Leviatán, 1983. p. 29.

¹⁴ Einstein, A. *Sobre la teoría de la relatividad y otras aportaciones*. José M. Álvarez y Ana Goldar (Trads). Madrid: Editorial Sarpe, 1983. p. 180.

El problema que encuentra Einstein en la teoría electromagnética, es que aún concibe un sistema inercial preferente: el éter luminífero en reposo, es decir, para Lorentz, las ecuaciones de Maxwell en el espacio vacío sólo se sostenían en un sistema determinado de coordenadas que se diferenciaba de los demás sistemas por su estado de reposo. Situación paradójica porque la teoría parecía limitar el sistema inercial mucho más que la mecánica clásica. Esto resulta insatisfactorio para Einstein pues lo que busca es precisamente conservar el principio de relatividad especial, es decir, la equivalencia de los sistemas inerciales:

[La teoría de la relatividad especial] toma de la de Maxwell-Lorentz el supuesto de la constancia de la velocidad de la luz en el espacio vacío. Para que esto esté en armonía con la equivalencia de los sistemas inerciales (principio de la relatividad especial) debe abandonarse el carácter absoluto de la simultaneidad, además, las transformaciones de Lorentz para las coordenadas de tiempo y espacio valen para la transformación de un sistema inercial a otro. El contenido total de la teoría de la relatividad especial está incluido en el siguiente postulado: las leyes de la naturaleza son invariantes con respecto a las transformaciones de Lorentz¹⁵.

Es por ello que se puede afirmar que aquellas ideas de Lorentz, en principio insatisfactorias para Einstein, habrían de llevar a la teoría de la relatividad especial¹⁶ donde se superaría lo que tanto problema causa al físico relativista porque: “los fundamentos de la teoría electromagnética nos han enseñado que hay un sistema inercial particular preferente, a saber, el de éter luminífero en reposo”¹⁷.

Ahora, en la relatividad, en sentido restringido, también se postula que el tiempo es la cuarta dimensión. Es aquí donde aparece la relación de la teoría de la relatividad especial con respecto al problema del espacio tal y como explicamos a continuación, donde también se evidencia la relación que hay entre la física clásica y la teoría de la relatividad especial,

¹⁵ *Ibid.*, p. 181.

¹⁶ Einstein reconoce esto cuando afirma que “la teoría (especial) de la relatividad ha emanado de la electrodinámica y de la óptica [...] La teoría especial de la relatividad ha conferido a la teoría de Maxwell-Lorentz un grado tal de evidencia que, aun cuando los experimentos hubiesen hablado menos convincentemente a favor suyo, esta última teoría habría sido aceptada con carácter general por los físicos”. (Einstein, A. *Sobre la teoría especial y la teoría general de la relatividad. El significado de la relatividad*. Miguel Paredes, Carlos E. Prélat y Albino Arenas (Trads). Cali: Editorial Planeta, 1986. p. 30).

¹⁷ *Op. Cit.*, p. 181.

que consiste, primero, en que en ambas teorías se concibe al universo como un continuo tetradimensional: “incluso en la física clásica un fenómeno es localizado por cuatro números, tres coordenadas espaciales y una coordenada temporal”. Es decir, el carácter cuatridimensional de la realidad no es postulado por primera vez por Einstein. La diferencia está en que en la teoría de la relatividad especial el espacio y el tiempo no pueden fraccionarse, el continuo espacio-temporal es irresoluble. Esto es, en la física clásica los sucesos se dan en el espacio-tiempo tetradimensional pero el conjunto espacio-tiempo se puede separar; es posible explicar fenómenos espaciales sin tener que hacer referencia a la dimensión temporal y viceversa, mientras que para Einstein no es así:

De acuerdo con la teoría de la relatividad especial la cuestión es distinta. La totalidad de los sucesos que son simultáneos con un suceso seleccionado, existe, es verdad, con relación a un sistema inercial particular, pero ya no en forma independiente de la elección del sistema inercial. El continuo de cuatro dimensiones ya no puede fraccionarse de manera objetiva en secciones que contengan todos los sucesos simultáneos. El ‘ahora’ pierde para el mundo de extensión espacial su significado objetivo¹⁸.

En resumen, la mecánica clásica comparte con la relatividad especial el carácter tetradimensional de los sucesos, pero en la relatividad especial no se puede entender el espacio sin el tiempo o viceversa: espacio y tiempo se hacen presentes a la vez, y no es posible concebir los fenómenos teniendo en cuenta sólo el espacio o sólo el tiempo por más que sean dos cosas diferentes cualitativamente.

Teoría de la relatividad general

El segundo argumento de Einstein es planteado desde la teoría de la relatividad general donde el autor conecta las nociones de espacio-tiempo y campo por medio de una relación de dependencia, es decir, espacio y campo están intrínsecamente vinculados: no hay algo que se pueda concebir como espacio vacío, (que significa, para Einstein, espacio sin campo). El espacio-tiempo no reivindica para sí una existencia propia, sino que reclama la categoría de cualidad estructural de campo. Aparece entonces la confirmación indirecta, anunciada por el autor,

¹⁸ *Ibid.*, p. 182.

de la concepción de Descartes: “La afirmación de que la extensión está limitada a los objetos es, por tanto, infundada. Más adelante veremos, sin embargo, que la teoría de la relatividad general confirma la concepción de Descartes de una manera indirecta”¹⁹. Pero, mientras en Descartes el espacio se identifica con la extensión, y la extensión está ligada a los objetos materiales, según lo cual todo lo que hay es materia, la idea de Einstein es diferente por cuanto la imposibilidad del vacío no se da porque todo sea extensión (objetos materiales según Descartes o sólo campos) sino porque allí donde no hay materia hay algún tipo de campo, magnético, eléctrico o gravitacional. En síntesis, la diferencia Descartes-Einstein es que mientras para Descartes todo está lleno (es un *plenum*) o todo es materia, para Einstein no necesariamente todo tiene que ser materia, sino que hay objetos materiales y campos, pero estos siempre están relacionados con el espacio-tiempo. Con lo cual se confirma la afirmación de Einstein resumida atrás, *la relatividad general corrobora las ideas de Descartes aunque indirectamente*.

En síntesis, el espacio newtoniano que aparece como sistema de referencia necesario para dar razón del movimiento, ha sufrido correcciones que, con el tiempo, se han refinado cada vez más hasta eliminar por completo la posibilidad de existencia de un espacio absoluto. La eliminación de sistemas privilegiados, la imposibilidad de referencia empírica, y la imposibilidad de separar el espacio del tiempo (en la relatividad especial) y espacio de campo (en la relatividad general), han dado al traste con la idea sustancialista que tenía Newton sobre el espacio.

REFERENCIAS

- CALA VITERY, F. (2006) “La identidad de las partes del espacio y el problema de la inercia”. En *Praxis Filosófica* 22, Enero-Junio. Cali: Centro Editorial Universidad del Valle. pp. 153-169.
- EINSTEIN, A. (1983). *Sobre la teoría de la relatividad y otras aportaciones*. José M. Álvarez y Ana Goldar (Trad). Madrid: Editorial Sarpe.
- _____. (1986). *Sobre la teoría especial y la teoría general de la relatividad. El significado de la relatividad*. Miguel Paredes, Carlos E. Prélat y Albino Arenas (Trads). Cali: Editorial Planeta.
- GRANÉS, J. (2005). *Newton: el espacio y el tiempo absolutos*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia.

¹⁹ *Ibid.*, p. 171.

- INFELD, L. (1983). *Einstein: su obra y su influencia en el mundo de hoy*. Buenos Aires: Editorial Leviatán.
- KHUN, T. (1983). *Estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LEIBNIZ. (1980). *La polémica Leibniz-Clarke*. Eloy Rada (Ed y Trad). Madrid: Taurus.
- MACH, E. (1984). "La ciencia mecánica". En: *La teoría de la relatividad*. Madrid: Alianza Editorial.
- NEWTON, I. (1982). *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Madrid: Editora Nacional.
- QUINE, W. (1984). *Desde un punto de vista lógico*. Manuel Sacristán (Trad). Barcelona: Editorial Orbis.

INTELIGENCIA ANIMAL EN ARISTÓTELES

THE ANIMAL INTELLIGENCE ACCORDING ARISTOTLE

CATALINA LÓPEZ GÓMEZ

Universidad de Cartagena, Colombia. catalinalg@gmail.com

RECIBIDO EL 20 DE SEPTIEMBRE DE 2009 Y APROBADO EL 30 DE OCTUBRE DE 2009

RESUMEN ABSTRACT

En la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles presenta la *phrónesis* como una virtud intelectual exclusiva del ser humano. No obstante, en varios pasajes de sus escritos biológicos el autor califica como inteligentes a ciertos animales. Frente a esta dificultad, el presente texto analiza el significado del concepto de *phrónesis* trasladado al ámbito animal. Para ello rastrea, en un primer momento, el término en cuestión en los libros II, III y VI de la *Ética Nicomáquea*. En segunda instancia, introduce y discute a partir del libro VIII de *Investigación sobre los animales* una lectura sobre este problema, para, finalmente, proponer una nueva interpretación en la que es plausible hablar de *phrónesis animal* no en los términos expuestos en el conjunto de la *Ética*, sino como una excelencia relacionada con los actos vitales de los animales.

PALABRAS CLAVE

Actos vitales, animales, Aristóteles, inteligencia, *phrónesis*.

In the *Nicomachean Ethics*, Aristotle presents *phronesis* as an intellectual virtue proper solely of human beings. However, in several passages of his biological writings, the author describes certain animals as intelligent. Starting from this difficulty, this text analyzes the meaning of the concept of *phronesis* in its animal scope. For this, it tracks, at first, the term in books II, III and VI of the *Nicomachean Ethics*. After that, it introduces and discusses a reading about this issue derived from the VIII book of *History of Animals*, in order to propose, finally, a new interpretation in which is plausible to speak of animal *phronesis*, not in the sense proposed on the *Ethics* as a whole, but as a virtue related with the vital acts of animals.

KEY WORDS

Animals, Aristotle, intelligence, *phronesis*, vital acts.

En la *Ética Nicomáquea*¹, la *phrónesis* es presentada como una virtud intelectual **exclusiva** de los seres humanos. En efecto, según Aristóteles, la *phrónesis* pertenece a la parte racional del alma, condición que, desde su perspectiva, le otorga tal exclusividad. No obstante, en *Investigación sobre los animales*², el propio Aristóteles transfiere esta virtud al reino animal, al calificar como prudentes a algunos animales. Este traslado parece desafiar el sentido del término expuesto en la *Ética Nicomáquea* y conducir al reconocimiento de una inconsistencia en el *corpus* aristotélico.

Para evitar esta aparente dificultad resulta necesario indagar acerca del sentido en que Aristóteles sostiene que los animales pueden ser prudentes. De ahí la importancia de resolver las siguientes preguntas: ¿A qué se refiere Aristóteles cuando califica como *prudentes* a algunos animales? ¿En qué consiste y cómo debe entenderse la *phrónesis animal*? ¿Qué relación hay entre ésta y la *phrónesis humana*?

He clasificado las posibles soluciones en dos grupos de respuestas: las que apelan a un uso matizado (o débil) del término *phrónesis* y las que sugieren un uso fuerte de la idea de *phrónesis animal*. En el primer grupo clasificaré al menos dos opciones: la de la tradición y la del uso metafórico del término. Según la primera de estas alternativas, se puede pensar que Aristóteles afirmó que algunos animales eran prudentes amparado en la tradición, es decir, en el uso cotidiano que se le daba al término en su contexto histórico. Por otra parte, al afirmar Aristóteles que “se pueden observar en los comportamientos vitales de los demás animales numerosas imitaciones de la vida humana”³, surge la propuesta de entender las afirmaciones en las que ciertos comportamientos animales son calificados como inteligentes en un sentido metafórico⁴. Según esta perspectiva, Aristóteles pudo referirse a comportamientos animales que se **parecen** a los actos humanos y en los que los animales se comportan “como si” gozaran de inteligencia (*i.e.*, los delfines controlan su respiración *como si* calcularan la distancia⁵). Esta alternativa de interpretación conduce en cierto modo a una posición antropocéntrica, si se entiende por ésta el uso de categorías propias de los seres humanos

¹ En adelante E.N. Aquí se utiliza la traducción de Broadie, S y Rowe, Ch. *Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford, UP, 2004. Las citas en el cuerpo del texto son traducciones libres.

² En adelante H.A. Aquí se utiliza la traducción de Julio Pallí Bonet. *Investigación sobre los animales*. Madrid: Editorial Gredos, 1992.

³ *Ibid.*, IX, 7, 612b 18.

⁴ Vale la pena señalar que, para Aristóteles, la capacidad racional (inteligencia) es la que posibilita hablar de *phrónesis*.

⁵ Cfr. *Ibid.*, IX, 48, 631^a 27.

para referirse a los animales. Para finalizar, vale la pena anotar que es posible reducir el uso tradicional del término a la perspectiva metafórica, pues, al calificar a ciertos animales como “prudentes” o “sagaces”, lo que se propone en el fondo es una similitud entre el comportamiento animal y el del ser humano. De este modo, el grupo de propuestas que apela a un uso débil (o matizado) del término *phrónesis* afirma que un animal es “prudente” o “sagaz” cuando se comporta “como si” lo fuera, tomando como punto de referencia la “prudencia” y “sagacidad” humanas.

El segundo grupo de respuestas utiliza el término *phrónesis* en un sentido que atrás denominé ‘fuerte’. Dicho grupo sostiene que, así como existe una *phrónesis humana*, existe también una *phrónesis animal*. Si esto lograra demostrarse, sería evidente que Aristóteles no incurrió en ninguna contradicción, pues definió al menos dos formas de prudencia, una exclusiva de los hombres (como se afirma en la *Ética Nicomáquea*) y otra perteneciente a los animales.

Considerando más problemático encontrar un sentido fuerte de *phrónesis animal*, en este artículo me concentraré en el segundo grupo de respuestas, es decir, en aquellas que defienden que es posible hablar, sin matices, de una *phrónesis animal*. En este grupo he ubicado, a su vez, dos propuestas. La primera sostiene que los animales poseen una facultad análoga a la facultad intelectual de los seres humanos, que permite denominar a ciertos animales como prudentes. La segunda, que es la alternativa que pretendo defender aquí, sostiene que algunos animales pueden llamarse prudentes por el modo en que realizan sus actos vitales. Ambas propuestas serán examinadas a lo largo de esta discusión.

Con el fin de desarrollar mis planteamientos, rastrearé, en un primer momento, el concepto de *phrónesis humana* a partir de lo expuesto por Aristóteles en los libros II, III y VI de la *Ética Nicomáquea*. Esto con el fin de señalar los problemas que existen para utilizar este término en un sentido estricto en el ámbito animal. En segunda instancia, introduciré un pasaje crucial del libro VIII de la *Investigación sobre los animales* que abre la puerta para considerar la existencia de una *phrónesis animal*, gracias a una facultad análoga a la facultad intelectual del hombre. Tras examinar las dificultades de esta posibilidad, propondré, en un tercer momento, una forma alternativa de comprender la *phrónesis* que se presenta en los animales a partir de un fragmento de la *Ética Nicomáquea* en el que se valida hablar de *phrónesis animal*, en relación a la manera en que los animales realizan sus actos vitales.

1. LA PHRÓNESIS HUMANA

Si se pretende reflexionar acerca de la *phrónesis animal*, es necesario, en un primer momento, establecer qué es la *phrónesis humana* para Aristóteles, pues, teniendo en consideración la descripción que se realiza de ella, será posible determinar en qué medida es válido trasladar esta virtud al ámbito animal. Con ese fin, conviene revisar los libros II, III y VI de E. N., en los que Aristóteles aborda el estudio de las virtudes intelectuales.

Para comenzar, se debe recordar que, según Aristóteles, el hombre bueno es aquel que realiza acciones virtuosas, pues “el bien humano resulta una actividad del alma de acuerdo con la excelencia (y si hay más de una excelencia, de acuerdo con la mejor y la más completa)”⁶. En los libros II y III de E. N., Aristóteles propone que las acciones virtuosas son aquellas que persiguen el justo medio entre dos extremos: uno por exceso y otro por defecto. No obstante, determinar cuál es el justo medio en cada caso no resulta fácil. Con el ánimo de resolver dicha dificultad, Aristóteles, en el libro VI de E. N., desarrolla el concepto de *correcta prescripción* ética. Según el autor, el hombre debe poseer una *correcta prescripción* (*orthos logos*) que le permita determinar, durante la deliberación, qué es correcto realizar. Así, el término medio resulta ser *lo que la recta razón prescribe* (“se debe elegir el término medio, y no el exceso ni el defecto, y [...] el término medio es lo que la correcta prescripción prescribe”). Pero, ¿cómo se puede obtener esta correcta prescripción ética?

Para responder esta cuestión, es necesario recordar que en el libro VI de E. N., Aristóteles distingue una parte racional y una parte no racional en el alma, la primera de las cuales se divide a su vez en dos: una científica (*epistemonikón*) y una calculadora (*logistikón*). Esta última es llamada también *deliberativa* y se ocupa de los asuntos prácticos (de las cosas contingentes). Según Aristóteles, la excelencia de esta parte es la *phrónesis*, la cual se encarga de hallar la verdad práctica, pues “el objetivo de cualquier tipo de pensamiento racional es la verdad”⁸. Así, en la medida en que el hombre es prudente, le es posible alcanzar la verdad práctica.

En el capítulo 2 del libro VI, Aristóteles sostiene que las cosas que determinan la verdad práctica son tres: la percepción (*aisthesis*), la

⁶ E.N. I, 1098^a 17.

⁷ *Ibid.* VI, 1138^b 19.

⁸ Broadie *apud* Broadie, S; Rowe, Ch. *Ibid.*, p. 361.

inteligencia (*dianoia*, *nous*: entendimiento) y el deseo (*orexis*). Según Aristóteles, la percepción no puede ser el principio de la acción. Para demostrar lo anterior, Aristóteles trae a colación el caso de los animales, los cuales, a pesar de poseer percepción (o sensación), no participan de la acción (*praxis*): “la percepción no es principio de ninguna clase de acción; y esto es claro por el hecho de que los animales tienen percepción pero no participan de la acción”⁹. De allí se puede concluir que la *praxis* tiene un sentido específico en E. N., de modo que la bondad de una conducta no depende de la percepción sensorial, aún si ésta participa en el proceso. Al descartar la percepción, resulta claro que la verdad práctica se alcanza por medio del pensamiento racional y el deseo. De esta manera, la verdad práctica corresponde a la decisión correcta (*prohairesis*) que surge de la combinación de un pensamiento racional verdadero y un deseo correcto acerca de una misma cosa (“De ahí que la decisión sea o inteligencia cualificada por el deseo, o deseo cualificado por el pensamiento, y los seres humanos son originadores de este tipo”¹⁰) y se alcanza mediante la *phrónesis* (que se presenta como la disposición específica del hombre para decidir correctamente).

Así, se llama prudente a aquél que delibera correctamente acerca de las cosas que son buenas para él (así dice Aristóteles: “una persona prudente será capaz de deliberar bien acerca de las cosas que son buenas y ventajosas para sí mismo, no en contextos específicos, sino acerca del tipo de cosas que conducen hacia la buena vida en general”¹¹) y que realiza adecuadamente los cálculos para hacer lo que es mejor en cada circunstancia. La *phrónesis* es entonces “una verdadera disposición acompañada de una prescripción racional relativa a la acción en la esfera de lo que es bueno y malo para los seres humanos”¹². De ahí que sea la excelencia de la razón práctica en la medida en que se relaciona con la acción y la deliberación. Ella permite que el hombre que la posee delibere adecuadamente y llegue a decisiones correctas. En síntesis, la *phrónesis*, entendida como una disposición acompañada de la prescripción ética correcta, es la que permite evaluar adecuadamente durante la deliberación las diferentes opciones que se presentan y tomar decisiones correctas.

De esta manera, es posible concluir que de existir la *phrónesis animal* no puede comprenderse en el sentido en el que se presenta la *phrónesis*

⁹ *Ibid.*, VI, 1139^a 19.

¹⁰ *Ibid.*, VI, 1139^b 4 ss.

¹¹ *Ibid.*, VI, 1140^a 25.

¹² *Ibid.*, VI, 1140^b 5.

humana en el libro VI de E. N. En efecto, a los otros animales no les es posible deliberar, ya que carecen de una razón tal como se presenta en los humanos. Como lo afirma el propio Aristóteles en H.A., “el hombre es el único animal capaz de reflexión”¹³.

Tal como vimos hace un momento, Aristóteles restringe en E. N. VI, 2 la noción de *praxis* y, excluyendo los movimientos intencionales de los animales, la limita al ámbito humano (sin embargo, en los escritos biológicos habla de *praxeis* animales cuando se refiere a acciones que sobrepasan el mero movimiento local)¹⁴. ¿En qué medida se puede hablar entonces de una *phrónesis animal*?, ¿cómo puede entenderse el uso de términos que han sido restringidos al ámbito humano, tales como: carácter, prudencia, acción etc., en los escritos biológicos?

2. INTELIGENCIA ANIMAL E INTELIGENCIA HUMANA: UNA POSIBLE RELACIÓN POR ANALOGÍA

Con el propósito de resolver el interrogante anterior, vale la pena traer a colación un pasaje del libro VIII de H.A en el que Aristóteles muestra las similitudes que existen entre los hombres y los animales. El pasaje es el siguiente:

Existen, en efecto, en la mayoría de los animales, huellas de estados psicológicos que, en los hombres ofrecen diferencias más notables. Así, docilidad o ferocidad, dulzura o aspereza, coraje o cobardía, temor u osadía, apasionamiento o malicia, y en el plano intelectual una cierta sagacidad, son semejanzas que se dan entre muchos animales y la especie humana y que recuerdan las analogías orgánicas de las que hemos hablado a propósito de las partes del cuerpo. Pues unos animales difieren del hombre más o menos en ciertas cualidades, y lo mismo sucede con el hombre comparado con un gran número de animales (en efecto, algunas de estas cualidades se encuentran más en el hombre, otras en los animales); otros animales, al contrario, presentan relaciones de analogía. Así lo que en el hombre es arte, sabiduría e inteligencia, corresponde en algunos animales a una facultad del mismo tenor¹⁵.

¹³ H.A., I, 488b 24.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, VIII, 589^a 3.

¹⁵ *Ibid.*, VIII, 588^a 18 ss. El subrayado es mío.

Tal como lo afirma Labarrière en su texto *De la phrónesis animale*¹⁶, este pasaje presenta muchas dificultades. En efecto, no es claro en qué medida las semejanzas son susceptibles de ser por grados o por analogía, ni es sencillo establecer en qué animales se presentan ni de qué manera. Sin embargo, a mi juicio, este pasaje abre la posibilidad de que exista en los animales una cierta facultad natural que permita hablar de *techné*, *sophía* y *synesis* en ellos. Y, en la medida en que dicha facultad resulta de una naturaleza distinta a la del hombre y ejerce la misma función, es análoga a estas facultades intelectuales que poseen los seres humanos. Abordemos entonces el pasaje.

Según Aristóteles, los animales poseen ciertas características que se relacionan a partir del más y el menos con los estados de los hombres. De otro lado, se afirma que la *techné*, la *sophía* y la *synesis*, que son disposiciones intelectuales propias de los hombres¹⁷, encuentran su correspondiente en los animales gracias a una facultad análoga a la racional presente en ellos (vale la pena señalar que, en los escritos biológicos, Aristóteles emplea indistintamente los términos *phrónesis* y *synesis* para designar la inteligencia práctica en los animales)¹⁸. Así, aunque los animales estén privados de *logos*, tal y como se entiende en el caso de los seres humanos, algunos de ellos poseen una facultad análoga que se presenta como “un cierto tipo de conocimiento y un cierto tipo de comportamiento que no se reducen al sólo instinto de conservación”¹⁹, que permite llamarlos *prudentes* o *sagaces*.

No obstante, el pasaje estudiado parece dejar de lado lo que, seguramente, resulta de mayor importancia, a saber: ¿cuál es esta facultad análoga? Para desarrollar esta propuesta, según la cual es posible hablar de una *phrónesis animal* en la medida en que los animales poseen una facultad natural análoga a la facultad intelectual que posee el hombre, parece necesario proponer un candidato para ser dicha facultad análoga. Teniendo en cuenta que Aristóteles presenta en *De*

¹⁶ Cfr. Labarrière, J.L. “De la phronesis animale”. En: *Logique et metaphysique chez Aristote*. Devereux, D.; Pellegrin, P. Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1990. pp. 410- 420.

¹⁷ Para ello, ver la exposición de las virtudes intelectuales que realiza Aristóteles en E.N VI.

¹⁸ El propósito de este ensayo es examinar si los animales poseen inteligencia práctica. Si bien Aristóteles se refiere a ésta en el ámbito humano (E.N) mediante el concepto estricto de *phrónesis*, en la esfera animal (H.A) utiliza como sinónimos los términos *phrónesis* y *synesis*. De ahí que, tal como lo subraya Labarrière, pueda leerse indistintamente *phrónesis* o *synesis* para referirse a este tipo de inteligencia en H.A. (Cf. Labarrière, J.L. *Ibid.*, p. 406). Para observar el uso indistinto de estos términos, remitirse a los siguientes pasajes: -para *phrónesis*- H.A. 611a 16, H.A. 612^a 3, H.A. 612b 1 y -para *synesis*- H.A. 588^a 24, H.A. 588^a 29, H.A. 589^a 1, H.A. 630b 21.

¹⁹ *Ibid.*, p. 417.

Anima a la imaginación como el intelecto práctico que posee el animal, ¿es posible sostener, a partir de lo expuesto en *De Anima* (D.A.) III, que dicha facultad es la imaginación deliberativa?

En D.A. III, 10, 433^a 8ss, Aristóteles sostiene que los principios del movimiento local son el deseo (*orexis*) y el intelecto (*nous*) y que este último puede ser reemplazado por la imaginación deliberativa en los animales, en la medida en que no poseen intelecto. Así, la imaginación deliberativa (*phantasia bouleutiké*) parece ser un excelente candidato para ser la facultad mediante la cual los animales llevan a cabo una especie de razonamiento práctico y superan el ámbito de la mera sensación (*aisthesis*) de las conductas meramente instintivas.

No obstante, queda la sensación de estar yendo más allá de lo que el texto aristotélico sugiere. En efecto, la existencia de una *phrónesis animal*, como la que se ha venido desarrollando, implicaría que los animales, en el pensamiento aristotélico, poseyeran un cierto tipo de razonamiento que se asimila al razonamiento práctico de los hombres. Lo anterior resulta problemático en la medida en que Aristóteles manifiesta explícitamente en varios pasajes de la E.N. que el único animal capaz de realizar un movimiento que sea resultado de un razonamiento y no sólo de la sensación, es el hombre. Por otro lado, si aquél fuera el objetivo de Aristóteles, se requeriría que en H.A, los ejemplos mediante los cuales los animales son denominados prudentes tendieran a demostrar un tipo de razonamiento práctico en ellos. Sin embargo, éste no parece ser el caso. De ahí que la propuesta de entender el uso de *phrónesis* por analogía no resulte convincente y que el problema deba ser analizado a la luz de una nueva alternativa. Ésta, como veremos, rastrea en los ejemplos suministrados en los libros VIII y IX de H.A aquello que permite denominar a ciertos animales como “prudentes” a partir de sus caracteres y sus maneras de vivir.

3. PHRÓNESIS ANIMAL: UN SENTIDO AMPLIO DEL TÉRMINO

A pesar de las dificultades hasta aquí sugeridas, existe un pasaje del libro VI de E. N. del que se puede desprender una interpretación alternativa que valida un uso no metafórico de la *phrónesis animal* y que resulta distinta a la propuesta de la analogía. A partir del siguiente pasaje, es

posible vislumbrar cómo Aristóteles sostiene que algunos animales son llamados prudentes, en un sentido distinto al hasta ahora examinado: “(...) algunos tipos de animales son prudentes, aquellos que claramente tienen la capacidad de hacer previsiones para sus propias vidas”²⁰.

Para entender en qué medida Aristóteles se refiere aquí a ciertos animales que pueden denominarse “prudentes”, vale la pena recordar la argumentación en la que se encuentra inscrito este pasaje del libro VI. Después de presentar y de definir la *sophía*, Aristóteles establece en el capítulo 7 del libro VI una comparación entre *sophía* y *phrónesis*. La distinción radica en los objetos de los que se ocupa cada una de estas excelencias. La *sophía* se encarga de objetos invariables (sublimes), que se presentan necesariamente, mientras que la *phrónesis* se ocupa de objetos variables. La *phrónesis*, afirma Aristóteles, permite examinar adecuadamente lo relativo a uno mismo y a los bienes que, a su vez, son relativos. De esta manera, tal como lo indica Aristóteles unas líneas más adelante en E.N. VI, 1141^a 30ss, no podría existir una sabiduría acerca de lo que es bueno para todos los animales, sino una diferente para cada uno.

Mediante estos pasajes surge una nueva alternativa de comprender en qué sentido habla Aristóteles en H.A de animales prudentes. Esta nueva propuesta hace alusión a un uso diferente a los estudiados a través de este texto. Se trata de entender la *phrónesis* en un sentido más amplio y más flexible, relacionado con la facultad de previsión, con la capacidad para salvaguardar la vida y con la búsqueda del bien relativo a los intereses de cada especie. Si se acepta lo anterior, se debe reconocer que quizás no existe una única manifestación de la *phrónesis animal*, sino una pluralidad de formas en las que la *phrónesis* se presenta en los animales teniendo en cuenta el bien que persigue cada uno de ellos. Así, en la medida en que la búsqueda del bien y la facultad de previsión acerca de lo que atañe a su propia vida son distintas entre los animales, la *phrónesis* se caracteriza, según esta interpretación, por diferenciarse de un animal a otro y por ser relativa a cada especie. De esta manera, para entender en qué medida es *phrónimos* un animal, resulta necesario examinar el modo de vida en el que éste se desarrolla.

Esta diversidad en las formas de vida que presentan los animales es la que permite calificarlos, en los escritos biológicos, por medio de distintos

²⁰ E.N. VI, 1141^a 28. El subrayado es mío.

términos: *eubiota*, *eumechaniká*, *techniká*, *phrónimá*, *ergatiká* o *politiká*, designando con éstos las diferentes maneras en que se manifiestan los comportamientos inteligentes de los animales. De otro lado, si se adopta esta alternativa, es posible justificar el uso de comparativos del que hace gala Aristóteles para referirse a los comportamientos astutos e inteligentes de los animales, en la medida en que algunos aseguran y optimizan de mejor o peor manera su vida. Para desarrollar lo anterior, se pueden traer a colación ciertos ejemplos que se dan en H.A, que permiten observar las diferencias que se presentan en la manera como se manifiesta la inteligencia práctica en los animales.

En el libro IX de H.A²¹, los pájaros son llamados por Aristóteles animales ingeniosos (*eumechaniká*) en la medida en que son recursivos para construir sus nidos y para buscar comida, lo cual les permite vivir bien. Los insectos, por su parte, son inteligentes con respecto al trabajo ordenado y minucioso que realizan en común, por lo que reciben el apelativo, en el libro I de H.A²², de políticos (*politiká*). En cuanto a los peces, Aristóteles considera que tienen comportamientos inteligentes en la medida en que utilizan métodos y artimañas para cazar y defenderse, por lo que son denominados técnicos, hábiles (*techniká*), mientras que las abejas y las hormigas muestran ser inteligentes a través de su laboriosidad, la cual les permite conseguir su comida con mayor facilidad, de ahí que sean llamadas trabajadoras (*ergatiká*).

A partir de estos ejemplos es posible concluir que algunos comportamientos de los animales son denominados inteligentes con respecto a los modos de vida que llevan y a los actos vitales (*praxeis*) que realizan. Aristóteles afirma, en el libro VIII de H.A²³, que la vida de los animales está consagrada a realizar cuatro tipos de actos vitales: los actos con vista a reproducirse, los actos con vista a criar, los actos con vista a alimentarse y, por último, los actos encaminados a la conservación. Es en estos actos en los que es posible identificar en qué medida los animales son “prudentes” o se comportan de forma inteligente y, teniendo en cuenta que estos cuatro tipos de actos se presentan de forma diferente en los animales, es posible justificar la existencia de múltiples manifestaciones de la *phrónesis* en ellos.

Esta alternativa de comprender la *phrónesis animal* permite ver cómo los animales no son igualmente inteligentes en estos cuatro tipos de actos.

²¹ Cfr. *Ibid.*, IX, 616b 13.

²² Cfr. *Ibid.*, I, 488^a 7.

²³ Cfr. *Ibid.*, VIII, 589^a 2 y 596b 20.

La inteligencia puede expresarse en un dominio y no en otro, de ahí que para designar en qué medida gozan los animales de *phrónesis* o de *synesis*, Aristóteles enfatice en las cualidades propias de cada animal para realizar estos actos vitales. A continuación, y para concluir con la exposición de esta alternativa, se traerán a colación algunos ejemplos extraídos de H.A. que permiten sostener la tesis aquí propuesta.

a) Actos con vista a la reproducción:

“El elefante es, de todos los animales salvajes, el más manso y más fácil de domesticar. [...] Tiene los sentidos muy desarrollados y sobresale por otros rasgos de sagacidad. Cuando ha cubierto a una hembra y la ha dejado preñada no la toca más”²⁴.

“Los camellos no montan a sus madres e incluso si se les obliga, rehúsan a ello. En efecto, sucedió en una ocasión que, no teniendo semental, un cuidador tapó a la camella madre con una manta, y la presentó a su vástago. Durante la copulación la manta cayó; con todo, el joven macho consumó el acoplamiento, pero poco tiempo después mordió al camellero y lo mató”²⁵.

b) Actos con vista a la alimentación:

“La comadreja muestra también sagacidad cuando se apodera de las aves, pues las degüella como hacen los lobos con las ovejas. Y si combate a las serpientes es sobre todo porque éstas cazan a las ratas, ya que ella también persigue a estos animales”²⁶.

“El rascón tiene un carácter belicoso y astucia para procurarse el sustento, pero por otro lado es un ave de mal agüero”²⁷.

c) Actos con vista a la crianza:

“Así pues, algunos animales se limitan, como las plantas, a traer al mundo a su tiempo a la prole, otros se dan además el trabajo de alimentar a los pequeños, pero los abandonan cuando están criados y no tienen ningún trato con ellos; otros, en fin, que son más inteligentes

²⁴ *Ibid.*, VIII, 46, 630b 20 ss.

²⁵ *Ibid.*, IX, 47, 630b 31 ss.

²⁶ *Ibid.*, IX, 612b 1 ss.

²⁷ *Ibid.*, IX, 616b 20.

y tienen la facultad de recordar, viven más tiempo y de una manera más sociable con su prole”²⁸.

d) Actos de conservación:

“Entre los cuadrúpedos salvajes, la cierva no es de ninguna manera, según parece, la menos inteligente, por dos razones: por parir al borde de los caminos (pues las fieras no se acercan a estos sitios a causa de las personas) y porque después del parto se pone a comer corion”²⁹.

“Muchos otros cuadrúpedos actúan sagazmente para procurar remedio a sus males, y así en Creta, según se dice, las cabras salvajes alcanzadas por un dardo buscan el dictamo, planta que pasa por tener la propiedad de arrancar las flechas clavadas en el cuerpo”³⁰.

“Se dice también que las palomas reconocen cada una de estas variedades de halcones, de manera que en el momento en que los halcones se lanzan sobre ellas, si se trata de los que las cogen volando, permanecen donde están posadas, y al contrario, si el atacante es uno de los que se lanzan al suelo, no lo esperan sino que remontan el vuelo”³¹.

Según lo visto en este ensayo, la propuesta aristotélica permite considerar dos sentidos del concepto *phrónesis*. El primero se entiende como un sentido exclusivo para el hombre, que implica un cálculo racional y un proceso de deliberación. Esta opción, desarrollada en E. N. II, III y VI, no parece aplicable al ámbito animal, pues los animales no son capaces de deliberar, ni sus comportamientos persiguen una excelencia ética, por lo que no pueden ser juzgados en estos términos. Por otra parte, según lo expuesto por Aristóteles en E.N. VI, 7, la *phrónesis* se puede concebir, en un sentido más amplio, como una capacidad de previsión y de determinación de lo que resulta adecuado para salvaguardar la vida. Precisamente, es esta concepción la que avala el uso de la misma noción (*phrónesis*) en el ámbito humano y en el animal. Tanto para los hombres como para los animales es la *phrónesis* la que permite alcanzar el bien

²⁸ *Ibid.*, VIII, 588^a 31 ss.

²⁹ *Ibid.*, IX, 611^a 16.

³⁰ *Ibid.*, IX, 612^a 3 ss.

³¹ *Ibid.*, IX, 620a 29 ss.

que es propio a cada ser. Esta alternativa válida, por lo tanto, el uso del concepto *phrónesis* en el ámbito animal, sin entender por esto, como se demostró en el ensayo, que se habla de ella en un sentido metafórico.

A lo largo de esta discusión he mostrado cómo a partir de la propuesta anterior es posible hablar de *phrónesis animal*, no como una virtud intelectual exclusiva del hombre, sino como una excelencia relacionada con los actos vitales de los animales. A partir de este nuevo enfoque, es posible sostener que los actos de los animales son inteligentes cuando se relacionan con los hábitos y los métodos que les permiten alcanzar su propio bien a través de la reproducción, la alimentación, la crianza y la preservación, principalmente.

Para terminar, cabe recordar que de esto se desprende la idea según la cual, en el ámbito animal, la *phrónesis* no se presenta de *una sola* forma. En efecto, esta nueva alternativa de comprender la *phrónesis* admite la posibilidad de que existan distintas manifestaciones de la *phrónesis animal*. Esto se acepta si se considera que en los animales se dan distintos modos de vida, de acuerdo con los intereses específicos que cada animal posee y el bien que cada uno busca alcanzar. Así, a manera de conclusión, es posible pensar que el objetivo de Aristóteles al usar los conceptos de *phrónesis* y *synesis* en los escritos biológicos consiste en diferenciar y especificar los diferentes tipos de inteligencia animal que se presentan a la hora de realizar los actos vitales. De ahí que la prudencia animal admita comparativos y superlativos como los que propone Aristóteles en sus observaciones.

REFERENCIAS

- ARISTÓTELES. (2004). *Nicomachean Ethics* [E.N.]. Broadie, S. Rowe, Ch. (Trads). Oxford: Oxford, UP.
- _____. (1992). *Investigación sobre los animales* [H.A.]. Madrid: Gredos.
- _____. (2003). *Acerca del alma* [D.A.]. Madrid: Gredos.
- LABARRIÈRE, J.L. (1990) "De la phronesis animale". En: *Logique et metaphysique chez Aristote*. DEVEREUX, D. & PELLEGRIN, P. Paris: Centre national de la recherche scientifique. pp. 405-428.
- LENNOX, J. (2001). *Aristotle's Philosophy of Biology. Studies in the Origins of Life Science*. Cambridge: Cambridge, UP.

DESDE LAS INTERACCIONES PARTICIPATIVAS HACIA LAS COMUNIDADES MORALES

FROM PARTICIPATIVE INTERACTIONS TO MORAL COMMUNITIES

ANGELA NIÑO CASTRO

Universidad Santo Tomás, Colombia. angelaninocastro@gmail.com

RECIBIDO EL 2 DE JULIO DE 2009 Y APROBADO EL 30 DE OCTUBRE DE 2009

RESUMEN ABSTRACT

En el marco del naturalismo moral Peter F. Strawson propone que la moralidad es parte de nuestra natural participación en relaciones humanas donde los otros no pueden resultarnos indiferentes. Sin embargo, esta innegable ganancia teórica de Strawson, puede quedar debilitada por la insuficiente importancia que el anglosajón concede a las comunidades morales. Como agudamente lo ha puesto de presente Rorty, los sentimientos morales, tal como los concebía Strawson, no transcurren fuera o al margen de diversas comunidades morales. Cuestión que nos ha conducido a afirmar, inspirados en Rorty, que responsabilizarse por el otro depende de la posibilidad de constituir comunidades morales más incluyentes. A ello debe sumarse, pensamos, el planteamiento de Baier, de una educación sentimental que comienza en el nacimiento con el recibimiento amoroso de nuestros familiares, quienes a través de su afecto progresivamente nos van entregando esa confianza inicial que nos permitirá conquistar "una versión modesta, atemperada, no fanática de la hermandad cristiana" de alcance universal.

In the framework of the moral naturalism Peter F. Strawson proposes that morality is part of our natural participation in human relations where others cannot turn out indifferent to us. Nevertheless, this undeniable theoretical achievement of Strawson, can result weakened because of the insufficient importance that the Anglo-saxon gives to moral communities. Acutely, has said Rorty, moral sentiments in the way conceived by Strawson do not takes place outside or to the margin of diverse moral communities. This issue has conducted us to affirm, inspired in Rorty, that being responsible for the other depends on the possibility of built more inclusive moral communities. We guess Baier's approach related to sentimental education should be added to that, which starts from the birth with the lovely reception of our relatives, who through their dearness progressively are giving us the initial trust that will permit us conquer "a modest version, attenuated, non fanatic of the Christian brotherhood" of universal reach.

PALABRAS CLAVE KEY WORDS

A. Baier, comunidades morales, confianza, sentimientos morales, Strawson, R. Rorty.

A. Baier, moral communities, trust, moral sentiments, Strawson, R. Rorty.

* Rorty, R. "Verdad y progreso". En: *Escritos filosóficos* 3. Barcelona: Paidós, 2000. p. 239.

*“Entonces el señor le preguntó a Caín: ¿Dónde está tu hermano Abel?
Y Caín contestó. No lo sé. ¿Acaso es mi obligación cuidar de él?”
(Gén. c.4, v.9)*

El punto de partida del presente escrito es el caso común pero, como lo señala Rorty, ignorado por buena parte de la filosofía moral, de aquel que se preocupa y responde de manera moralmente impecable por sus familiares y amigos, pero al que le resultan indiferentes todos los demás. En otras palabras, el motivo de estas reflexiones es la pregunta planteada por Caín al Señor ¿es mi obligación cuidar al otro? Nuestro propósito es mostrar, en un primer momento, en el marco del naturalismo moral de Peter F. Strawson, como el término obligación moral se debilita hasta el grado de convertirse en inapropiado para pensar la moral; para ello nos remitiremos a su ensayo *Libertad y Resentimiento*, en el que el anglosajón piensa la moralidad como parte de nuestra natural participación en relaciones humanas donde los otros no pueden resultarnos indiferentes.

En un segundo momento, confrontaremos la postura del pensador inglés con el naturalismo darwinista que propone el norteamericano Richard Rorty, para ver desde este diálogo una posible objeción a la propuesta de Strawson en términos de la poca relevancia que le concede a las comunidades morales. A partir de dicha objeción mostraremos, junto con Rorty en los textos aquí consultados, dos implicaciones que conllevan pensar el fenómeno moral tomando como centro de gravedad las comunidades morales; a saber: primero, un naturalismo moral que evoluciona por innumerables mediaciones simbólicas en una educación sentimental que nos lleva a la constitución de comunidades morales más amplias; segundo, una reconsideración de la supuesta diferencia entre el interés propio y el punto de vista general. Desarrollaremos especialmente este último aspecto, pues ha sido una preocupación constante de la filosofía moral pensar el supuesto paso del interés por los nuestros al interés por toda la humanidad. En este sentido la propuesta de Rorty representa una ganancia, su idea de un progreso moral atenua, si no elimina, esta distancia entre interés propio y moralidad. A nuestra consideración, en esta misma dirección se encuentra Annette Baier, quien afirma que la moralidad comienza en las relaciones recíprocas de confianza en nuestros círculos o grupos íntimos.

Por esta razón, en un tercer y último momento, desde el aporte de pensadores como Baier, entre otros, nuestra intención será valorar positivamente estas relaciones cercanas, como las familiares, que nos

acogen en el mundo dándonos un sentido de lo humano sin el cual resultaría impensable integrar progresivamente a los extraños en nuestra comunidad moral.

I

En *Libertad y Resentimiento*, Strawson toma partido por el que llama el lugar común de la filosofía moral, “la gran importancia que damos a las actitudes e intenciones que adoptan hacia nosotros otros”¹. En efecto, la anterior es una afirmación que ya encontramos en Hume y que en Strawson halla un desarrollo interesante al ofrecer una amplia gama de sentimientos que nos dan cuenta de “cómo es en realidad mantener relaciones interpersonales comunes”². A través de esta compleja red de sentimientos, demuestra que las relaciones interpersonales llevan anejo al menos un compromiso moral ineludible, a tenor del cual esperamos un grado razonable de buena voluntad o de interés hacia nosotros y hacia los demás. Strawson, a título de ejemplo, toma el caso de los “agravios”. Al respecto nos dice que cuando alguien sufre un daño es normal que experimente “resentimiento” contra el ofensor, pues en tal caso su esperanza de contar de parte de los otros con un grado de buena voluntad, ha sido defraudada. Se pregunta Strawson si este tipo de sentimiento y demanda pueden ser absolutamente inhibidos. Su respuesta es no; ni aún considerando las posibles disculpas que el agente pueda ofrecer, ninguna de ellas “invita a que suspendamos nuestras actitudes reactivas hacia el agente, ni en el momento de su acción ni en general”³. Así, cuando alguien ofrece disculpas alegando que no era su intención o que desconocía las consecuencias, con ello no hace inapropiada la demanda ni tampoco hace que él como agente no aparezca como el responsable de sus acciones.

La única forma posible de suspender las actitudes reactivas hacia el agente sería si dejamos de considerarlo como tal y lo empezamos a objetivar de manera que no sólo suspendemos nuestras actitudes reactivas hacia él, sino que de hecho lo dejamos por fuera de la interacción humana, convirtiéndolo exclusivamente en objeto de tratamiento clínico, de aislamiento, etc. Esta es la situación, por ejemplo, del trastornado mental a quien no le imputamos responsabilidad moral

¹ Strawson, P.F. *Libertad y resentimiento*. Barcelona: Ediciones Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1995. p. 43.

² *Ibid.*, p. 44.

³ *Ibidem.*

alguna, sencillamente porque adoptamos una actitud objetiva en vista de la cual lo consideramos incapaz para las relaciones interpersonales.

Desde la perspectiva de Strawson, el juego de transacciones en el que entramos cotidianamente nos hace vernos unos a otros como agentes morales. Lo anterior también se aplica al importante caso de la “indignación”, ese sentimiento que se produce en quien no ha sido objeto directo de ninguna ofensa o daño, empero, es capaz de experimentar resentimiento en nombre de otro. La indignación es la expresión de una demanda general de buena voluntad que esperamos para con los demás. Tal sentimiento sólo puede ser inhibido y con éste las expectativas que lo acompañan, a fuerza de considerar al otro bajo el punto de vista objetivo. Con la indignación suspendemos parcialmente nuestra buena voluntad hacia el agente sin que por ello lo excluyamos de la comunidad moral, pues precisamente la indignación es una demanda hecha al agente para que repare lo que haya de reparable en las expectativas normativas quebradas. A esta red de sentimientos es imprescindible, igualmente, la “culpa”, que es la expresión de las demandas normativas que hacemos a nosotros mismos. Pese a su importancia, Strawson no se extiende en mayores consideraciones al respecto.

Al cabo de este breve repaso de la propuesta de Strawson, podemos afirmar que sólo podemos hablar de obligación moral si por ésta entendemos este juego de demandas y expectativas que emanan de nuestra natural actitud de participantes en interacciones humanas; “excepcionalmente, he dicho, podemos tener vínculos directos con los seres humanos sin que exista grado alguno de compromiso personal, tratándoles simplemente como criaturas que pueden ser manejadas según nuestros propios intereses”⁴.

Este planteamiento de una moral de participantes, nos permite pensar un *punto de vista general* que se logra sin tener que asumir la postura de un espectador imparcial, muy por el contrario, incluso en el caso de la indignación, las demandas generales son posibles precisamente porque participamos de estas reacciones reactivas.

⁴ *Ibid.*, p. 50.

II

Ahora bien, reconociendo las innegables ganancias teóricas de Strawson, consideramos que se puede plantear una objeción, a nuestro juicio válida, a partir del naturalismo darwinista rortiano. En efecto, para Strawson el punto de vista objetivo no es algo en lo que naturalmente podamos persistir, “no podemos adoptar tal actitud por mucho tiempo o del todo”⁵, pues ello no corresponde a la actitud de un sujeto “normal” en medio de interacciones personales “normales” de un mundo civilizado. El caso contrario sería para Strawson el del psicópata. No obstante, como lo mencionamos al comienzo, el caso más común es el de la persona que responde moralmente por los suyos, pero, que sin ser un psicópata, desconoce a aquellos que no entran en su círculo más cercano. No podemos ignorar que las actitudes reactivas que adoptamos como participantes están sujetas a nuestra pertenencia a comunidades morales, generalmente estrechas y limitadas. Quienes viven en sociedades como las nuestras, algunas tan violentas y convulsas, nos vemos tentados a pensar que no nos encontramos en la situación normal que describe Strawson, que, a nuestro parecer, corresponde cabalmente a una sociedad bien ordenada. A la luz de lo acabado de decir, cobra especial relieve el juicio de Rorty, quien hace notar que no basta con nuestra pertenencia a una misma especie para “formar parte de una comunidad moral”⁶.

Consecuente con lo anterior, Rorty muestra las profundas implicaciones de las comunidades morales. Por ejemplo, nos dice, en el conflicto entre serbios y musulmanes o entre nazis y judíos, no es posible que los unos sientan por los otros que están quebrando con sus actos las esperanzas normativas de buena voluntad, sencillamente los serbios jamás van a sentir indignación al presenciar la tortura de un musulmán; es más, con el sufrimiento de los musulmanes “consideran que están actuando en interés de la verdadera humanidad al purificar el mundo de pseudohumanidad”⁷. En situaciones como las mencionadas por el pensador estadounidense, no se trata tanto de que nazis o serbios asuman una actitud objetiva al tipo de Strawson, pues es evidente que incluso en la actitud objetiva se trata de controlar y comprender al otro del modo más deseable: en las situaciones mencionadas, de lo que se trata es de una desaparición absoluta del otro, simplemente el

⁵ *Ibíd.*, p. 47.

⁶ Rorty, R. *Verdad y progreso*. Op Cit., p. 233.

⁷ *Ibíd.*, p. 220.

otro no es un ser humano. Incluso la parte del mundo que goza de democracias sólidas y ricas no es raro que se muestre incapaz de sentir indignación ante esta pugna entre serbios y musulmanes, para cuantos, desde su perspectiva, era simplemente un conflicto entre animales que no “parece que a los seres humanos se nos haya perdido nada en estas peleas”⁸. Por lo visto, los sentimientos reactivos de los cuales emergen nuestras consideración morales, dependerán en últimas de a quiénes consideremos que son como nosotros; “todo depende de quién cuente como otro ser humano semejante nuestro”⁹.

¿Qué supone este cambio de centro de gravedad de las cuestiones morales? ¿Qué implica pensar en la construcción de las comunidades morales cada vez menos estrechas? ¿Acaso pensar fuera de los límites del naturalismo? Rorty, sin abandonar el horizonte naturalista, propone un naturalismo evolutivo. En efecto, siendo consecuente con el naturalismo que instauraron Hume y Strawson, entre otros, considera que la moral no es producto de una facultad ahistórica llamada “razón” que *a priori* nos impone principios universales e incondicionados. Sin embargo, su planteamiento parte de un pragmatismo darwinista, que consiste en afirmar que entre los seres humanos y el resto de animales sólo hay una diferencia de grado de complejidad, no de naturaleza. Según este orden de ideas, la evolución cultural sucede a la evolución biológica, sin que ello signifique un cambio radical. Aceptando que no hay diferencias cualitativas entre animales y humanos, nuestra mayor complejidad, según piensa Rorty, sólo nos conduce a hacernos cargo de nuestra propia evolución. Esta perspectiva darwinista, sumada al pragmatismo, nos permite afirmar que la mejor forma de encargarnos de nuestra evolución es apostarle a acciones que favorezcan lo mejor posible la vida. Lo anterior, en el ámbito de la moral, se traduce en la cuestión de buscar eficazmente, ajustar o adaptar nuestra identidad moral a las necesidades de otros seres humanos, es decir, cómo lograr una coexistencia no excluyente. Este proceso de ajustamiento progresivo no precisa de un incremento de conocimiento moral, sino de una apuesta por una identidad moral que expanda sus fronteras, dispuesta a no tomar como esenciales alguno de sus rasgos.

Ahora bien, Rorty acepta que una concepción sobre la moral como la esbozada en su pragmatismo combate con la tradicional distinción entre prudencia y moral de principios, prescindiendo en últimas de los

⁸ *Ibid.*, p. 221.

⁹ *Ibid.*, p. 232.

principios morales incondicionados. En efecto, la idea de reajustar la propia identidad moral a las necesidades de los otros, obedece en últimas al reconocimiento de nuestra naturaleza relacional; es consecuencia de comprender que los demás están referidos a mi vida, pues comparto con ellos un contexto de tradiciones y contextos históricos. Por ello, tanto Dewey como Rorty están de acuerdo en que la filosofía moral que ha pretendido buscar principios incondicionados y universales supone que el ser humano es no relacional, capaz de una existencia independiente de los otros. Por su parte el pragmatismo, profesado por los dos pensadores del norte, afirma el carácter relacional del ser humano que le hace imposible lograr un punto de vista imparcial. En este sentido, la moralidad no es más que el ejercicio de la prudencia. Para sustentar tal afirmación se apoya en Dewey: según éste en la vida cotidiana recurrimos a formas familiares y relativamente no controversiales para lidiar y adaptarnos a las necesidades de los otros, formas dadas por el hábito y la costumbre. Cuando lo acostumbrado se muestra como ineficiente para ayudarnos en nuestra convivencia se hace necesaria una deliberación más consciente, como también formular explícitamente esos preceptos que nos son habituales. Sin embargo, dicha deliberación no conlleva nunca a adoptar un valoración neutral, está vinculada internamente con uno mismo, con su contexto vital, con su biografía; sólo que, según lo complejo o controvertido de la situación, análogamente será la deliberación para sortear la dificultad, *"morality is simply a new and controversial custom"*¹⁰.

La pretensión de Rorty de acercar la eticidad y la moralidad, también permite reconsiderar la radical oposición entre el propio interés y el interés por los demás, que ha sido siempre el punto de quiebre de las filosofía que privilegian los sentimientos en la constitución moral de los individuos. Un problema que ya Hume planteaba una vez introdujo su dispositivo de la simpatía como aquel que nos hace naturalmente preocuparnos por la suerte de los otros, pues encuentra que este dispositivo es parcial, condicionada por las relaciones que esos otros tengan con nosotros. Una vez expuesta esta debilidad de la simpatía, Hume descubre la manera en que corregimos nuestros sentimientos para lograr un punto de vista estable y general; tal manera es la "conversación" que nos lleva a extender nuestra preocupación por los otros. Por su parte Rorty, haciendo eco de la postura humeana, juzga que los intereses de los otros se pueden relacionar con mi propio proyecto

¹⁰ Rorty, R. "Ethics without principles". En: *Philosophy and social hope*. New York: Penguin books, 1999. p. 76.

vital sin oposición en tanto vayamos reconstruyendo los límites de nuestro propio yo, “*increasing responsiveness to the needs of a larger and larger variety of people and things*”¹¹.

El dispositivo para ampliar nuestras comunidades morales consiste aquí, como en Hume, en privilegiar la conversación, pero también en potenciar nuestra capacidad narrativa. Al respecto es pertinente mencionar la contribución de Ricoeur, para quien la identidad es básicamente narrativa, “la propia identidad del quién no es más que una identidad narrativa”¹². Nos autocomprendemos en la medida en que nuestra vida se nos presenta como un relato, tejido por las historias que nos cuenta, por nuestra participación en los relatos de otros. Así, “ningún ser humano puede prescindir de las formas de mediación simbólico- narrativas que condicionan su ser en el mundo”¹³. Lo anterior nos permite afirmar, junto con Rorty, que nos ponemos en relación con los otros narrativamente; gracias a este tipo de comunicación somos capaces de participar imaginativamente en la vida de otros, conocerlos, ponernos en sus zapatos. En esta interacción narrativa tiene lugar esa posibilidad de ver que las similitudes sobrepujan las diferencias entre nosotros, similitudes que no tienen “que ver con compartir un verdadero yo profundo”¹⁴, sino en encontrar “coincidencias modestas” y superficiales, como creencias y deseos. Además de lo ya dicho, la narración tiene un valor adicional en los asuntos morales; ésta es indispensable para la deliberación prudencial. Recordemos que la prudencia está ligada a la perspectiva personal, a la autocomprensión y a la forma en que me gustaría vivir. En este tipo de deliberación nos movemos dinámicamente entre memoria e imaginación, ello es posible gracias a que podemos configurar nuestra vida narrativamente, pues al narrar no sólo rememoramos quiénes hemos sido sino que en esta vuelta al pasado podemos dotar de nuevo sentido lo ya transcurrido. Resemantizando continuamente nuestra vida vamos encontrando nuevas alternativas de configurar nuestro propio yo para nuestro futuro. Nuestra capacidad narrativa viene a confirmar esa maleabilidad del yo, que puede responder a las necesidades de grupos cada vez más incluyentes.

En este sentido el progreso moral consistirá en una educación sentimental, que no puede consistir más que en valerse de los dispositivos

¹¹ *Ibid.*, p. 81.

¹² Ricoeur, P. *Tiempo y narración*. Vol. III. México: Siglo veintiuno, 1995. p. 997.

¹³ Barcena, F. *La educación como acontecimiento ético*. Barcelona: Paidós, 2000. p. 103.

¹⁴ Rorty, R. *Verdad y progreso*. Op. Cit., p.236.

anteriormente mencionados, que permiten estemos “menos tentados de mirar a los que son diferentes como si sólo fueran cuasihumanos”¹⁵.

Se podrá advertir que la propuesta rortyana de las modestas coincidencias, aún con su innegable importancia, se queda corta en el intento de construir comunidades morales amplias. Para ver sus limitaciones, podríamos recordar aquel cuento de Eduardo Galeano que describe a un torturador que después de aplicar a su víctima las estrategias más dolorosas, se sentaba junto al torturado y “le hablaba de sus problemas familiares y del ascenso que no llega y lo cara que está la vida. El torturador hablaba de su mujer insufrible y del hijo recién nacido, que no lo había dejado pegar un ojo en toda la noche”¹⁶. ¿Quiere decir con ello que vemos la propuesta de Rorty tan poco definitiva en los asuntos morales que es mejor descartarla? De ninguna manera; a nuestra consideración es indispensable complementar las ganancias que la propuesta de Rorty significa, con el aporte de Baier.

III

El pensamiento de Annette Baier aporta un elemento indispensable para pensar la conformación de comunidades morales tanto íntimas como amplias, un elemento previo a las interacciones comunicativas conversacionales y narrativas, “*morality starts out not as an obligation but as relation of reciprocal trust among a closely knit group, such as a family or clan*”¹⁷. Para Baier la moralidad empieza con la experiencia en la familia, la cual sin importar que tan convencional o no sea, brinda afecto y amor al recién nacido, en esa experiencia de acogida se van entretejiendo lazos de confianza recíproca que nos permiten vivir con la certeza de que los miembros de nuestra familia responderán a nuestras necesidades. Desde la postura de Baier, no es posible que atendamos al rostro del otro, sin esta primordial experiencia de amor “*we get psychopaths-people whose self conception involves no relations to others- only when parental love, and the trust such love creates in the child, are absent*”¹⁸. Para esta pensadora en el hondón de la moralidad se encuentra la confianza como uno de sus momentos cenitales. Esta convicción la ha llevado a indagar con notable finura las distintas expresiones y modalidades de la confianza,

¹⁵ *Ibid.*, p. 239.

¹⁶ Galeano, E. “La vida profesional”. En: *El libro de los abrazos*. Madrid: Siglo veintiuno, 2002. p. 93.

¹⁷ Rorty, R. “Justice as larger royalty”. En: *Philosophy as Cultural Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 17.

¹⁸ *Ibid.*, p. 78.

según los sujetos, las circunstancias, las motivaciones, el carácter de aquello que es objeto de confianza, etc. Esta ardua pesquisa le deja una curiosa constatación; con lo que se encuentra en su búsqueda es con un *“strange silence on the topic in the tradition of moral philosophy with which I am familiar”*¹⁹. Lo anterior no significa que nadie haya reparado hasta ahora en un ingrediente tan capital en toda relación humana como es la confianza. Muy al contrario, juristas, sociólogos, psicólogos, filósofos morales, cada uno desde su particular óptica y según determinados intereses y propósitos, se han ocupado largamente de analizar la confianza, no obstante, *“but we, or at least I, search in vain for any general account of the morality of trust relationships”*²⁰.

Dentro de los acotados márgenes de un trabajo de esta naturaleza, resultaría impertinente, internarnos en el análisis del multifacético y dinámico fenómeno de la confianza en la infinidad variopinta de las relaciones humanas. Ni siquiera, podríamos dar un tratamiento idóneo a las relaciones más cercanas dentro del círculo de la familia. Más bien, en el seno de éste esbozaremos, inspirados en Baier, también en Duch y en Zubiri, los perfiles de lo que a todas luces es su centro irradiador, la natalidad. Esas “coincidencias modestas” que, según Rorty, son suficientes para participar en las conversaciones y narrativas que tejen las relaciones y participaciones humanas, no tienen que ser necesariamente “superficiales”. Hay al menos un “coincidencia” modesta ciertamente -que no superficial-, si por tal entendemos elemental o primordial, que nos liga a todos los humanos: la “acogida”. Según el pensar del catalán Lluís Duch, todo humano es un “ser acogido y reconocido”²¹. Nacer, para el ser humano es mucho más que iniciar la vida extrauterina. Ciertamente nacer es desprenderse de la progenitora, pero a la vez es “venir al mundo”, en la forma de ese concreto mundo humano que lo acoge. Todo grupo humano va constituyendo unas “estructuras de acogida”²²; una de éstas y la primordial es la familia, según sus múltiples formas de organización e institucionalización propias de cada grupo y de sus formas de evolución histórica y cultural.

En esa originaria estructura de acogida que es la familia, tiene lugar no sólo la entrada al mundo humano y a la realidad toda, sino que ocurre, mediante diversos “rituales de iniciación”, la *instalación* en ese mundo

¹⁹ Baier, A. *Moral prejudice*, Cambridge: Harvard University press, 1996. p. 96.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Duch, Ll. *Antropología de la vida cotidiana*. Madrid: Trotta, 2002. p. 11ss.

²² *Ibid.*, p. 13 ss.

y en sus respectivos universos institucionales y simbólicos. Para Zubiri, el carácter esencial de toda vida es la “autoposición”²³. La humana no hace excepción a ello. En efecto, el desarrollo embrionario y fetal es, en cuanto vida, un proceso de autoposición manifestado externamente en algún grado de “independencia” para ejercer “control” sobre su medio. Paradójicamente, la enorme dilatación del medio y la consiguiente “ampliación de la independencia” conquistadas por el pimpllo al nacer, las logra al precio de una correlativa y riesgosa “pérdida de control”. Por eso, lo que para los padres es un venir al mundo, para el nuevo retoño es un “quedar a la intemperie” como un ser indigente y atenazado por la necesidad. De ahí que la desvinculación implique para el crío un “retorno” a la madre y a quienes le rodean en busca de “sustento” y “protección”; dos necesidades, nos dice el pensador vasco, que dejan indeleble impronta en la vida²⁴. Los nuevos lazos que va a anudar especialmente con la progenitora constituirán esa profunda “urdimbre afectiva” fuente de “confianza”²⁵ de la que manan toda fe y toda esperanza, y que dejará indeleble huella, en casos penosa y corrosiva, en la nueva vida.

Para entender mejor la enorme trascendencia personal y social de esta urdimbre amorosa, es necesario volver analíticamente sobre la estructura de ese tándem radical ya mencionado: retorno a la madre del niño menesteroso y desorientado y respuesta hospitalaria de ésta. No se trata acá de que el niño tenga una especie de conciencia larvada que le dijera: es así que me encuentro en este estado de inaplazable necesidad, luego debo acudir a mi madre para que me satisfaga. Esto es imposible, ante todo porque el recién nacido no empieza por ser un yo que va en busca de otro u otros yo que lo socorran. Inicialmente, el infante acude vacilante a su entorno en el que, si tiene suerte, pronto empiezan a destacarse aquellas “cosas” que acuden a socorrerlo acercándole los satisfactores de su necesidad y brindándole cobijo protector. Es de esta manera que esas “cosas semovientes” se van convirtiendo para el cachorro en lo “míos”; inicialmente son los “otros como míos”, poco más que extensiones de su propio cuerpo. De ahí ese “egoísmo” tan característico de los pequeños. Sólo a medida que avanza, se diversifica y consolida esa alboral interacción, van dibujándose los “otro como yo”,

²³ Cfr. Zubiri, X. *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, 1986. p. 576

²⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 561.

²⁵ Científicos sociales como el germano U. Beck denominan a las sociedades postmodernas, “sociedades de riesgo”, en ellas hombres y mujeres experimentan la pérdida o la erosión de esa confianza fundamental que alimenta el sano discurrir de la vida y de las relaciones humanas. Cfr. Duch, Ll. Op. Cit., p. 105 ss.

hasta que si todo se desenvuelve bien se constituyen en “otros que yo”, es decir, en alteridades subjetivas plenas. Así, queda bien claro que en este punto las cosas no ocurren como modernamente se ha pensado, esto es que lo originario y fundante es el yo y luego, por ejemplo por una especie de analogía, se va conformando la subjetividad de los otros. Subjetividad e intersubjetividad ni siquiera parecen transcurrir como dos procesos paralelos, son más bien uno solo de carácter bifronte, grandemente complejo y problemático.

Todavía podría pensarse que esa busca afanosa del niño y esa ayuda salvadora de los otros, es una especie de neutro “ir y venir”. No es así, no sólo porque en él se le ponen al alcance las cosas que el retoño necesita, sino fundamentalmente porque con esas “cosas” se le trasmite algo más, ¿qué?: ante todo y sobre todo, el “sentido de lo humano”, “[...] se transmite al nacido –certifica Zubiri-, ante todo el *sentido humano* de las situaciones en que está incurso y de las realidades con las que tiene que tratar [...]”²⁶. Esa transmisión es lo que el pensador español entiende por educación, dándole a ésta su sentido más fundamental. En efecto, ese sentido originario va decantando el “círculo” humano y humanizante en el que el “otro”, se constituye en mi semejante y mi prójimo del que soy, antes de cualquier pacto u obligación, ya responsable. Cuando para ese niño, el “círculo” queda huérfano de esa trama afectiva tejida entre él y los otros que le son significativos o lo más común tal vez, cuando esa trama por los motivos que sea queda defectuosa y contrahecha, los distintos plexos de interacciones humanas de las que naturalmente nos vamos haciendo participantes en calidad de sujetos morales, quedarán irremediabilmente dañadas. Difícilmente se irán fraguando en ellas esas actitudes e intereses de los otros hacia nosotros y de nosotros hacia ellos, que tan lúcidamente examina Strawson, y menos se irán decantando esas demandas recíprocas de buena voluntad operantes antes de cualquier obligación.

Quizá lo más perverso de esa urdimbre amorosa fallida, sea lo que bien ha puesto de presente Rorty, esto es, que se estreche y cierre prematuramente ese “círculo hermenéutico” originario. Esa cerrazón es la que prohija situaciones morales tan paradójicas y ominosas como la que tan bellamente ha sabido poetizar Eduardo Galeano. Pese a lo repudiable de esas situaciones, no parecen por desgracia ser algo excepcional. Todo lo contrario, en los conflictos y situaciones de

²⁶ Zubiri, X. Op. Cit., p. 139.

extrema violencia que son tan frecuentes en casi todas las circunstancias y lugares de nuestro mundo hodierno, los victimarios, con la mejor conciencia, están convencidos que con sus acciones de exterminio y deshumanización de sus víctimas están simplemente cumpliendo la “laudable” misión de limpiar el mundo de “seudohumanidad”, según la atinada expresión de Rorty. Estudiosos actuales, como la antropóloga india Veena Das, con impar rigor científico y entereza ético política, ha investigado horrores como los cometidos en la ola de violencia que se desencadenó con ocasión de la partición de la India a mediados del pasado siglo. Según los testimonios de las víctimas sobrevivientes, los dos bandos se esforzaron no sólo por aniquilar a sus contrincantes, sino, lo más aterrador, seleccionar algunas de sus víctimas, generalmente mujeres, para dejar en sus cuerpos marcas indelebles que les recordaran no sólo los terribles dolores y humillaciones infligidas, sino su condición de permanentes destituidos de todo vestigio de dignidad y de todo rasgo de vida humana²⁷. En nuestro país, vamos ya para un siglo de estar registrando casi a diario genocidios, masacres, torturas y desplazamientos que ponen de presente no sólo la extrema crueldad de los victimarios de turno, sino la creciente insensibilidad de los ciudadanos de bien. La pregunta que surge incontenible es ¿qué hacer no sólo para frenar este avance incontenible de violencia y crueldad extrema no sólo contra los oponentes sino contra tantos inocentes? ¿Qué hacer para que esas afrentas horrorosas a la dignidad humana no se vuelvan a repetir? Al parecer no existen respuestas fáciles y de éxito garantizado.

A nuestro juicio, apuestas como la de Baier anteriormente bosquejada, resulta fundamental e inaplazable, por supuesto necesitada de complementos y extensiones. En suma, pide tratar de hacer de la hospitalidad que experimentamos al nacer la fuente de relaciones más armónicas con quienes nos son más ajenos. De esta manera, con Baier, acabamos definitivamente con la preocupación humeana de una simpatía parcial; al contrario debemos dirigir parte de nuestros esfuerzos a fortalecer esas relaciones significativas que rodean nuestra vida. También desde aquí se plantea la necesidad de una educación para el amor, la hospitalidad y el recibimiento de los otros.

Tanto Rorty como Baier nos han puesto de manifiesto que los sentimientos morales, tal como los concebía Strawson, como aquellas demandas y expectativas normativas que emanan de nuestra interacción con los

²⁷ Cfr. Das, V. *Sujetos de dolor, agentes de dignidad*. Francisco Ortega (Ed). Bogotá: Universidad Javeriana-Universidad Nacional, 2008.

otros, no transcurren fuera o al margen de las diversas comunidades morales. Cuestión que nos ha conducido a afirmar, inspirados en Rorty, que responsabilizarse por el otro depende de la posibilidad de constituir comunidades morales más incluyentes. Rorty propone para ello una educación sentimental que potencie las virtudes de la conversación y la narración. A ello debe sumarse, pensamos, el planteamiento de Baier, de una educación sentimental que comienza en el nacimiento con el recibimiento amoroso de nuestros familiares, quienes a través de su afecto progresivamente nos van entregando esa confianza inicial que nos permitirá conquistar “una versión modesta, atemperada, no fanática de la hermandad cristiana”²⁸ de alcance universal.

REFERENCIAS

- BAIER, A. (1996). *Moral prejudice*. Cambridge: Harvard University Press.
- BARCENA, Fernando. (2000) *La educación como acontecimiento ético*. Barcelona: Paidós
- DAS, V. (2008). *Sujetos de dolor, agentes de dignidad*. Francisco Ortega (Ed). Bogotá: Universidad Javeriana-Universidad Nacional.
- DUCH, LI. (2002). *Antropología de la vida cotidiana*. Madrid: Trotta.
- GALEANO, Eduardo. (2002). “La vida profesional”. En: *El libro de los abrazos*. Madrid: Siglo veintiuno.
- RICOEUR, Paul. (1995). *Tiempo y narración*. Vol III. México: Siglo veintiuno.
- RORTY, Richard. (1999). “Ethics without principles”. En: *Philosophy and social hope*. New York: Penguin books.
- _____. (2000). “Verdad y progreso”. En: *Escritos filosóficos 3*. Barcelona: Paidós.
- _____. (2007). “Justice as larger royalty”. En: *Philosophy as cultural politics*. Cambridge University. p. 17.
- STRAWSON, P.F. (1995) *Libertad y resentimiento*. Barcelona: Ediciones Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.
- ZUBIRI, Xavier. (1986). *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza.

²⁸ Rorty, Richard. *Verdad y progreso*. Op. Cit. p. 239.

LOS ÉXTASIS METAFÍSICOS EN LOS PENSAMIENTOS DE SCHOPENHAUER Y DE QUINCEY

THE METAPHYSICAL ECSTASIES IN SCHOPENHAUER'S AND DE QUINCEY'S THOUGHTS

SANDRA BAQUEDANO JER
Universidad de Chile, Chile. sandra.baquedano@uchile.cl

RECIBIDO EL 10 DE NOVIEMBRE DE 2009 Y APROBADO EL 30 DE NOVIEMBRE DE 2009

RESUMEN ABSTRACT

El *modus operandi* del dolor en los pensamientos de Schopenhauer y De Quincey constituye el eslabón filosófico entre la conciencia mejor y el φάρμακον νηπιενθής. Estos éxtasis metafísicos se esclarecen en aquello que ambos pensadores del siglo XIX denominaron "órgano de los sueños". En este ensayo sondearemos la canalización espiritual del dolor en ambos pensadores.

The *modus operandi* of pain in Schopenhauer's and De Quincey's thoughts, becomes the philosophical link between the better conscience and the φάρμακον νηπιενθής. These metaphysical ecstasies are elucidated in that which both XIX century's thinkers called the "dream organ". In this essay we will survey on these thinkers' spiritual channeling of pain.

PALABRAS CLAVE KEY WORDS

conciencia mejor, dolor, metafísica, órgano de los sueños, voluntad, φάρμακον νηπιενθής.

better conscience, pain, metaphysics, dream organ, will, φάρμακον νηπιενθής.

I. LA CONCIENCIA MEJOR EN SCHOPENHAUER

Homero, la expresión más pura del mundo antiguo, nos representa el desgarrar, la marcha, las disputas y los alborotos del mundo tal como son, objetos de nuestra conciencia empírico-racional. Pero nuestra conciencia mejor, la cual ocupa el trono en las profundidades de nuestro fuero interno sin verse perturbada o afectada por todas estas cosas, queda objetivada y (al igual que las fuerzas de la naturaleza) personificada en aquellos beatíficos e inmortales dioses que asisten tranquilamente al espectáculo de todo este barullo desde la platea del Olimpo y para quienes todo ello no pasa de ser una broma¹.

Arthur Schopenhauer, nacido el 22 de Febrero de 1788 en Danzig, como hijo del mercader Henris Floris Schopenhauer y de su mujer Johanna, ¿abandonaba efectivamente el tiempo y el espacio, para observar desde un sitio similar al de los dioses inmortales el suceder de la conciencia empírica, fundiéndose así en una vivencia divina, mística y sublime como resulta ser la conciencia mejor? Safranski nos dice al respecto:

Nunca fue un santo ni un asceta, ni se convirtió nunca en el Buda de Frankfurt [...] tampoco fue casto y ni siquiera el miedo aterrador de las enfermedades venéreas pudo refrenar su lascivia. Hablaba brillantemente de la negación, siempre que no afectase a la propia voluntad. Por el contrario, a ésta supo hacerla valer de manera aplastante. Y a pesar de todo, este espíritu tuvo instantes de conciencia mejor. Se asomó sobre la barrera de la autoafirmación, pero no pasó de ser un espectador de ese éxtasis de la negación al que invoca al final de su obra².

En 1812, antes de haber sido identificada la cosa en sí como “voluntad”, el joven Schopenhauer contrasta la conciencia mejor con la empírica y define esta última del mismo modo en que lo hizo Kant, a saber, como la conciencia referida exclusivamente a un mundo fenoménico. El ser se muestra a la conciencia empírica como ser representado, es decir, la conciencia empírica resulta un modo de conocer y de percibir. No obstante, Kant no considera que por estar inmersos en un mundo

¹ Schopenhauer, A. *Der handschriftliche Nachlaß*, Tomo I. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985. p. 103.

² Safranski, R. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. José Planells (Trad). Madrid: Alianza Editorial, 2001. pp. 325-326.

fenoménico, nuestra vida y nuestro modo de aprehender la realidad sea un engaño³. En consideración de este hecho, Schopenhauer no podía en aquel tiempo, haber calificado la conciencia empírica como “representación” de la “voluntad” ni menos tematizar la posibilidad de su negación. Al no ser ni la apariencia ni el fenómeno de la voluntad, es esa misma ansiedad micro y macrocósmica de oscura determinación aquello que vivencia en la conciencia empírica. Es la voluntad la que deja sentir su omnipotencia y se realiza a través del tiempo, el espacio y la causalidad. A raíz de ello, la conciencia empírica constituye ese todo que sólo puede ser amainado por la conciencia mejor.⁴ El filósofo nos presenta esta última como un modo de conciencia que es capaz de liberarse de la voluntad y superar así el sesgo de la razón suficiente. En una primera instancia a esto remite lo *mejor* de la conciencia mejor, la cual ofrece un fugaz consuelo metafísico, que no es posible obtenerlo en la conciencia empírica, en cuanto ésta se halla inmersa en el engaño y en la falsedad de la vida⁵. Schopenhauer sondea en tal sumisión, la perfección fatal de la ceguera epistemológica en la que está preso y encadenado el conocimiento. Por consiguiente, si bien la conciencia empírica es una fórmula enteramente kantiana, Schopenhauer intenta remover la limitación trascendental de la facultad perceptiva y cognoscitiva kantiana a través de la conciencia mejor, la cual, es una especie de éxtasis, una vivencia diáfana de lucidez y quietud perfecta, una captación metafísica, una euforia del ojo, al que de tanta visibilidad le desaparecen los objetos del mundo fenoménico. La conciencia mejor es como un destello intenso de nada vivencial⁶. “Toda filosofía y cualquier consuelo brindado por ella no consisten sino en la constatación de que hay un mundo sobrenatural donde, separados de todos los fenómenos del mundo externo, podemos contemplarlos desde un alto pedestal con el sosiego de no vernos involucrados en ellos”⁷.

Ahora bien: “la conciencia empírica-racional no es capaz de ofrecer consuelo real alguno”, por lo que Schopenhauer busca la conciencia mejor no sólo como “refugio del calvario del mundo” sino también como anodino metafísico de ésta. “El dolor de la vida no se deja soslayar. Cualquier tendencia a ese intento sólo consigue modificar su aspecto”⁸. A causa de la imposibilidad de mejorar la conciencia empírica,

³ Cfr. Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. José Rovira (Trad). Buenos Aires: Losada, 1993. p. 88.

⁴ Cfr. Schopenhauer, Arthur. *Der handschriftliche Nachlaß*. Op.Cit., p. 47.

⁵ *Ibid.*, p. 110.

⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 26.

⁷ *Ibid.*, pp. 7-8.

⁸ *Ibid.*, p. 368.

Schopenhauer intenta superarla a través de la conciencia mejor, la cual en definitiva, es una evasión de las miserias del mundo que le permite sustraerse inmediatamente del dolor. Una huída hacia otra dimensión cuyo acceso implica abandonar la realidad, es decir, abandonar la conciencia empírica basada en la estructura trascendental kantiana. “En este mundo temporal, sensorial e inteligible se dan personalidad y causalidad como algo necesario. Mas la conciencia mejor me yergue hacia un mundo en el que no hay personalidad ni causalidad, ni sujeto ni objeto”⁹.

II. EL ΦΑΡΜΑΚΟΝ ΝΗΠΕΝΘΗΣ EN DE QUINCEY

La historia señala que existen muchos otros subterfugios espirituales similares a una conciencia mejor que no dejan reconocerse desde un comienzo como lo que son y aparentan ofrecer lo mismo. Un ejemplo de aquello es el consumo de drogas con los cuales la humanidad se encuentra asociada desde antaño.

Sin embargo, testimonios milenarios corroboran que nunca ha existido una droga tan popular desde la antigüedad, tan influyente en los círculos filosóficos e intelectuales y tan asociada al dolor como el opio: “Ésta era la panacea, φάρμακον νηπενθής, para todos los males humanos; éste era el secreto de la felicidad, del que los filósofos habían discutido durante tantos siglos, por fin descubierto”¹⁰. De Quincey enfatiza que el opio es –entre todos los agentes conocidos– el más poderoso y el de mayor alcance en su dominio sobre el dolor.¹¹ Por esta razón, cuando lo descubre no duda en presentarlo a través de la terminología griega φάρμακον νηπενθής. No obstante, aclara De Quincey: “Lo que me propuse en estas *Confesiones*, fue ensalzar el poder del opio, no sobre la

⁹ *Ibid.*, p. 42.

¹⁰ De Quincey, T. *Confesiones de un inglés comedor de opio*. Miguel Teruel (Trad). Madrid: Ediciones Cátedra, 1997. p. 143. φάρμακον νηπενθής, “*Medicina para desterrar el dolor*”: Homero, *Odisea*, IV. El nombre *opio* se suscribe a Hipócrates, término que proviene del griego griechisch ὀπός μήκωνος (Jugo de la adormidera). Cfr. Aufmesser, M. “Etymologische und wortgeschichtliche Erläuterung”. En: *De materia médica*. Hildesheim: [s.n.], 2000. p. 216. En *De materia médica* de Dioscorides es considerado el opio como el anodino más eficaz que se ha conocido.

¹¹ Cfr. “[...] el Opio el único anodino católico revelado hasta ahora a la humanidad. [...] En cierto y remoto sentido, todas las medicinas y los modos de tratamientos médicos se ofrecen como anodinos por cuanto en último término prometen aliviar el sufrimiento relacionado con las enfermedades y dolencias físicas. Mas no designamos como “anodinos”, en su sentido especial y ordinario, aquellos remedios que obtienen el alivio del dolor sólo como efecto distante y secundario que sigue a la cura de la enfermedad, pues sólo aplicamos el término a aquellas sustancias que obtienen y persiguen dicho alivio como objetivo primario e inmediato.” De Quincey, T. *Ibid.*, p. 226.

enfermedad física y el dolor, sino sobre el mundo de los sueños, más sublime y lleno de sombras"¹². Ambas afirmaciones no se contradicen, sino que al contrario, se potencian una a la otra, puesto que el dolor que confiesa De Quincey, es la directa manifestación del contenido de sus sueños, en los cuales se sufre, pero se sufre soñando.

Si bien De Quincey es el más fiel testimonio de un hombre que vivencia el dolor como el todo esencial de la vida y el mundo, debe tenerse en cuenta, que la conciencia del dolor universal nace (al igual como Schopenhauer toma conciencia de la voluntad a través de la conciencia mejor) en el éxtasis de su retracción: "¡Ah justo, sutil y poderoso opio!^I ¡Bálsamo y alivio de los corazones de los pobres y los ricos por igual, de las heridas sin curación, de "los tormentos que incitan la rebelión del espíritu"^{III} ¡Opio elocuente! Escapas con tu potente retórica a los propósitos de la ira; a los culpables, por una noche les devuelves las esperanzas de su juventud y las manos puras y limpias de sangre; a los orgullosos un breve instante para olvidar *Las afrentas por resarcir, los insultos sin venganza*^{III}; convocas falsos testigos al tribunal de los sueños para que triunfe la inocencia perseguida, condenas la perjuría y revocas las sentencias de los jueces injustos. En el seno de la oscuridad, con la imagería fantástica del cerebro, construyes ciudades y templos que superan el arte de Fidias y de Praxíteles^{IV} y en esplendor de Babilonia y Hecatómpilos^V. "Desde la anarquía el sueño en que se sueña"^{VI} tú invitas a la luz del sol los rasgos de las bellezas que yacen enterradas y los rasgos benditos de los del propio hogar, limpios de las "vilezas de la tumba"^{VII}. Sólo tú le otorgas tales dones al hombre; tú posees las llaves del Paraíso. ¡Ah, justo, sutil y poderoso Opio"¹³.

¹² *Ibid.*, p. 227.

¹³ *Ibid.*, p. 160.

^I La frase hace eco al apóstrofe de la muerte (*O eloquent, just and mightie Death!*) con que Sir Walter Raleigh concluye en "Of the Fall of Empires" su *Historie of the World* (1614).

^{II} *'The pangs that tempt the spirit to rebel'*. La cita es de Wordsworth; de la dedicatoria a *The White Doe of Rylstone*, 36.

^{III} *'Wrongs unredress'd, and insults unavenged'*: Wordsworth, *The Excursion*, III, 374.

^{IV} Escultores en la Grecia de los siglos V y VI antes de cristo. De Fidias se dice que diseñó el friso de Partenón.

^V Recuérdense la leyenda de los jardines colgantes de Babilonia, y que Hecatómpilos, "la de las cien puertas", se refiere a la ciudad egipcia de Tebas por oposición a las siete puertas de la Tebas griega. El opio es también conocido como extracto tebaico, pues uno de los lugares de origen era precisamente la Tebas egipcia

^{VI} *'From the anarchy of dreaming sleep'*: Wordsworth, *The Excursion*, IV, 87.

^{VII} Ecos de la Primera Epístola a los Corintios, 15, 43.

El farmacéutico “ministro inconsciente de placeres celestiales”¹⁴ le ofrece a De Quincey las llaves a “*Los paraísos artificiales*”¹⁵ quien no duda en tomarlas y soñando es como entra. Las razones por las cuales De Quincey permaneció un tiempo excesivo, son dignas de ser reflexionadas en un artículo especial, pero lo cierto es que a partir de los ensueños prolongados con opio (que surgían de la ausencia del dolor aunada con la imaginería fantástica del cerebro) llegó De Quincey a una dimensión vivencial del dolor moral universal, padecido en toda su grandeza.

El *modus operandi* tanto del dolor como del sufrimiento en los pensamientos de Schopenhauer y De Quincey constituye el eslabón filosófico entre la conciencia mejor y el φάρμακον νηπιενθής. Éste se esclarece en aquello que ambos pensadores del Siglo XIX denominaron “órgano de los sueños”.

Puesto que toda reflexión filosófica tiene la pretensión de ser verdadera *sensu stricto*, nos ocuparemos en descifrar lo que en De Quincey se encuentra *sensu allegorico*, para esclarecerlo *sensu proprio* a través del sentido y el significado que le confiere Schopenhauer al órgano de los sueños.

III. SENTIDO Y SIGNIFICADO DEL ÓRGANO DE LOS SUEÑOS EN LA FILOSOFÍA DE SCHOPENHAUER

La conciencia empírica equivale en el sistema maduro de Schopenhauer al mundo como representación, es decir, está conformada por una serie de intuiciones que son realizadas en el cerebro a través de la razón suficiente, a saber, mediante las formas *a priori* del conocimiento: espacio, tiempo y causalidad. Schopenhauer realiza una interpretación personal del idealismo kantiano, enfatizando que nuestra intuición del mundo externo no es meramente sensual, sino ante todo intelectual, es decir, cerebral¹⁶.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 142.

¹⁵ Cfr. Baudelaire, Ch. *Un comedor de opio. Los fantasmas de Thomas De Quincey*. Carmen Artal (Trad). Barcelona: Tusquets Editores, 1970. En especial el capítulo concerniente a “Las confesiones preliminares”.

¹⁶ Cfr. Schopenhauer, A. *Parerga und Paralipomena I, Sämtliche Werke*. Bd. IV, Stuttgart / Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1986. pp. 276, 288; *Die Welt als Wille und Vorstellung II*. Sämtliche Werke. Bd. II. Stuttgart / Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1988. p. 33.

Los sentidos nunca proporcionan más que una mera *sensación* en un órgano, por tanto una materia muy pobre en sí misma, a partir de la cual el *entendimiento* construye ese mundo corporal en primer lugar, mediante el uso de la ley de la causalidad, por él conocida *a priori*, y de las formas, que existen en él también *a priori*, el espacio y el tiempo. En el estado de vigilia y normal, el estímulo para estos actos de intuición procede, por supuesto, de la sensación, a la que el entendimiento señala como causa¹⁷.

El mundo real, la conciencia empírica cambia permanentemente, lo que simplemente es sólo consecuencia de otro cambio anterior, es decir, su causa. En este sentido la producción de todo pensamiento y representación en la conciencia está sometida, en general, al principio de razón suficiente. Sin embargo, ocurre que en ciertas ocasiones de “otro lado”¹⁸, por consiguiente, del interior del organismo llega un estímulo al cerebro y es elaborado por éste del mismo modo que uno exterior, mediante su función propia y autónoma. Schopenhauer se vale de la denominación “órgano de los sueños” -el cual no es un órgano físico, sino una metáfora- para designar la capacidad de intuición, que “es independiente de la percepción externa de los sentidos”¹⁹. Si se tiene una visión de la realidad sin las habituales percepciones externas, ocurre que la realidad es soñada, lo que es posible en cuanto “aquel ojo, con el cual vemos en los sueños, puede también una vez abrirse en la vigilia”²⁰.

En lo esencial las visiones representan para Schopenhauer algo real (aunque se refieran a sucesos futuros), mientras que las meras alucinaciones “se corresponden a los sueños normales carentes de significado”²¹. Las visiones de todo tipo son fenómenos emparentados con el órgano de los sueños. Estas ramas de un mismo tronco:

[...] proporcionan indicios ciertos e irrefutables de un nexo entre los seres que reposa sobre un orden totalmente diferente de cosas al de la naturaleza, cuya base está formada por las leyes del espacio, el tiempo y la causalidad. Puesto que aquel otro orden es más profundo, primordial e inmediato, ante él las leyes primeras y más generales de la naturaleza, al ser puramente formales, pierden validez.

¹⁷ Schopenhauer, A. *Parerga und Paralipomena I. Ibid.*, p. 276.

¹⁸ Cf. *Ibidem*.

¹⁹ *Ibid.*, p. 289.

²⁰ *Ibid.*, p. 329.

²¹ *Ibid.*, p. 336.

El tiempo y el espacio ya no separan a los individuos, y tanto su separación como aislamiento, que precisamente descansan sobre esas formas, ya no interponen barreras infranqueables a la comunicación del pensamiento y a la influencia directa de la voluntad. De esta manera los cambios se efectúan de un modo totalmente diferente al de la causalidad física y de las cadenas continuas de sus miembros, es decir, sólo gracias a un acto de la voluntad que se muestra de una manera especial y que se eleva por encima del individuo²².

Dado que el conocimiento característico de la conciencia empírica está subordinado al principio de razón suficiente no puede penetrar a través de los fenómenos en la esencia interior de las cosas mediante la conciencia mejor. Precisamente aquella conciencia que posibilita el descubrimiento de la voluntad en cuanto cosa en sí. De la ilusión en la que está inmersa la conciencia empírica no puede entonces liberarse porque:

[...] nuestra capacidad cognoscitiva está totalmente orientada hacia *fuera*, dado que es el producto de una función cerebral surgida con el fin de la simple autoconservación, es decir, del buscar alimento y cazar las presas. Por eso cada cual sabe de sí tan sólo desde este individuo, tal como se presenta en la intuición externa²³.

Esto nos ayuda a comprender por qué en la filosofía temprana de Schopenhauer la conciencia de la voluntad como cosa en sí no pudo ser lograda gracias al conocimiento empírico –que está dirigido completamente hacia fuera–, sino gracias al conocimiento mejor –el cual está dirigido completamente hacia dentro– ya que bajo esta cosmovisión ningún conocimiento que esté subordinado a la razón suficiente podría haber posibilitado desde el interior tomar conciencia de la voluntad en cuanto cosa en sí.

Sólo cabe zafarse de este dilema gracias a mi filosofía, al ser la primera que coloca la auténtica esencia del hombre no en la consciencia, sino en la voluntad, que no está esencialmente ligada con la consciencia, sino que se relaciona con ella, esto es, con el conocimiento, como la sustancia con el accidente, como lo iluminado con la luz, como la cuerda con la caja

²² *Ibíd.*, p. 319.

²³ Schopenhauer, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung II. Ibíd.*, p. 628.

de resonancia, y que llega a la conciencia desde dentro tal como el mundo exterior desde fuera²⁴.

La conciencia mejor es un estado de superación interior que como tal, forma parte de un momento en el reino de la esencialidad, evolucionando más tarde en el noúmeno volente. Esto concuerda con el descubrimiento de la cosa en sí, la cual no sólo había sido esbozada y despachada por Locke, sino también tratada en toda su complejidad y tachada de insoluble por Kant. El noúmeno recibe en esta filosofía el nombre “voluntad” y una identidad cabal: “voluntad de vivir”, “la cual es sitial y fuente del dolor”. La esencia *interior* del hombre es *su* voluntad y el organismo completo de cada cual también lo es. El modo cómo se representa empíricamente no es más que su propia objetivación. Desde esta perspectiva, la voluntad y el cuerpo son idénticos. Este último no es otra cosa que la imagen proveniente de la voluntad en el cerebro.

Llegados a este punto, atendamos entonces a este inusual, curioso y sorprendente intento:

Si ahora logramos, puesto que a fin de cuentas pertenecemos también nosotros a la esencia íntima del mundo, dándole la vuelta al *principium individuationis*, acercarnos a las cosas desde un lado y una vía completamente distinta, desde dentro y no únicamente desde fuera, y de ese modo dominarlas mediante el conocimiento en la clarividencia y la acción en la magia, entonces se produce, justo para este conocimiento cerebral, un resultado que era realmente imposible lograr en su propia vía. De ahí que tal conocimiento lo ponga en tela de juicio, ya que un resultado de esta clase sólo es comprensible metafísicamente; físicamente es una imposibilidad²⁵.

En el *Ensayo sobre las visiones de fantasmas*, Schopenhauer sostiene explícitamente que gracias al órgano de los sueños aparece en la conciencia cerebral la voluntad de una forma intuitiva, alegórica y pura. Estas manifestaciones de la voluntad son fruto de un orden más profundo original e inmediato, el cual sólo es posible por una vía metafísica:

La voluntad, como cosa en sí, está fuera del *principii individuationis* (tiempo y espacio), por el que los individuos

²⁴ *Ibíd.*, p. 258.

²⁵ Cfr. Schopenhauer, A. *Parerga und Paralipomena I*. Op. Cit., p. 362.

son *separados*: los límites que éste crea no existen entonces en la voluntad. Esto explica, en lo que pueda alcanzar nuestra inteligencia cuando entramos en este dominio, la posibilidad de una acción directa entre individuos, independientemente de su proximidad o lejanía en el espacio²⁶.

Este tipo de hechos tienen lugar en el órgano de los sueños.

IV. ROL DEL ÓRGANO DE LOS SUEÑOS EN LA OBRA DE DE QUINCEY

Thomas De Quincey sondea la mecánica diferenciada del sueño -que no nos es dada en vano- a través del órgano de los sueños. El comedor de opio confiesa que ahí precisamente se proyectan los “reflejos” que parecen provenir de una eternidad directamente en su psiquis dormida, como si se tratara de un mero espejo de ésta.

La máquina de soñar plantada en el cerebro humano no se plantó para nada. Esta facultad, aliada al misterio de la oscuridad, es el gran tubo por el cual el hombre se comunica con la sombra. El órgano del sueño compone, junto con el corazón, el ojo y el oído, el aparato magnífico que aprisiona al infinito en las cámaras del cerebro humano y, desde las eternidades subyacentes a toda vida, arroja un oscuro resplandor sobre los espejos de la mente que duerme²⁷.

¿A qué se refiere De Quincey exactamente con esta afirmación que comprende palabras como “misterio de la oscuridad”, “el gran tubo por el cual el hombre se comunica con la sombra”, “eternidades subyacentes a toda vida”, “los espejos de la mente que duerme”? ¿En qué medida se relaciona todo esto con la conciencia mejor?

Por un lado, los ensueños con opio no tienen un fundamento real, porque si lo tuvieran lisa y llanamente no serían ensueños. Ahí yacen las similitudes entre la conciencia mejor y el φάρμακον νηπενθής, en la medida que ambos pensadores vivenciaron lo absoluto sin un fundamento real, es decir, sin razones suficientes. Schopenhauer tomó conciencia del absoluto a través de la conciencia mejor. La conciencia mejor no tiene un fundamento real, si lo tuviera sería conciencia

²⁶ *Ibíd.*, p. 364.

²⁷ De Quincey, T. *Suspiria de Profundis*. Luis Loayza (Trad). Madrid: Alianza Editorial, 1985. p. 9.

empírica. En la construcción filosófica schopenhaueriana la duplicidad de la conciencia implica la diferenciación entre la *realidad* de la conciencia empírica y la esencialidad de la conciencia mejor. Por otro lado, tanto los ensueños con opio como la conciencia mejor han nacido del dolor que provoca la realidad. No obstante este hecho, existe una diferencia sustancial: los ensueños con opio tienen un fundamento muy real y concreto que es la materia física del opio y, por consiguiente, el consumo que estimula su vivencia cotidiana.

De Quincey venera al opio como el más poderoso, fuerte y substancioso medio contra el dolor. Por esta razón se figura en 1856 que “en tierra pagana, de haberse difundido adecuadamente su magia revolucionaria mediante el conocimiento experimental, se habrían levantado altares y consagrado sacerdotes al opio y sus efectos benignos y tutelares”²⁸. Evaluemos que el saber pagano -ante todo el relacionado a las drogas- fue considerado como un saber contaminado de brujería. Así nos son conocidas tanto las consideraciones establecidas en el edicto del rey francés Childerino -donde es presentado el opio como una “planta diabólica” que traiciona la fe cristiana- como también las reglas de la orden de Carlo Magno, en la cual se considera al opio como obra del diablo. Existen además otras consideraciones cristianas del siglo X²⁹ en las cuales se asociaba a menudo la utilización de drogas -para métodos curativos- como sinónimo de herejía³⁰.

Sin embargo, las confesiones de De Quincey pertenecen a otro orden desconocido hasta entonces. Nos encontramos ante la visión personal de un hombre que llegó a consumir una cantidad de ocho mil gotas diarias de laudano³¹, y a quien preguntarle si había consumido opio o no durante el día era lo mismo que preguntarle si sus pulmones respiraron o si su corazón cumplió sus funciones³². En este sentido el dolor es vivenciado como lo absoluto y si intentamos dimensionar la vivencia del sufrimiento

²⁸ De Quincey, T. *Confesiones de un inglés comedor de opio*. Op. Cit. pp. 226-227.

²⁹ Los libros de Avicena junto a otros textos de medicina fueron considerados en los reinos cristianos de aquella época como impensables. Cfr. Escotado, A. *Historia elemental de las drogas*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1996. p. 43 ss. En oposición a ello el opio fue considerado en el mundo árabe como un “mash Allah” (regalo de Dios).

³⁰ *Ibid.*, p. 40.

³¹ De Quincey calcula que veinticinco gotas de laudano equivalen a un grano de opio. El laudano fue descubierto por Paracelso, médico y alquimista del siglo XVI, y es un preparado farmacéutico del opio. A causa de su consistencia líquida fue conocido como “vino de opio”. En relación a ello no es una sorpresa ni un dato curioso, que el laudano se encontrara a menudo en aquel tiempo en las cuentas farmacéuticas de grandes humanistas como Goethe, por ejemplo, Novalis, Coleridge, Shelley, Byron, Wordsworth, Keats, etc. Cfr. *Ibid.*, p. 80.

³² Op. Cit. p. 42.

de un modo filosófico no debemos permanecer únicamente en el plano de una reflexión moral, convencional psiquiátrica, sociológica o política sin antes haber sondeado una vivencia que pondera el sufrimiento como lo esencial de toda vida³³.

V. LA CANALIZACIÓN EXTÁTICA DEL DOLOR EN AMBOS PENSADORES

La canalización del dolor padecido por De Quincey es opuesta en términos éticos al desenlace vivencial de la conciencia mejor, cuya interpretación corresponde a una particular “nada” relativa al dolor absoluto propio de la conciencia empírica³⁴. De este hecho se desprende una diferencia sustancial, puesto que mientras los placeres del opio se transforman en tormentos –al terminar los dolores físicos y los más intensos dolores espirituales en un naufragio moral–, el dolor en Schopenhauer, al contrario, es aquello que posibilitó el éxtasis celestial de la conciencia mejor y por consiguiente más tarde la vivencia infernal de la voluntad en cuanto cosa en sí. Esto permite distinguir lo decisivo, puesto que bajo esta cosmovisión el dolor es el medio para negar precisamente dicha voluntad. En este sentido se transforma en el “Surrogat” de la virtud y la santidad: “El filósofo cabal presenta teóricamente la conciencia mejor, separándola rigurosamente de la empírica. El santo hace lo mismo en la práctica”. Que el santo pueda aplicar la conciencia mejor o la voluntad de vivir –denominación esta última que le confiere en su sistema maduro– en el plano práctico, se debe a que el dolor espiritual vivenciado en toda su grandeza no encuentra medios a través de las palabras para expresar su padecer, sino que lo canaliza en un modo completo de ser:

La auténtica bondad de las intenciones, la virtud desinteresada, la pura nobleza no provienen por tanto del conocimiento abstracto, pero si de un conocimiento inmediato e intuitivo que no se elimina ni se pone con el razonar, de un entendimiento que, justamente porque no es abstracto, tampoco se deja comunicar, sino que cada cual ha de abrirse a sí por sí mismo, que por ello no encuentra

³³ No olvidemos la cifra de ocho mil gotas de laudano diarias que llegó a consumir De Quincey. Nos encontramos ante un hombre que no sólo pasivamente abandona la realidad, sino también a él mismo en este acto. La visible destrucción y disolución de los tormentos del opio no es ya causado por el dolor externo que de afuera provoca la realidad, sino por la devastación que las mismas fantasías internas, que se han vuelto autónomas, han provocado. A estas últimas debemos sus confesiones.

³⁴ Cfr. Schopenhauer, A. *Der handschriftliche Nachlaß*. Op. Cit. pp. 34-35.

su expresión estrictamente adecuada en las palabras, sino única y enteramente en los hechos, en las acciones, en el transcurso vital del hombre³⁵.

Cuando digo que el dolor moral es vivenciado no física sino metafísicamente, me refiero a que comparte las mismas características de la voluntad metafísica. Utilizo la palabra vivencia antes que experiencia, para enfatizar que los dolores que residen en primer lugar en la imaginación realista, en los sueños sin esperanzas o en las fantasías, cuyos contenidos no tienen necesariamente constatación empírica en el mundo, su padecimiento suele intensificar aquellos dolores que sí tienen constatación empírica o fáctica; es decir, cuyos contenidos se pueden constatar, tras razones suficientes. Dolor y voluntad son padecidos de igual forma, de un modo inmediato, inefable, sin razones (fuera del principio de razón), de un modo totalizante y cósmico (sin el velo de Maya propio del *principium individuationis*). Esto nos lleva al insólito hecho de que este dolor que ya comparte las mismas características de la voluntad en cuanto *en sí* metafísico, es el mismo que padece y sueña De Quincey y que trata de confesar a través de un lenguaje enormemente simbólico, pero filosóficamente rudimentario.

Las confesiones de De Quincey nos ayudan a comprender que el lenguaje en este sentido tiende a la invalidez del pensamiento abstracto, ya que está afectado por la hostilidad de la razón suficiente y la limitación de la gramática³⁶. Sus confesiones son un intento notable de querer superar este silencio nacido del dolor inefable³⁷.

El dolor que sufre De Quincey lo padece soñando inmerso en la más profunda y pasiva contemplación del sufrimiento humano:

No lloro muy a menudo; no sólo porque mis reflexiones sobre los asuntos que tienen que ver con los principales intereses del hombre descienden diariamente, qué digo,

³⁵ Schopenhauer, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung I*. Sämtliche Werke. Bd. I, Stuttgart/Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, p. 503.

³⁶ De Quincey, T. *Confesiones de un inglés comedor de opio*. Op. Cit. p. 195.

³⁷ Pese a reconocer De Quincey que ha escrito sus confesiones como un consuelo para distanciarse de su dolor, experimenta al mismo tiempo el lenguaje como algo "contrario al hablar". Las confesiones de De Quincey dejan ahí un silencio, que no se expresa pero se realiza. "La confesión comienza siempre con una huida de sí mismo. Parte de una desesperación [...] Sin una profunda desesperación el hombre no saldría de sí, porque es la fuerza de la desesperación la que le hace arrancarse hablando de sí mismo, cosa tan contraria al hablar". Zambrano, M. *La Confesión: Género Literario*. Madrid: Ediciones Ciruela, 2001. pp. 32-33.

cada hora a mil leguas ‘demasiado profunda para las lágrimas’; [...] sino también porque creo que toda mente que haya contemplado estos asuntos con el mismo detenimiento que yo, habrá ya cultivado y atesorado desde hace tiempo, para defenderse de la más extrema desesperación, alguna creencia que resulte tranquilizadora frente a los futuros equilibrios y los significados jeroglíficos de los sufrimientos humanos³⁸.

Estamos, -al contrario de lo canalizado por Schopenhauer- ante un naufragio moral, un completo engolfamiento en la contemplación y en el sufrimiento pasivo de la compasión sin alcanzar la superficie de un plano ético. En esta esfera, las *Confesiones* de De Quincey no encuentran retorno ni en los hechos, ni en las acciones, ni en el transcurso vital del hombre. Mas este silencio y vacío ético no se oye, ni se critica, se siente a través de sus *Confesiones*. Aquello que se siente es “su” dolor. La estilización personal presente en sus *Confesiones*, tal vez lo hayan alejado a él -al comedor de opio- de su vivencia originaria, pero pueden acercar al lector sensible a una dimensión que trasciende el dolor escenificado en el escenario de sus sueños. Dolor cósmico, dolor soñado, dolor moral que la mente en condiciones normales sería incapaz de pensar ni imaginar y que encuentra su más plena expresión filosófica en la filosofía de Schopenhauer.

REFERENCIAS

- AUFMESSER, Max. (2000). “Etymologische und wort geschichtliche Erläuterung”. En: *De materia médica*. Hildesheim: [s.n.].
- BAUDELAIRE, Charles.(1970). *Un comedor de opio. Los fantasmas de Thomas De Quincey*. Carmen Artal (Trad). Barcelona: Tusquets Editores.
- COCTEAU, Jean. (2002). *Opio*. Mauricio Wacquez (Trad). Santiago: Editorial Sudamericana.
- DE QUINCEY, Thomas. (1997). *Confesiones de un inglés comedor de opio*. Miguel Teruel (Trad). Madrid: Ediciones Cátedra.
- _____. (1985). *Suspiria de Profundis*. Luis Loayza (Trad). Madrid: Alianza Editorial.
- ESCOHOTADO, Antonio. (1996). *Historia elemental de las drogas*. Barcelona: Editorial Anagrama.

³⁸ ‘Demasiado profunda para las lágrimas’ (*Too deep for tears*). La frase, nos aclara De Quincey, procede del verso 207 de la “Ode: Intimations of Morality” de Wordsworth. Op.Cit. p. 118.

- KANT, Immanuel. (1993). *Crítica de la razón práctica*. José Rovira (Trad). Buenos Aires: Losada.
- SAFRANSKI, Rüdiger. (2001). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. José Planells (Trad). Madrid: Alianza Editorial.
- SCHOPENHAUER, Arthur. (1985). *Der handschriftliche Nachlaß*, Tomo I. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- _____. (1986). *Die Welt als Wille und Vorstellung I*. Sämtliche Werke. Bd. I. Stuttgart/Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- _____. (1986). *Die Welt als Wille und Vorstellung II*. Sämtliche Werke. Bd. II. Stuttgart/Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- _____. (1986). *Parerga und Paralipomena I*, Sämtliche Werke. Bd. IV, Stuttgart/Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- ZAMBRANO, María (2001). *La Confesión: Género Literario*. Madrid: Ediciones Ciruela.

NIETZSCHE Y SU ZARATUSTRAS UNA EXPERIENCIA MUSICAL

NIETZSCHE AND HIS ZARATUSTRAS: A MUSICAL EXPERIENCE

MARIO ANDRÉS ALVARADO LOZANO

Universidad Cooperativa de Colombia, Colombia. alvaradoma001@hotmail.com

RECIBIDO EL 12 DE NOVIEMBRE DE 2009 Y APROBADO EL 30 DE NOVIEMBRE DE 2009

RESUMEN ABSTRACT

Dionisos necesita de Apolo para aparecer en la vida humana, para que pueda ser comprendido. La Canción Ebria de *Así hablaba Zaratustra* en su estado actual es soportable por su apariencia; una vez se transforme en trágica Canción Sobria, se tornará en una verdad insoportable. Esta canción se revela como una mentira feliz y como un engaño verídico, porque es aparente. Abonar el camino para poder ver el reflejo sobrio en el rostro de Dionisos. Serán dos las conclusiones de este artículo, la música pasa eternamente por encima de las ideas, y la idea de Heráclito "El Oscuro de Éfeso" es verdadera, de un niño que juega es el reino. Antes de cantar, hay que transformar, la música comienza a escucharse, cae la primera máscara y con ella la tragedia a escenificarse. El paso de lo soportable a lo insoportable, sólo se puede denominar "Quinto Evangelio".

Dionysus needs Apollo to appear in human life, to be understood. The Drunk Song from "Thus Spoke Zarathustra" in the current state is bearable because of their appearance, once transformed into tragic Sober Song, will become a truly unbearable. This song is revealed as a happy lie and a truthful deceit because it pretends. Set up the way to see the sober reflection on Dionysus's face. There will be two conclusions of this article, the music switches eternally over the ideas and the thought of Heraclitus "The Dark of Ephesus" is true, from the child who plays is the kingdom. Before sing, the song must be transformed; the music starts to listen, the first mask falls down after that, the tragedy to stage. The transition from the bearable to unbearable, can only be call the "Fifth Gospel".

PALABRAS CLAVE KEY WORDS

Aparente Canción Ebria, Apolo, Dionisos, Eterno Retorno, literatura, psicoanálisis, Superhombre, Trágica Canción Sobria, transmutación de todos los valores.

Apparent Drunk Song, Apollo, Dionysus, Eternal Return, literature, psychoanalysis, Superman, Tragic Sober Song, transmutation of all values.

Así hablaba Zaratustra (Un libro para todos y para ninguno), es un libro escrito entre 1883 y 1885. Zaratustra, ha tomado el nombre del antiguo profeta persa que fundó el Zoroastrismo. El libro usa una forma poética de ficción y satiriza a menudo el Nuevo Testamento para explorar muchas de las ideas de Nietzsche. La idea inicial de Nietzsche era estructurar el libro en tres partes, que vieron la luz a lo largo de 1883 y principios de 1884. Tiempo después, en 1885, Nietzsche decidió incluir un cuarto volumen en *Así hablaba Zaratustra*, el cual iba originalmente destinado a ser la primera parte de una nueva obra, *Mediodía y eternidad*. Esta cuarta parte permaneció circunscrita al círculo de amistades del autor, existía una colección de 40 ejemplares, hasta su publicación en 1890. La obra completa en volumen único, tal cual se conoce en la actualidad, no fue publicada sino hasta 1892.

Nietzsche se sirve de la figura de Zaratustra para desarrollar y enlazar los cuatro elementos principales sobre los que se asienta toda su obra y que son exhaustivamente tratados a lo largo de ésta, la muerte de Dios, el superhombre, la voluntad de poder y el eterno retorno de lo idéntico. Zaratustra es un ermitaño que vive recluso en la montaña, donde a lo largo de su retiro reflexiona sobre la vida y la naturaleza del hombre. Una vez siente que es el momento adecuado, decide regresar al mundo para comunicar el fruto de su conocimiento. Esto queda patente al principio del prólogo con la frase: "Estoy hastiado de mi sabiduría como la abeja que ha recogido demasiada miel, tengo necesidad de manos que se extiendan"¹.

En cierto modo, y como recursiva referencia a la Biblia y la tradición cristiana, presente a lo largo de toda la obra, Zaratustra es un mesías que lleva al hombre la noticia de su salvación; y al igual que Juan el Bautista anunció la llegada de Jesús, Zaratustra proclama el advenimiento del superhombre. Es evidente desde el principio, el parangón que Nietzsche hace de sí mismo proyectándose sobre la figura del profeta Zaratustra. Siente la necesidad de transmitir su conocimiento al mundo, para lo cual escribe un libro.

Para Nietzsche la moral ha de ser sustituida por la verdad, es decir, el hombre al servicio de sí mismo, su naturaleza, entregado a la consumación de su propia existencia. "La autosuperación de moral por veracidad, la autosuperación del moralista en su antítesis, es lo que significa en mi boca el nombre Zaratustra"², dice Nietzsche.

¹ Cfr. Nietzsche, F. *Así habla Zaratustra* (1885). 1ra. Ed. Bogotá: Editorial Ltda, 1994.

² Cfr. Nietzsche, F. *Ecce Homo*. En: Obras inmortales. Tomo III. España: Edicomunicaciones S.A., 2000.

De entre todos los escritos de Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra* es considerada la obra fundamental del autor. Con ella cree haber superado toda la literatura preexistente. Dice Nietzsche: “Entre mis escritos ocupa mi Zaratustra un lugar aparte. Con él he hecho a la humanidad el regalo más grande que hasta ahora ésta ha recibido. Este libro, no es sólo el libro más elevado que existe, es también el libro más profundo, nacido de la riqueza más íntima de la verdad”.

Puede apreciarse la especie de naturaleza mesiánica que Nietzsche otorga al Zaratustra “el regalo más grande que la humanidad ha recibido”.

El espíritu del estilo en *Así hablaba Zaratustra* es poético y religioso, y en este último aspecto tiene un marcado talante evangélico de los sinópticos. Así mismo muestra un elevado lirismo y gran fantasía. Con la misma intensidad como en la atmósfera bíblica se advierten aires orientales. El legendario profeta Zaratustra “Zoroastro de los persas” no es elegido por casualidad. Sustentador de la moral del “bien” y del “mal” ha de venir ahora a destruirla, a hacerla entrar en el ocaso y la caducidad definitiva.

El profeta legendario peregrina entre las páginas en medio de extrañas prédicas, acompañado de dos animales simbólicos, el águila y la serpiente. Extraños también son los personajes que se presentan desde el principio y deambulan con sus mensajes. Nada más lejos de la sarcástica claridad de los restantes textos nietzscheanos. Pero es en esta forma evangélica y antievangélica, a un tiempo, como se presentan los asuntos fundamentales de su filosofía.

Zaratustra fue históricamente el ordenador primario de los valores del bien y del mal. Ahora ha de ser el transmutador de esos valores, en una nueva escala inédita en la historia de Occidente. No será el hombre el ejecutante. El hombre es algo que debe ser superado, porque es un ocaso y un puente que debe conducir al *superhombre*. El superhombre encarnará un nuevo tipo de hombre, del cual en la historia ha habido, en determinadas épocas brillantes y excepcionales, sólo atisbos que lo bosquejaban. El superhombre ha de ser un hombre desgajado de toda forma de trasmundo, de todo paradisíaco más allá, de todo mundo celestial. Será fiel a la *tierra*, lo que significa, que será fiel a su destino y a la realidad. La mediocridad de la moral occidental, vigente desde el triunfo del cristianismo, entrará en su definitivo ocaso.

Existen tres elementos que pueden relacionarse, el Eterno Retorno de lo idéntico, la figura del Superhombre y la Transmutación de todos los valores. Respecto al Eterno Retorno, Nietzsche afirma no querer ser confundido con nadie, si consigo mismo, en la obra habla acerca de la infinita y absoluta repetición de todas las cosas, el autor anticipa la visión de una fiesta que aspira a ver, a presenciar. Se expone que la misión consiste en preparar a la Humanidad un momento de supremo retorno a sí misma, un gran Mediodía en el que pudiese mirar detrás de ella y hacia lo lejano, en que se sustrajera a la dominación del azar y de los sacerdotes y en que se preguntará por primera vez en su conjunto el cómo y el por qué de las cosas.

Con la figura del Superhombre, lo que busca Nietzsche es significar un monstruo de valor y de curiosidad, un aventurero y explorador nato. Se personifica al superhombre, como la unión de las fuerzas más luminosas y más fatales, una auténtica voluntad de potencia, valentía implacable en el terreno espiritual y fuerza ilimitada de sabiduría. Es aquel que cantando, alguna vez encenderá la luz del futuro. Es el mensajero feliz, y por lo tanto un hombre fatal. El superhombre es el sentido de la tierra. Él es el "Mar" y hace falta ser un "Mar" para poder recoger un "Río" sucio sin ensuciarse a la vez. Es necesario ser un "Mar" para poder recibir un "Río", sucia corriente sin volverse impuro. Se dice en la obra *Así hablaba Zaratustra*: "Mirad, yo os enseño el superhombre: él es ese Mar, en él puede sumergirse vuestro gran desprecio".

La Transmutación de todos los valores, es el tercer elemento, es la forma más elevada del ditirambo. Con la transmutación de todos los valores, comienza el fin de las verdades antiguas. El presente elemento es la fórmula para un acto de suprema determinación de sí de la Humanidad. La Transmutación de todos los valores se genera a través del creador, quien primero destruye y rompe valores, para desde ahí construir unos nuevos.

Nietzsche entra en escena como una curiosidad inclasificable, hace presencia el Nietzsche filólogo, el filósofo trágico, el poeta, el científico, el psicólogo y el músico. Se puede afirmar que Nietzsche es el maestro de la música del eterno retorno, y del superhombre. En el cenit de su papel como pensador-cantante pudo considerarse como el órgano de un universo que se crea a sí mismo en las posiciones de autoafirmación de los individuos. Nietzsche propone como su alquimia dionisiaca, el arte de hacer del macho cabrío, del superhombre, un músico.

En realidad, Nietzsche nunca quiso deshacerse durante toda su vida de la opinión de que él era en el fondo un compositor que se había visto erróneamente conducido a la literatura. Tal vez la aguda penetración de Nietzsche en el terreno de las sensibilidades intelectuales provenga del hecho de recordar un sueño irrenunciable de la modernidad, él se permitió la libertad, aún cuando a un alto precio, de ser artista en cuanto científico, y científico, en cuanto artista. A causa de su doble actividad, aparentemente sin esfuerzo, como estético investigador e investigador estético, este autor quedó atrapado en la situación de curiosidad inclasificable, que en ningún lugar encontraba su sitio, puesto que no podía pertenecer a ninguno. Argumento esencial el anterior, en la comprensión de Nietzsche.

La tesis que parece defender Nietzsche en su obra *Así hablaba Zaratustra*, es que la vida sólo puede ser soportada gracias a la embriaguez y el sueño, gracias a este doble camino del éxtasis, capaz de abrir a los hombres el camino de su propia liberación. El camino de la embriaguez se atribuye al dios Dionisos y sus manifestaciones orgiásticas; el camino del sueño, al dios Apolo con su amor a la claridad, a la visibilidad y a la bella delimitación. A Dionisos pertenece la música y su poder narcótico y catártico; a Apolo, el mito épico con su contemplación feliz y su facilidad visionaria.

Ambos caminos, embriaguez o sueño, tienen que ver, por diferentes motivos, con la superación de la individuación, esa fuente de todo sufrimiento. La embriaguez, por su parte, tendría el poder de conducir al individuo fuera de las fronteras de su yo, para disolverlo en el océano de una unidad cósmica de placer y dolor, mientras al sueño se le atribuye la capacidad de transfigurar a los sujetos individualizados como formas necesarias de la existencia bajo la ley de la medida, de los límites y de la bella forma.

La obra de arte trágica nace de la fusión de lo dionisiaco y de lo apolíneo. Para Nietzsche, esta fusión parece realizarse bajo el signo dionisiaco de la embriaguez, porque no abarca los elementos apolíneos del drama más que como sueños del coro extático, que percibe en los destinos visibles del héroe las objetivaciones del sufriente dios Dionisos. Nietzsche objetivándose a sí mismo, máscara tras máscara, comienza a ejercer sobre sí mismo un estímulo poderoso de seducción, como si quisiera persuadirse a sí mismo y explicarse, en suma, como alguien que ya se ha encontrado.

El gran tema nietzscheano es la apariencia, el juego entre una apariencia afirmativa, interesada en su impenetrabilidad. Nietzsche pagó un alto precio por su descubrimiento de que Dionisos no sólo se revela como héroe afligido y coro extático, sino también puede irrumpir en el tumulto humano como psicólogo, místico itinerante, filósofo maldito y escritor con estilo.

Escribe Nietzsche, “Comprender sólo seis frases de Zaratustra, lo cual equivale a vivirlas, sería suficiente para elevaros sobre los demás mortales a un grado de superioridad absolutamente inaccesible a los contemporáneos”³. A las frases que hace alusión el autor, son más exactamente las frases de la Aparente Canción Ebria, que no podrán ser comprendidas, si no se hace la transformación en trágica canción sobria.

El que se oculta bajo la máscara apolíneo-dionisiaca y el maestro dionisiaco de la música del eterno retorno, son las posiciones desde donde Nietzsche se decide anunciar de forma profética el advenimiento del Superhombre, quien tendrá que ser capaz de desenmascarar al enmascarado y descifrar la música que el maestro dionisiaco de la música del eterno retorno, ha dejado escrita para ser algún día cantada y bailada.

Y en razón, a que la máscara tiene que esfumarse y que la música que ha dejado escrita el maestro dionisiaco del eterno retorno precisa ser cantada y bailada, la Aparente Canción Ebria debe ser transformada en Trágica Canción Sobria, no hay otra forma de conseguir que el proyecto “Cómo se llega a ser lo que se es” sea cumplido, no hay otra forma de comprender que nos quiere decir el quinto evangelio, denominado *Así hablaba Zaratustra* Un libro para todos y para ninguno.

Existe un punto culminante en la obra en mención, es la Canción Ebria de *Así hablaba Zaratustra*, que en su estado actual es soportable por su apariencia, una vez se convierta en trágica Canción Sobria, se transformará en una verdad insoportable. La aparente Canción Ebria se revela como una mentira feliz y como un engaño verídico, porque es aparente. Esos dos impulsos artísticos (lo apolíneo y lo dionisiaco) están obligados a desarrollar sus fuerzas en una proporción rigurosa, de acuerdo con la ley de la eterna justicia. Si alguien pretende comprender siquiera una sola línea de la obra nietzscheana *Así hablaba Zaratustra*, debería no dejar de pensar que, al final, la música es sólo números.

³ (Nietzsche, 1888)

¿Quién se aventura a transformar la aparente canción ebria de *Así hablaba Zaratustra*, en trágica canción sobria? ¿Quién para adivinar la significación que encierra la canción de ronda de Zaratustra, la canción de ronda del Superhombre? Al final, la música es sólo números.

REFERENCIAS

- CALASSO, R. (2001). *La literatura y los dioses*. Milán: Ed. Adelphi.
- CLANCIER, A. (1979). *Psicoanálisis, Literatura, Crítica*. Madrid: [s.n.]
- FREUD, S. (1967). *El yo y el ello*. Madrid: Ed. Amorrortu. Ed. Biblioteca Nueva.
- _____. (1974). *El múltiple interés del Psicoanálisis*. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva.
- _____. (1979). *Introducción al narcisismo*. Madrid: Ed. Amorrortu.
- _____. (1979). *Lo inconsciente*. Madrid: Ed. Amorrortu.
- _____. (1979). *La represión*. Madrid: Ed. Amorrortu.
- _____. (1995). *Psicoanálisis del arte*. Madrid: Alianza.
- HURTADO, J. (1998). *Metodología de la Investigación Holística*. Caracas: Panapo.
- JUNG, C. (1966). *Los complejos y lo inconsciente*. Madrid: Alianza.
- _____. (1990). *Las relaciones entre el Yo y el Inconsciente*. Barcelona: Editorial Paidós.
- _____. (1998). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Buenos Aires: Paidós.
- MAURON, Ch. (1998). *Psicocrítica del Género Cómico*. Madrid: Arco libros.
- NIETZSCHE, F. (1994). *Así Hablaba Zaratustra*. Bogota: Primera edición de Panamericana Editorial Ltda.
- _____. (2000). "Ecce Homo". En: *Obras inmortales*. Tomo IV. España: Edicomunicaciones S.A.
- _____. (2000). "El viajero y su sombra". En: *Obras inmortales*. Tomo I. España: Edicomunicaciones S.A.
- _____. (2000). "La Gaya Ciencia". En: *Obras inmortales*. Tomo I. España: Edicomunicaciones S.A.
- _____. (2000). "El Anticristo". En: *Obras inmortales*. Tomo I, España: Edicomunicaciones S.A.
- _____. (2000). "Más Allá del Bien y del Mal". En: *Obras inmortales*. Tomo II. España: Edicomunicaciones S.A.
- _____. (2000). "Aurora". En: *Obras inmortales*. Tomo III. España: Edicomunicaciones S.A.
- _____. (2000). "El Origen de la Tragedia". En: *Obras inmortales*. Tomo III. España: Edicomunicaciones S.A.

_____. (2000). "El Crepúsculo de los ídolos". En: *Obras inmortales*. Tomo III. España: Edicomunicaciones S.A.

_____. (2000). "Humano demasiado Humano I". En: *Obras inmortales*. Tomo IV. España: Edicomunicaciones S.A.

_____. (2000). "Humano demasiado Humano II". En: *Obras inmortales*. Tomo IV. España: Edicomunicaciones S.A.

SLOTERDIJK, P. (2005). *Sobre la mejora de la Buena Nueva. El quinto "Evangelio" según Nietzsche*. Discurso pronunciado el 25 de Agosto de 2000 en Weimar en conmemoración del centenario de la muerte de Friedrich Nietzsche. Germán Cano (Trad). Madrid: Ediciones Siruela, S.A.

_____. (2000). *El pensador en escena, el materialismo de Nietzsche*. Germán Cano (Trad). Madrid: Ediciones Pre-Textos.

ph

COLABORADORES

COLLABORATORS

LINA MARCELA TRIGOS CARRILLO

Licenciada en Filología e Idiomas (Inglés), Universidad Nacional de Colombia. Maestría en Filosofía (tesis), línea de investigación en Filosofía del Lenguaje, Universidad Nacional de Colombia. Vinculada a la Universidad del Rosario desde 2006 y Coordinadora del Programa de Estudios Universitarios y Fortalecimiento Académico en Ciencias Sociales, Escuela de Ciencias Humanas. Vinculada al grupo de investigación *Filosofía, lógica e historia de las ciencias* de la Universidad del Rosario. Participa en el Proyecto INNOVA-CESAL (ALFA III). Ha sido docente en las Universidades Pedagógica Nacional, Nacional de Colombia, Piloto de Colombia, Pontificia Universidad Javeriana y Universidad del Rosario. E-mail: lina.trigos@urosario.edu.co - linatrigos@gmail.com

JUAN MANUEL JARAMILLO URIBE

Profesor Jubilado de la Universidad del Valle donde ocupó los cargos de Jefe del Departamento de Filosofía, Secretario General y Rector (E). Profesor invitado en la U. de Caldas y en otras universidades del país. Autor de numerosos artículos publicados en revistas nacionales e internacionales especializadas y de libros como *¿Es la ciencia una rama de la literatura fantástica?* (U. de Caldas, 2001), *Filosofía de la tecnología* (Ed. Universitaria de Colombia, 2008), *Filosofía de las ciencias sociales* (próxima publicación). Desde el 2001, como investigador forma parte de la red internacional “Reconstrucciones racionales y reconstrucciones históricas” (PICT-REDES, FONCyT), con sede en Buenos Aires, Argentina. E-mail: jaramillo.juanmanuel@gmail.com

LEONARDO CÁRDENAS CASTAÑEDA

Licenciado en Filosofía y Magíster en Filosofía de la Universidad de Caldas. En la actualidad se desempeña como Profesor del Departamento de Filosofía y letras de la misma universidad. Miembro del grupo de investigación Tántalo de la misma universidad. Sus áreas de interés

son la filosofía de la ciencia, la filosofía del lenguaje y la epistemología.
E-mail: leonardo.cardenas@ucaldas.edu.co

CARLOS DAYRO BOTERO FLÓREZ

Profesional en Filosofía y letras de la Universidad de Caldas. Estudiante de la Maestría en Filosofía de la Universidad del Valle donde se desempeña como profesor catedrático en el área de filosofía del lenguaje. Miembro del grupo de Investigación *Episteme*: filosofía y ciencia de la misma universidad. Sus áreas de interés son la filosofía de la ciencia, la filosofía del lenguaje y la filosofía de la mente. E-mail: dayrobf@gmail.com

CATALINA LÓPEZ GÓMEZ

Filósofa y Magíster en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. En la actualidad se desempeña como Profesora Auxiliar de Tiempo completo de la Universidad de Cartagena. Miembro del Grupo de Investigación en Filosofía Antigua y Medieval - PEIRAS, de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, y de BABEL, Grupo de Investigación en ética y Filosofía Política de la Universidad de Cartagena. E-mail: catalinalg@gmail.com

ANGELA NIÑO CASTRO

Docente de Humanidades de la Universidad Santo Tomás (Bogotá). Licenciada en Filosofía y letras de la misma universidad. Estudios de Maestría en la Pontificia Universidad Javeriana. Diplomada en Derechos Humanos de la Universidad del Rosario. Diplomada en Educación en valores para la ciudadanía con la Organización de Estados Iberoamericanos -Universidad virtual de Barcelona. E-mail: angelaninocastro@gmail.com

SANDRA BAQUEDANO JER

Licenciada y Magister en Filosofía de la Universidad de Chile. Doctora en Filosofía de la Universidad de Leipzig, Alemania. Docente de la Universidad de Chile en el Departamento de Filosofía. E-mail: sandra.baquedano@uchile.cl

MARIO ANDRÉS ALVARADO LOZANO

Abogado y Psicólogo de la Universidad Autónoma de Bucaramanga (UNAB). Especialista en Derecho Penal y en Ciencias Políticas de la misma universidad. Docente Tiempo Completo Universidad Cooperativa de Colombia, Seccional Barrancabermeja. E-mail: alvaradoma001@hotmail.com

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 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. 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.

w w w . 4 - 7 2 . c o m . c o

472

LA RED POSTAL DE COLOMBIA

► Línea de Atención al Cliente Nacional ◀
01 8000 11210

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. 12222
Fax: 8781500 ext. 12622
E-mail: revistascientificas@ucaldas.edu.co

Último ejemplar recibido / Last issue mailed:

Año/Year Volumen/Volume Número/Number Fecha / Date

PRAXIS FILOSÓFICA

CONTENIDO

ARTÍCULOS

Libertad y determinismo genético

José Luis Velázquez Jordana

La *techné* retórica: las respuestas de Aristóteles a las objeciones del *Gorgias*

Javier Orlando Aguirre Román

El lenguaje en el pensamiento griego

Jorge Alejandro Flórez

Joseph Butler y el contexto de la conciencia.

Una lectura de los *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*

Manfred Svensson

A propósito del “*more geometrico*” en Descartes y Spinoza

Jean-Paul Margot

El arte global entre la crisis de sentido y el giro teórico

José Fernández Vega

Maurice Merleau-Ponty y el “Paisaje de la filosofía de la existencia”

Juan Manuel Cuartas

Hermeneutical Aspect of Reference

Sanja Ivic

Libertad y violencia

Oswaldo Plata Pineda

TRADUCCIONES

Mundos Posibles. *D. Lewis*

Traducción de María José García-Encinas

Carta sobre el proyecto de un lenguaje universal. *Descartes*

Traducción de Juan Francisco Manrique

Teorías de la conciencia. *Uriah Kriegel*

Traducción de Carlos M. Muñoz-Suárez

RESEÑA

Francis S. Collins

¿Cómo habla Dios? La evidencia científica de la fe

Ramiro Ceballos Melguizo



Departamento de Filosofía

Nueva serie, No. 29, Julio-Diciembre 2009

ISSN 0120-4688



U.N.L.P.

Colección de filosofía- Editorial de la Universidad Nacional de La Plata

La Editorial de la Universidad Nacional de La Plata da comienzo a su Colección de filosofía. Con la misma se aspira a conformar un fondo editorial de alto rigor académico y de una amplia pluralidad teórica. Se intenta así atender a las necesidades más particulares de la disciplina, algo que tal vez sólo puedan hacerlo editoriales de universidades centradas en la publicación académica. Ello no implica, por supuesto, desatender la circulación comercial, sino hacer hincapié en diversas formas de la circulación y distribución académica e institucional (el apoyo de la Biblioteca de la Facultad de Humanidades nos permite llegar a una importante red de bibliotecas institucionales). Esperamos además ser capaces de promover el intercambio entre la cultura de habla hispana, e incluir también en este intercambio, tanto en la recepción como en la publicación, a la cultura filosófica en lengua portuguesa.

Para lograr estos objetivos, la Colección cuenta con un comité académico de reconocidos especialistas en diferentes áreas de la disciplina, a través de los cuales las propuestas recibidas son sometidas a una instancia de evaluación anónima. Al mismo tiempo, a través de este procedimiento apostamos a revalorizar el formato libro como vehículo de la reflexión filosófica.

Por el momento se encuentran en prensa dos volúmenes que verán la luz en 2010:

Andrés Crelier De los argumentos trascendentales a la hermenéutica trascendental
Diego Parente Del órgano al artefacto. Acerca de la dimensión biocultural de la técnica

Comité académico:

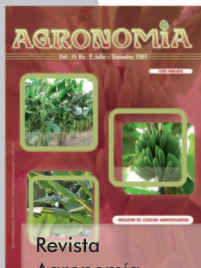
Cabanchik, Samuel (Universidad de Buenos Aires, Argentina); de Souza Birchal, Telma (Universidad Federal de Minas Gerais, Brasil); Cristina Di Gregori (Universidad Nacional de La Plata, Argentina); Ivan Domingues (Universidad Federal de Minas Gerais, Brasil); Oscar Esquisabel (Universidad Nacional de La Plata, Argentina); Dieter Misgeld (Universidad de Toronto, Canadá); Dante Ramaglia (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina).

Director de la colección: Pedro Karczmarczyk (UNLP-Argentina)

Contacto: filosofiaedulp@yahoo.com

www.unlp.edu.ar/editorial

Calle 47 n°380, La Plata, Argentina CP 1900, Tel: 54 221 4273992



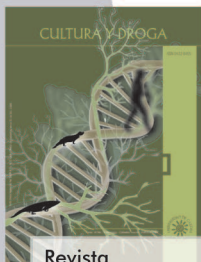
Revista
Agronomía



Revista
Biosalud
Indexada en:
Publindex Categoría B
Lilacs



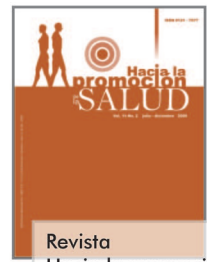
Revista
Boletín Científico
Museo de Historia Natural
Indexada en:
Publindex Categoría A2
SciELO



Revista
Cultura y Droga



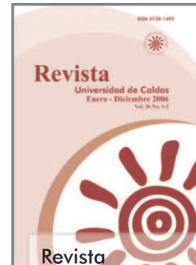
Revista
Discusiones Filosóficas
Indexada en:
Publindex Categoría B
Philosopher's Index
SciELO



Revista
Hacia la promoción
de la Salud
Indexada en:
Publindex Categoría B
Lilacs
SciELO



Revista
Luna Azul (On Line)
<http://lunazul.ucaldas.edu.co>
Indexada en:
Publindex Categoría B
Index Copernicus, DOAJ



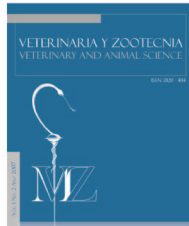
Revista
Universidad de Caldas



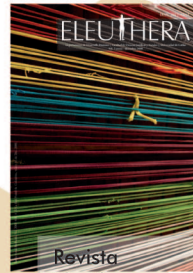
Revistas Científicas



Revista Colombiana de las Artes Escénicas



Revista Veterinaria y Zootecnia



Revista Eleuthera
Indexada en:
Publindex Categoría C



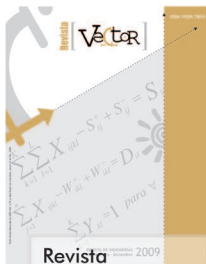
Revista Jurídicas
Indexada en:
Publindex Categoría C
DialNet



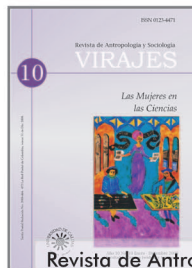
Revista Kepes
Indexada en:
Publindex Categoría C



Revista Latinoamericana de Estudios Educativos



Revista Vector



Revista de Antropología y Sociología (Virajes)
Indexada en:
Publindex Categoría C



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. 12222
e-mail: vinves@ucaldas.edu.co
revistascientificas@ucaldas.edu.co
Manizales - Colombia

Universidad de Caldas

Vicerrectoría de Investigaciones y Postgrados

KPS

ph

**Esta Revista se terminó de imprimir
en diciembre de 2009 en los talleres del
Centro Editorial Universidad de Caldas
Manizales - Colombia**