



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Busdygan, Daniel

Conocimiento, arte y valoración : perspectivas filosóficas actuales



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Conocimiento, arte y valoración: Perspectivas filosóficas actuales (2016). Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, Secretaría de Extensión. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/223>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

Victoria P. Sánchez García, Federico E. López y Daniel Busdygan (Compiladores)

Conocimiento, arte y valoración: perspectivas filosóficas actuales



*Conocimiento, arte y valoración:
perspectivas filosóficas actuales.*



Universidad Nacional de Quilmes

Rector

Dr. Mario Lozano

Vicerrector

Dr. Alejandro Villar

Secretaria de Posgrado

Mg. Nancy Díaz Larrañaga

Maestría en Filosofía

Coordinador académico

Mg. Daniel Busdygan

Miembros de la Comisión Académica

Mg. Daniel Busdygan

Dr. Cristián Carman

Dr. Luis Rossi

Dr. Pablo Lorenzano

Dr. Luciano Javier Venezia

Comité Asesor de la Colección PGD eBook

Mg. Bárbara Altschuler

Mg. Héctor Arese

Dr. Alejandro Blanco

Ing. Gerardo Blasco

Mg. Daniel Busdygan

Mg. Rubén Cervini

Mg. María Eugenia Collebechi

Mg. Dario Codner

Dr. Daniel Cravacuore

Dr. Pablo Daniel Ghiringhelli

Mg. Néstor Daniel González

Mg. Cristina Iglesias

Mg. Susana López

Dr. Santiago Marino

Mg. Federico Moreno

Abog. Hernán Olaeta

Esp. Silvia Polinelli

Dr. Fernando Porta

Dr. Alejandro Pardo

Mg. Esteban Rodríguez Alzueta

*Conocimiento, arte y valoración:
perspectivas filosóficas actuales.*

Victoria P. Sánchez García

Federico E. López

Daniel Busdygan

(Compiladores)

Conocimiento, arte y valoración: perspectivas filosóficas actuales / Analía Melamed ... [et al.]; compilado por Victoria Sánchez García; Federico López ; Daniel Busdygan. - 1a ed. - Bernal : Universidad Nacional de Quilmes, 2016.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-558-383-2

1. Filosofía. 2. Teoría del Conocimiento. 3. Estética. I. Melamed, Analía II. Sánchez García, Victoria, comp. III. López, Federico, comp. IV. Busdygan, Daniel, comp. CDD 121

Área de comunicación

Lic. Alejandra Cajal

Coordinadora de la colección

Lic. Sandra Santilli

Corrección de estilo

Lic. Alicia Lorenzo

Maquetación y diseño

Diana Cricelli

Imagen de portada:

René Magritte,

El universo desenmascarado, 1966



Licencia CC/NC/ND

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

ISBN 978-987-558-383-2

| | | | |
|---|-----------|--|------------|
| Prólogo | 7 | 9. De Althusser a Althusser, pasando por Pêcheux y Herbert Pedro Karczmarczyk | 98 |
| Parte I. Discusiones en torno a racionalidad, normatividad y ciencia | | 10. Historia natural y normatividad. Las críticas de Peirce a la lógica de Dewey Evelyn Vargas | 122 |
| 1. Hacia una caracterización pragmatista de la racionalidad: los aportes de John Dewey Federico E. López | 14 | 11. Desafíos conceptuales para una teoría del significado basada en la teoría de la demostración Alejandro Adan | 132 |
| 2. Práctica científica y valores: hacia una nueva concepción de la racionalidad en las perspectivas de Javier Echeverría y León Olivé Livio Mattarollo y Leopoldo Rueda | 24 | Parte II. Discusiones sobre arte y técnica | |
| 3. Emociones encontradas. Descubriendo la mano emocional detrás de las acciones de la razón, y el papel de la razón frente a emociones en conflicto Martín Daguerre y Julieta Elgarte | 34 | 12. La pregunta por la técnica en el arte Analía Melamed | 141 |
| 4. Valoración y normatividad desde un enfoque pragmatista conceptualista Victoria Paz Sánchez García | 44 | 13. La creatividad como heurística. Dimensión epistémica del proceso artístico contemporáneo Daniel Jorge Sánchez | 149 |
| 5. Conocimiento moral y justificación moral de acciones Mariano Garreta Leclercq | 54 | 14. Nuevas configuraciones de lo humano: desafíos para su conceptualización frente a la oposición naturaleza-cultura Elizabeth Padilla | 156 |
| 6. Conocer y reconocer razones compartidas: Razones públicas Daniel Busdygan | 62 | 15. Experiencia estética, conocimiento, emociones, y shoá. De Nelson Goodman a Jean Marie Schaeffer Chantal Rosengurt | 165 |
| 7. La interpretación lingüísticamente mediada. Su contribución para caracterizar el conocimiento, desde Paul Ricoeur Carlos Emilio Gende | 71 | 16. A forma da experiência. O lugar da música na reflexão sobre a arte de John Dewey Tiago Medeiros Araujo | 179 |
| 8. Conocimiento y crítica en la filosofía de Jürgen Habermas: Desde los intereses rectores del conocimiento hacia la Teoría de la acción comunicativa Anabella Di Pego | 82 | 17. Arte y educación: dos campos complejos, múltiples acercamientos posibles. Resignificando a Dewey Alicia Filpe | 191 |
| | | Referencias de autores | 202 |

Todo error es acompañado por otro error contrario y compensatorio, pues de otra manera se revelaría rápidamente. La concepción de que las causas son metafísicamente superiores a los efectos es compensada por la concepción de que los fines son estética y moralmente superiores que los medios. Las dos creencias pueden ser sostenidas juntas sólo quitando a los "fines" de la región de lo causal y lo eficaz. Esto se logra en nuestros días llamando valores intrínsecos a los fines e imponiendo luego un abismo entre valor y existencia. La consecuencia es que la ciencia, lidiando como debe hacerlo, con la existencia, deviene bruta y mecánica, mientras que la crítica de los valores, ya sean morales o estéticos, deviene pedante o débil.

DEWEY, J., *EXPERIENCE AND NATURE*

El conocimiento, el arte y la valoración constituyen, sin lugar a dudas, facetas de la actividad humana de vital importancia. Nuestras experiencias no solo están signadas por lo que conocemos y la manera en que lo hacemos, sino también por los fines y objetivos que perseguimos, los modos de acción que desplegamos, la formulación de valores que establecemos y la evaluación de los hechos, creencias y acciones que realizamos sobre la base de tales valoraciones. La filosofía tradicional ha tendido a remarcar, si no la absoluta ruptura, sí al menos las discontinuidades entre las esferas del conocimiento, la valoración y el arte. Así, mientras el conocimiento ha sido pensado casi exclusivamente en conexión con la razón y el entendimiento –concebidos en general como contrapuestos a las emociones, a la imaginación e incluso a la acción–, el arte ha sido entendido como una actividad vinculada fundamentalmente a las emociones y los deseos. Por su parte, la valoración ha sido concebida, en las distintas tradiciones, o bien como un producto de la razón o bien como un resultado de nuestras emociones, oscilando entre ambos extremos. En última instancia, la dicotomía entre la teoría –producto del pensamiento racional– y la práctica –ligada por necesidad a deseos y emociones– ha sido la base sobre la que se asentó la ruptura entre arte y conocimiento, y el ámbito de la valoración fue asimilado más bien a uno que a otro por las distintas tradiciones. Sin embargo, con el descrédito de tales dicotomías en la filosofía contemporánea –al que el pragmatismo clásico ha contribuido fuertemente– tanto en el ámbito de la teoría del conocimiento como de la estética y la ética, se ha abierto un espacio de discusión que resulta sensible a las relevantes continuidades entre los ámbitos del conocimiento, la valoración y el arte.

En este volumen se reúne un conjunto de trabajos que, desde distintas disciplinas y tradiciones, reflexio-

nan sobre los ámbitos mencionados y sus continuidades, asumiendo una perspectiva contemporánea que insiste, con Dewey, en la necesidad de desandar las viejas dicotomías encontrando sus razones conceptuales profundas. Así, con la pluralidad de enfoques como valor fundamental, se presenta un panorama sobre diversas problemáticas y preocupaciones que se abren en el ámbito de la filosofía del conocimiento, la ética, la filosofía política y la estética.

En la primera parte, se agrupa una serie de colaboraciones en las que se discuten ciertas problemáticas en torno a la racionalidad y la normatividad en los ámbitos del conocimiento, la valoración y la lógica. Dichos tópicos son abordados desde perspectivas, enfoques y tradiciones diferentes, pero que encuentran como lugar común un análisis crítico que en cada caso permite desandar la tradicional confrontación entre conocimiento y valores.

En una segunda parte se abren discusiones alrededor del arte y la técnica. Este conjunto de artículos se encuentra atravesado, del mismo modo, por la intención común de disolver dicotomías tradicionales, acentuando las continuidades, solapamientos y vinculaciones que ponen de manifiesto las áreas en cuestión.

La suma de los trabajos comienza con la cuestión de la racionalidad como objeto de estudio. En tal sentido, Federico E. López se propone reconstruir una concepción pragmatista de la racionalidad a partir de la caracterización deweyana de la conducta *inteligente*, es decir, de lo que Dewey denomina *investigación*. De esta manera, en “Hacia una caracterización pragmatista de la racionalidad: los aportes de John Dewey” López reivindica una concepción instrumental, naturalizada, valorativa, falibilista y situada de la racionalidad; una razón deliberativa que se ocupa orgánicamente de la relación medios-fines y que tiene el potencial, según afirma el autor, de ofrecer una perspectiva normativa crítica que supera las clásicas dicotomías que presentan las posiciones tradicionales en el terreno de la valoración, la ética, el arte y la ciencia.

Continuando con problematizaciones en torno a la racionalidad y la valoración, en “Práctica científica y valores: hacia una nueva concepción de la raciona-



lidad en las perspectivas de Javier Echeverría y León Olivé”, Livio Mattarollo y Leopoldo Rueda analizan las propuestas de León Olivé y Javier Echeverría que reivindican la dimensión práctica y valorativa del conocimiento científico, lo cual repercute en modificaciones sustanciales a la concepción de racionalidad científica. Desde esta perspectiva, los autores se proponen proyectar estas reconfiguraciones a la concepción general de racionalidad, de modo de orientarse hacia una filosofía política del conocimiento que permita pensar una racionalidad que no se limite al instrumentalismo sino que reflexione sobre la incidencia práctica del conocimiento científico.

Desde un marco teórico distinto al antes propuesto, el artículo que sigue, de Martín Daguerra y Julieta Elgarre, destaca el modo en que los valores a los que adherimos moldean nuestros procesos cognitivos conscientes, y muestra cuál es el origen biológico de estos valores. En

“Emociones encontradas. Descubriendo la mano emocional detrás de las acciones de la razón, y el papel de la razón frente a emociones en conflicto” se abordan causas y consecuencias de nuestra adhesión a valores, y en particular los efectos de la misma sobre nuestros procesos cognitivos conscientes. Para ello, los autores parten de ejemplos en los que procesos inconscientes parecen dirigir los procesos cognitivos conscientes, para vincular luego a los primeros con la asignación de valor y finalizar con algunas consideraciones sobre la relación entre valores y conocimiento.

Situándonos en un marco teórico pragmatista, Victoria Sánchez García se pregunta sobre aspectos relacionados con nuestras decisiones. En su trabajo titulado “Valoración y normatividad desde un enfoque pragmatista conceptualista”, ofrece una reconstrucción de la concepción de C. I. Lewis de la normatividad y la valoración involucradas en las tomas de decisión. Como nos advierte la autora, tal concepción ha sido uno de los puntos en los que Lewis ha parecido distanciarse de otros pragmatistas como J. Dewey o W. James, lo que le ha valido la caracterización de “pragmatista herético”. Sin embargo, Sánchez García muestra que la concepción lewisiana de la valoración y la normatividad se articula con, o supone, una concepción de la racionalidad que es decididamente pragmatista.

A continuación, Mariano Garreta Leclercq, en “Conocimiento moral y justificación moral de acciones”, se propone demostrar desde el ámbito de la filosofía moral, la existencia de contextos donde no confluyen el conocimiento moral y la justificación moral. Para ello, nos plantea el caso de ‘los dos científicos’ en el cual se señala que hay contextos en los que el conocimiento moral de un sujeto no constituye un elemento suficiente para que se encuentre moralmente justificado para actuar. En el segundo apartado del artículo, el filósofo advierte la posibilidad de una objeción a la tesis principal que defiende, la cual puede provenir de una aplicación al terreno moral de la posición epistemológica conocida como “Injerencia Pragmática” (*Pragmatic Encroachment*). Esta crítica sostiene que el hecho de no estar dispuesto a obrar sobre la base de sus creencias morales es suficiente indicio de que las mismas no tienen el estatus de creencias justificadas

o conocimiento moral. Garreta Leclercq desarticula la objeción con una respuesta que muestra las dificultades que existen cuando esta tesis epistemológica es aplicada al campo moral.

En “Conocer y reconocer razones compartidas: Razones públicas”, Daniel Busdygan examina cómo se presentan y discurren las razones que son parte del diálogo político democrático. Asimismo, luego de caracterizar la razón pública analiza tres modelos de la misma, evaluando las dificultades que se abren en cada caso al momento en que las razones deben ser individual y conjuntamente sopesadas en una argumentación pública destinada al establecimiento de políticas públicas. En su artículo, el autor se propone analizar estas concepciones desde el paradigma rawlsiano.

El artículo de Carlos Emilio Gende “La interpretación lingüísticamente mediada. Su contribución para caracterizar el conocimiento desde Paul Ricoeur” constituye un examen sobre los rendimientos cognitivos de la hermenéutica ricoeuriana. El autor argumenta que un concepto de interpretación constituido lingüísticamente impide que el mundo se disuelva en el lenguaje; y, a la vez, nos permite ampliar las condiciones de accesibilidad a la dimensión extra signica. Gende indaga hasta qué punto la interpretación habilita una redescrición de la lingüisticidad y cómo desde esta última se logra justificar el alcance constitutivo de la misma.

En “Conocimiento y crítica en la filosofía de Jürgen Habermas: desde los intereses rectores del conocimiento hacia la *Teoría de la acción comunicativa*”, Anabella Di Pego realiza un análisis crítico sobre la cuestión del conocimiento en la propuesta habermasiana. En la vasta producción del filósofo alemán, su estudio se sitúa entre los períodos que van de *Conocimiento e interés* (1968) hasta la *Teoría de la acción comunicativa* (1981). Di Pego examina los desplazamientos producidos en la cuestión del conocimiento y muestra cómo, de un enfoque que suponía una objetable filosofía del sujeto, se abre paso otro en el cual hay un descentramiento de la cuestión del sujeto y una refocalización del lenguaje, sentándose así las bases de una filosofía dialógica cuya base está en la intersubjetividad. Por otra parte, en relación con la crítica se muestra cómo Habermas realiza un desplazamiento desde las

ciencias crítico-emancipatorias que se basan en criterios cuasi trascendentales, hacia una teoría social crítica cuyo basamento descansa en criterios que son inmanentes a la acción comunicativa. Allí se analiza la manera en la que la racionalidad comunicativa se vuelve un concepto procedimental caro a la crítica social para el diagnóstico de las patologías de la modernidad.

En relación con la producción del conocimiento y las condiciones de posibilidad del mismo, el artículo “De Althusser a Althusser, pasando por Pêcheux y Herbert” concentra su análisis crítico en la concepción del conocimiento althusseriana que aparece en *Lire le Capital* y en cómo dicha concepción está relacionada con los primeros trabajos que Thomas Herbert (pseudónimo utilizado por Pêcheux) publicó en *Cahiers pour l'analyse*. Pedro Karczmarczyk explora la vinculación existente entre la obra de Louis Althusser y la de Michel Pêcheux realizando un análisis detallado de cada uno y poniendo de manifiesto problemáticas en torno al conocimiento dentro de ese marco teórico. A través del análisis de estos trabajos mencionados muestra cuáles han sido puntos de incidencia en el trabajo de Althusser.

Para finalizar la primera parte de este volumen, se presentan dos artículos en los que se discute la cuestión de la normatividad a partir de un abordaje de diversas concepciones de la lógica. En el primero de ellos, Evelyn Vargas aborda la cuestión en el contexto del pragmatismo y se concentra en las conocidas objeciones planteadas por Ch.S. Peirce a la concepción deweyana de la lógica. De acuerdo con el filósofo estadounidense, la lógica es una ciencia normativa y no algo así como una historia natural del pensamiento, tal como habría sostenido Dewey. En este contexto, la autora saca a la luz, apelando a la concepción madura de Peirce sobre el hábito, las razones profundas en virtud de las cuales –y a pesar de algunas similitudes entre las posiciones de los pragmatistas– Peirce insiste en plantear sus objeciones.

Por su parte, en “Desafíos conceptuales para una teoría del significado basada en la teoría de la demostración” Alejandro Adan caracteriza los principales conceptos de la llamada *proof-theoretic semantics*, una alternativa a la semántica extensional basada en la teoría de modelos, y analiza los desafíos conceptuales y filosóficos de la

misma. Esta perspectiva surge como una profundización de los aportes del lógico Gerhard Gentzen a la teoría de la demostración, a partir de los desarrollos de los sistemas de deducción natural y cálculo de secuentes. En este artículo, el autor analiza esquemáticamente desarrollos semánticos basados en la teoría de la demostración con un corte inferencialista como elucidación de la relación de consecuencia lógica, y sugiere ampliaciones con vistas a determinar una visión completa del significado desde la perspectiva de los sistemas formales, incluyendo aspectos pragmáticos.

La segunda parte de este libro se centra sobre los ámbitos de la técnica y el arte. Tales ámbitos, alguna vez reunidos bajo la etiqueta de *Techné*, fueron tradicionalmente pensa-



dos como opuestos a la *Theoria*, cuyo máximo exponente era el conocimiento o *episteme*. Sin embargo, con las transformaciones sufridas en los últimos siglos por la ciencia –el conocimiento por antonomasia– se ha hecho evidente su estrecho vínculo con la técnica, y las relaciones entre esta última y el arte se volvieron problemáticas. En este sentido, la técnica no solo se ha convertido en un tema del arte, como se evidencia en la contribución de Analía Melamed a este volumen, sino que también su enorme desarrollo en las sociedades actuales ha socavado algunas de las distinciones más arraigadas en nuestra cultura, y ha sido un elemento central en todos los desastres y atrocidades que ocurrieron desde principios del siglo XX. En esta segunda sección, y desde distintos marcos teóricos, algunos autores reflexionan sobre las relaciones entre técnica y arte, mientras que otros se proponen analizar cómo se constituye la experiencia estética y en qué medida la misma involucra una dimensión epistémica. Tal como veremos, el estudio de las lógicas específicas de ese campo no está desvinculado de las filosofías del conocimiento.

En “La pregunta por la técnica en el arte” Analía Melamed toma como punto de partida la idea de que el arte aporta un saber ficcional, y desde allí explora diferentes concepciones de la técnica que se hallan presentes no solo en textos filosóficos sino en obras de arte. Así, la autora reflexiona acerca de las concepciones humanizadoras y deshumanizadoras de la técnica revisando aportes diversos: desde las perspectivas ya clásicas de Heidegger o Benjamin, hasta las contenidas en obras como *Frankenstein* de Mary Shelley y *El hombre de arena* de Hoffman.

A continuación, Daniel Sánchez, en “La creatividad como heurística. Dimensión epistémica del proceso artístico contemporáneo” analiza las reconfiguraciones del arte en el contexto actual, en contraste con la concepción moderna y posmoderna. El autor señala que el arte es un proceso de carácter relacional y situacional que involucra tres elementos: el artista, la obra y el público; estos, a su vez, se encuentran redefinidos a la luz de las particularidades que caracterizan el contexto actual, entre las cuales Sánchez destaca la redefinición de la idea de sujeto y el rol de la interdisciplinarietà.

Estas transformaciones permiten, según afirma el autor, redimensionar la noción de creatividad artística a partir del concepto de heurística, otorgándole así una dimensión epistémica.

En el artículo siguiente, “Nuevas configuraciones de lo humano: desafíos para su conceptualización frente a la oposición naturaleza-cultura” Elizabeth Padilla parte del desafío que supone el actual desarrollo tecnocientífico para el modo en que conceptualizamos lo humano. Tomando los aportes de pensadores diversos como Von Uexküll, Latour, Simondon o Haraway entre otros, Padilla ofrece un recorrido que le permite dilucidar distintas maneras en que se ha pensado la distinción humano/no humano, de modo paralelo a la distinción naturaleza/cultura para sostener una concepción de lo humano que caracteriza su índole autopoietica.

En su trabajo, Chantal Rosengurt se propone explorar la relación entre conocimiento y arte a la luz de lo que se conoce como la paradoja de la tragedia, esto es, el hecho de que experiencias artísticas displacenteras puedan generar algún tipo de placer. Así, a partir de la sentencia adorniana acerca de la imposibilidad de la poesía después de Auschwitz, explora las relaciones establecidas entre arte, conocimiento y placer/displacer por Nelson Goodman y Jean Marie Shaeffer, para explicitar, luego de la consideración de algunas obras de arte que refieren a la Shoá, en qué sentido obras tales pueden –aún a partir del horror que provocan– ejemplificar la estrecha vinculación entre conocimiento y arte en la que los autores mencionados han insistido.

Alicia Filpe en su artículo “Arte y educación: dos campos complejos, múltiples acercamientos posibles. Resignificando a Dewey” analiza, desde el marco que ofrece el denominado movimiento practicista dentro del campo pedagógico, las concepciones de teoría y práctica que subyacen a las propuestas educativas, y hace particular hincapié en el rol de la práctica en los trayectos formativos en los que se entrecruzan arte y educación. Para ello, la autora recoge la teoría pragmatista de la experiencia formulada por J. Dewey y muestra que la misma constituye una clave útil para, por un lado, resignificar el concepto de arte y devolverlo a la esfera vital del ser humano y, por el otro, para repensar la educa-

ción artística en general y la formación de profesores de arte en particular, desde una perspectiva más inclusiva y vinculada a la realidad.

En su trabajo sobre “A forma da experiencia. O lugar da música na reflexão sobre a arte de John Dewey” Tiago Medeiros Araujo aborda la filosofía deweyana del arte. Luego de reconstruir el concepto de experiencia tal como Dewey lo desarrolla en su *El arte como experiencia*, y que le permitirá al pragmatista superar la separación entre el arte y la vida, el autor reflexiona acerca del lu-

gar que ocupa la música en el ámbito de las consideraciones estéticas y en particular en la filosofía deweyana del arte. De esta manera, y luego de recuperar algunos tópicos de autores tan diversos como Platón, Rousseau y Adorno, Medeiros Araujo nos muestra de qué modo el concepto de experiencia de Dewey refleja algunos de los rasgos fundamentales de la música, y no sólo de la música llamada erudita. Así, concluye el autor, la filosofía de Dewey permite dar cuenta de ciertos fenómenos artísticos populares actuales.

Victoria P. Sánchez García
Federico E. López
Daniel Busdygan

Referencias Bibliográficas

Dewey, J. (1981). *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*. (15 vols.) Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.



Discusiones en torno a racionalidad, normatividad y ciencia

Hacia una caracterización pragmatista de la racionalidad: los aportes de John Dewey

Resumen

En este trabajo se reconstruye una concepción de la racionalidad a partir del análisis de la concepción de la acción inteligente de John Dewey. Se señala el compromiso naturalista de toda concepción pragmatista de la racionalidad y se explicita en qué sentido tal concepción resulta instrumental aunque de un modo tal que logra escapar a las conocidas críticas a dicha noción de racionalidad. Asimismo, se señala y explicita el carácter situado, valorativo y falible de la concepción deweyana de la racionalidad.

Palabras clave

Racionalidad, racionalidad instrumental, pragmatismo, naturalismo, John Dewey

El propósito de este trabajo es delinear una concepción pragmatista de la racionalidad tomando como punto de partida algunas ideas de John Dewey. Lo primero que cabe señalar en relación con el objetivo propuesto es que Dewey ha mostrado cierta reticencia a utilizar el término *racionalidad* y que su uso del término *razón* contiene en general cierto tono crítico. Sin embargo, sí se encuentra en la obra del pragmatista una caracterización de la conducta *inteligente* —conducta a la que cabe llamar, con Dewey, *investigación*— y que exhibe ciertos rasgos que, como se sostendrá, permiten reconstruir una concepción pragmatista de la racionalidad que resulta prometedora. Tal concepción puede caracterizarse, como intentaremos mostrar, como instrumental, naturalizada, valorativa, falibilista y situada. Constituye, además, un intento similar al que años más tarde emprendería Habermas para dar cuenta del carácter crítico y normativo de la racionalidad, superando a su vez ciertas dicotomías o rupturas que han caracterizado a la concepción tradicional de la razón, como aquellas que contraponen deseos, valores e intereses a la racionalidad.

Sin embargo, existen algunas objeciones, más o menos conocidas, acerca de la concepción pragmatista de la racionalidad y específicamente de la versión deweyana de la misma. Aunque no se realizará una reconstrucción de tales objeciones, este trabajo pretende constituirse en una reivindicación de la concepción pragmatista de la racionalidad frente a ellas y especialmente frente a las críticas expuestas por autores como Horkheimer (2002), Marcuse (1941) e incluso Apel¹ (1985, 1998). Tales críticas sostienen que, bajo la concepción pragmatista, la racionalidad se reduce a un mero cálculo de medios-fines incapaz de fundamentar normas y valores ético-políticos emancipatorios. Además, se ha afirmado que el pragmatismo, en virtud de su supuesto carácter *cientificista*, es incapaz de dotarnos de herramientas críticas frente a los desastres provocados, por ejemplo, por el avance de la racionalidad científico-tecnológica de la modernidad europea, cuya revisión es —de acuerdo con Apel (1989)— una de las tareas fundamentales de la (auto) crítica contemporánea de la razón.

Para dar cumplimiento al objetivo propuesto, en primer lugar se explicitará el compromiso insoslayable de la concepción deweyana de la racionalidad con la relación medios-fines, lo que nos llevará a comprenderla como una concepción *instrumental*, aunque en un sentido que, como argumentamos, evita las críticas usuales contra tal tipo de racionalidad. En segundo lugar, se llamará la atención sobre el compromiso *naturalista* del pragmatismo, especificando de qué modo puede y debe desarrollarse, en un contexto como este, una concepción acerca de la racionalidad. Tal contexto impone una reconstrucción del concepto que nos ocupa a partir de un análisis de la investigación como una forma de conducta inteligente susceptible de exhibir los rasgos que ejemplifican la racionalidad. Ello permitirá establecer en qué sentido toda racionalidad resulta *valorativamente cargada*. Para finalizar, se extraerán algunas consecuencias adicionales de la concepción deweyana del pensamiento entendido no como algún tipo de fenómeno meramente mental o subjetivo, sino como una forma de conducta orgánica. A partir del análisis de tres artículos poco conocidos de Dewey, se explicará en qué sentido toda racionalidad resulta no solo falible, sino también insoslayablemente *situada*.

Racionalidad, medios y fines en un contexto naturalista

Al abordar la cuestión de la racionalidad en el contexto de la obra de Dewey, lo primero que es preciso señalar es que la misma es para nuestro autor, y de modo inequívoco, una cuestión de la relación entre medios y fines. En su opinión, la idea misma de racionalidad, como concepto abstracto idealizado, no es más que una generalización de la idea de correspondencia recíproca entre medios/consecuencias o fines. En sus palabras “La razonabilidad o racionalidad es, de acuerdo con la posición aquí tomada, lo mismo que en su uso ordinario, un asunto de la relación de medios y consecuencias” (1981, Vol. 12, p. 17) y “no de primeros principios fijos como premisas últimas” (1981, Vol. 12, pp. 16-17).

Si bien, como queda de manifiesto, no pretende estar proponiendo nada nuevo en esta caracterización, es importante señalar que tal comprensión de la racionalidad no puede ser entendida como “meramente” instrumental y criticada por ello. Como nuestro autor señala, la eterna objeción frente a esta concepción es que solo atañe a las cosas en su calidad de medios, pero no a los fines mismos, fines cuya racionalidad únicamente podría ser determinada por algo que exceda a la relación medios-fines. Dewey insiste en que ello no es así, y que la racionalidad de medios y fines no implica solamente elegir los medios más adecuados para cumplir con el fin, sino deliberar acerca de los fines mismos a la luz de consideraciones respecto de los medios para su cumplimiento y sobre los otros fines que pudieran resultar involucrados. En otros términos, toda deliberación sobre fines se da en el contexto de un continuo de fines (y valores), del mismo modo en que todo establecimiento de afirmaciones se da en un continuo de creencias. En esto, Dewey es profundamente peirceano: no existen primeros principios del conocimiento, sino que todo conocimiento es de naturaleza inferencial.² Señalemos además que, de acuerdo con nuestro autor, las únicas alternativas a la concepción que propone son las siguientes: o bien los fines son meros impulsos o caprichos subjetivos sobre los que no cabe deliberar, o son realidades fijas y *a priori* impuestas a los seres humanos desde algún lugar fuera de la experiencia, ya sea Dios o la Razón. De este modo, asume la naturaleza contingente y provisoria de todo establecimiento de fines al reconocer que los mismos se apoyan siempre, de hecho, en otros fines establecidos con anterioridad por deliberaciones previas, en el mejor de los casos, o por el mero peso de la tradición y sus poderes dominantes, en otros.

Ahora bien, la posibilidad de dar cuenta de la racionalidad constituye, en el contexto del pensamiento de Dewey, un desafío crucial. Ello es así por cuanto, contra la tradición dominante y consistentemente con su impronta darwinista, nuestro autor debía ofrecer una concepción naturalizada de la razón o la inteli-

gencia. Tal concepción debía dar cuenta, a su vez, de la continuidad entre la racionalidad y la experiencia, en el sentido de establecer que la primera no es más que un fenómeno emergente de la interacción orgánica o transacción, pero dando cuenta, también, de su carácter normativo.

Respecto de la primera cuestión, cabe recordar que las tradiciones dominantes en filosofía tendieron a ver una discontinuidad o ruptura —cuando no una franca oposición— entre experiencia y racionalidad. La idea de la experiencia como una copia mental de las cosas que son percibidas a través de los sentidos, como impresiones e ideas derivadas de ellas o como intuiciones sensibles, parecía tener como consecuencia para la tradición filosófica que todo aspecto de racionalidad e, incluso, toda inferencia, era algo añadido a la experiencia desde afuera por algún tipo de sujeto, ya fuera un sujeto individual o uno trascendental. Desde el punto de vista de Dewey, que asume la continuidad entre las funciones superiores del ser humano y las funciones naturales más básicas, la racionalidad solo puede ser vista como un producto de la experiencia, es decir, como un producto de la transacción orgánica. El pragmatista encuentra en el concepto de *investigación* la clave que le permite ofrecer la concepción naturalizada de la razón que buscaba construir.

En efecto, la investigación es comprendida como una forma de transacción orgánica, es decir, como una forma de experiencia que consiste en la transformación controlada de una situación indeterminada o problemática en otra situación que resulte lo suficientemente determinada como para permitir la prosecución de la interacción orgánica. El aspecto de control y dirección mencionado constituye propiamente el elemento de racionalidad, esto es, el aspecto lógico de la investigación, es decir, de la conducta inteligente. Así, lo primero que cabe afirmar es que, para Dewey, la racionalidad es distintivamente una propiedad o un modo que toma esa conducta a la que cabe llamar *investigación*. Esta tesis sostenida por el pragmatista ha sido interpretada como una forma de cientificismo que reduce

toda racionalidad a la ciencia en general, y a las ciencias naturales en particular. Tal posición, junto con la idea de que no solo las ciencias sociales sino también la ética y la política deben adecuarse a la pauta de la investigación, han sugerido que Dewey pretendía reducir toda deliberación ética o política a una discusión técnica sobre meras “cuestiones de hecho”.

Sin embargo, para evitar posibles confusiones, es preciso señalar que el término *investigación* tiene en Dewey un alcance lo suficientemente amplio como para abarcar tanto las pesquisas más abstractas de la física o la matemática, como las investigaciones de sentido común con las que intentamos resolver problemas en la vida cotidiana; e incluso toda forma inteligente de resolución de problemas en cualquier contexto (ya sea en la producción artística como en la arena política, en ética, en educación, etc.). Es por ello que la pretensión deweyana de fundamentar los fines y valores éticos en la investigación no puede comprenderse como un cientificismo que aspira a reducir toda racionalidad a cientificidad; y ello es así porque el término *investigación* e incluso *ciencia*, son redefinidos de manera tal que refieren a toda forma de interacción orgánica que suponga un elemento de transformación controlada o dirigida. En efecto, este rechazo al cientificismo en el sentido mencionado puede apreciarse en el siguiente pasaje:

El éxito de este método [científico] en la obtención de control sobre las fuerzas y condiciones físicas ha sido ofrecido como una evidencia de que la pretensión de probarlo en asuntos sociales no es completamente desesperada y menos aún ilusoria. Esta referencia ha sido también malentendida por los críticos. Pues no se sostiene que las técnicas particulares de las ciencias físicas deben ser literalmente copiadas —aunque deberán ser utilizadas siempre que sean aplicables— ni que la experimentación en el sentido del laboratorio puede ser realizada a cualquier escala en asuntos sociales. Se sostiene que la actitud mental ejemplificada en la conquista de la naturaleza por las ciencias experimentales y el método involucrado en ello, pueden y deben ser trasladados a los asuntos sociales. Y la fuer-

za del argumento depende de la consideración antes mencionada: ¿cuáles son las alternativas? El dogmatismo, reforzado por el peso de las costumbres y tradiciones no cuestionadas, el juego oculto o abierto de los intereses de clase, la dependencia de la fuerza bruta y la violencia. (1981, Vol. 9, p. 108)

Ahora bien, el aspecto de control y dirección de la investigación se lleva a cabo por medio de principios o postulados a los que cabe llamar lógicos, pero que no constriñen a la investigación *desde afuera*, sino que son un subproducto de ella: constituyen la explicitación de la forma que la inferencia *debe* asumir, de modo tal que sea posible cumplir con el fin de la investigación; esto es, la obtención de aserciones garantizadas o, en términos más generales, de asertabilidad garantizada. En otras palabras: en el curso de la investigación se realizan inferencias. Tales inferencias ocurren, de acuerdo con Dewey, de modo espontáneo, es decir, sin nuestro control; pero algunas de ellas nos permiten llevar a buen puerto la investigación y otras no. Cuando percibimos ello, nos damos cuenta de que hay ciertos patrones comunes o formas en las inferencias que resultaron exitosas y que, si nos ajustamos deliberadamente a ellos, en investigaciones ulteriores mejoramos nuestras posibilidades de tener éxito. Así, al reflexionar sobre nuestros modos de inferencia postulamos principios lógicos, esto es, principios a los que la inferencia deberá ajustarse para que sea posible obtener aserciones garantizadas. En palabras de Dewey:

Solo después de que la investigación ha proseguido por un tiempo considerable y ha dado con métodos que funcionaron exitosamente, es posible extraer los postulados que se hallan involucrados. (...) Ellos son abstractos en el sentido de que son derivados de una examinación de las relaciones entre los métodos como medios y las conclusiones como consecuencias — un principio que ejemplifica el significado de la racionalidad. (1981, Vol. 12, p. 26)

Esta última cita requiere una precisión: los principios lógicos, los que dirigen y controlan la inferencia, son

racionales por antonomasia: ellos no son la racionalidad sino que la ejemplifican. Sin embargo, en tanto y en cuanto la racionalidad es un asunto de la relación medios y fines, resultan racionales aquellos fines y aquellos medios que hayan sido determinados o elegidos sobre la base de la consideración de la relación medios-fines. En otros términos, la racionalidad supone deliberación, lo que implica investigación acerca de los fines y los medios que, en una determinada situación, resultan convenientes. Podemos afirmar, entonces, que no hay racionalidad sin investigación y que, en consecuencia, los principios lógicos que surgen de la examinación de las relaciones que existen entre los medios (métodos) empleados y las conclusiones obtenidas como sus consecuencias constituyen los principios de la racionalidad por antonomasia. Nótese que esta caracterización instrumental de los principios lógicos no solo hace de ellos ejemplificaciones de la racionalidad sino que permite a Dewey caracterizarlos como normas que *deben* cumplirse. En efecto, porque tales principios son los medios que hemos reconocido como los más adecuados para obtener conclusiones seguras —esto es, asertabilidad garantizada— es que las investigaciones ulteriores *deben* adecuarse a ellos, es decir, tales principios tienen *fuerza normativa*.

Se ha establecido así que los principios lógicos, en cuanto principios racionales, constituyen los medios para la dirección y control de la investigación y, más específicamente, de la inferencia. Ahora bien, la posición naturalista de Dewey se traduce en una concepción naturalizada de la inferencia: la misma no es comprendida, como en la lógica formal, como un conjunto de enunciados que guardan entre sí cierta relación, sino como un “hecho natural”. La inferencia es algo que ocurre en el mundo. Así como los seres humanos son capaces de respirar, correr o llorar, son capaces también de inferir. Esta posición no implica, en nuestra opinión, una comprensión psicologista de los principios lógicos: no se trata de meras leyes empíricas del pensar, de regularidades, sino de postulados con fuerza normativa, de normas que *pueden* ser violadas aunque *deben* ser observadas.

Sin embargo, la posición naturalista de Dewey sí implica que no puede simplemente hacerse abstracción de todo aspecto pragmático o contextual de la inferencia: si la inferencia es una forma del pensamiento, aquellas propiedades que caracterizan al pensamiento humano como tal no pueden simplemente ser obviadas. De hecho, al hacer una completa abstracción de tales propiedades, la filosofía ha tendido, en opinión de Dewey, a adscribirle a la racionalidad características de universalidad e inmutabilidad que resultan inconsistentes con una comprensión naturalista no solo de la investigación y la inferencia, sino del hombre mismo en su calidad de ser psicosocial. En efecto, la concepción deweyana de la naturaleza de las normas de racionalidad implica que ellas son resultado de la investigación y, *a fortiori*, de la experiencia. En otros términos, las normas en que se formula la racionalidad son normas *a posteriori* en el sentido kantiano; esto es, normas que se validan por la experiencia y que están abiertas a corrección y cambio como resultado del desarrollo de esa forma de experiencia que es la investigación. Esto es así aun cuando las normas puedan tener, respecto de alguna investigación particular, un cierto carácter *a priori*: en ese caso son anteriores a esa investigación pero no a toda investigación, siendo incluso su aplicabilidad a toda nueva investigación no más que una hipótesis que deberá ser corroborada mediante el desarrollo mismo de la investigación.

A continuación nos detendremos brevemente en algunos puntos de la concepción deweyana del pensamiento que consideramos interesantes, lo que nos permitirá extraer algunas precisiones adicionales sobre la comprensión de la racionalidad.

El carácter cualitativo, afectivo y contextual del pensamiento

En esta sección se explicitarán algunos puntos importantes de la concepción general del pensamiento y la actividad intelectual de Dewey, de los que se

extraerán, a su vez, algunas consecuencias relevantes para la caracterización de una noción pragmatista de racionalidad. Aunque Dewey ha desarrollado en muchas de sus obras una interesante conceptualización del pensamiento —e incluso de la mente— que se nutre de sus propios aportes a la psicología,³ existen algunos artículos que no han sido suficientemente analizados y que contienen una serie de ideas que resultan relevantes en relación con el objetivo de este trabajo. Se trata de los artículos “Affective Thought” de 1926, “Qualitative Thought” de 1930 y “Context and Thought” de 1931.

En el primero de dichos artículos, el punto de partida de Dewey es un rechazo de las rupturas que la tradición solía establecer entre los procesos fisiológicos y orgánicos, de un lado, y las “manifestaciones más altas de la cultura en la ciencia y el arte” (1981, Vol. 2, p. 104), del otro. Tal separación, atravesada también por la dicotomía mente-cuerpo, tuvo como resultado —sostiene el pragmatista— el establecimiento de rígidas separaciones entre: a) lo lógico y la conducta intelectual en general, característico de la ciencia; b) los procesos emocionales e imaginativos que dominarían el arte; y c) las actividades prácticas propias de la industria, los negocios y los asuntos políticos. Sin embargo, los aportes recientes de la biología hacen posible una “concepción del desarrollo continuo desde las funciones más bajas a las más elevadas” (1981, Vol. 2, p. 104), lo que abriría la oportunidad para romper las rígidas separaciones entre la ciencia, el arte y la actividad práctica.

En especial, interesa señalar aquí que, en opinión de Dewey, el pensamiento y la actividad intelectual en general en cuanto procesos orgánicos, es decir, en cuanto actividades llevadas a cabo por el organismo, tienen una estrecha conexión con lo que en este artículo nuestro autor llama *afectividad*, que refiere a las necesidades básicas del organismo y que se expresa en términos de antojos y deseos que solamente pueden ser satisfechos a partir de una actividad que involucra la modificación del entorno. Así, el punto de partida de

la actividad intelectual, del pensamiento y de la inteligencia es afectivo: hay algo que anda mal, algo que se manifiesta bajo la forma de un deseo por traer a la existencia algo que no existe o por mantener algo que se ve amenazado. El pensamiento, la inferencia y la actividad intelectual en general son procesos mediante los cuales los organismos humanos, aquellos que tienen tales posibilidades, tratan de satisfacer los desequilibrios afectivos que surgen en sus transacciones con el entorno.

Esta concepción no solo permite a Dewey establecer continuidades entre la ciencia, el arte y las actividades prácticas, sino también llamar la atención sobre el “control ejercido por la emoción en la reformulación de las condiciones naturales y el lugar de la imaginación, bajo la influencia del deseo, en re-crear el mundo en un lugar más ordenado” (1981, Vol. 2, p. 106). Es preciso recordar que, como se mencionó anteriormente, la investigación es para Dewey transformación de una situación problemática: el carácter problemático refiere a este aspecto de afectividad y deseo que, al ser el punto de partida de la investigación, ejerce su control y la dirige, puesto que solo cuando la necesidad o el desequilibrio han sido respondidos satisfactoriamente puede la investigación encontrar su final.

Así, la racionalidad como tal tiene un vínculo necesario con el aspecto de afectividad de los organismos humanos: en cuanto que asunto de medios y fines no puede desentenderse de estos últimos, puesto que hunden sus raíces en nuestros afectos, emociones y deseos.

Resulta oportuno recordar aquí que la concepción instrumental de la razón pragmatista ha sido cuestionada porque parece no decir nada acerca de los fines, sino tan solo de la adecuación de los medios para un fin dado. De esta manera, se dice, bajo una concepción instrumental de la racionalidad como la pragmatista, el exterminio humano perpetrado por los nazis no puede sino ser considerado como plenamente racional. Sin embargo, desde la posición de

Dewey, la calificación de tal exterminio como un hecho racional resultaría inaceptable, precisamente en virtud de esta conexión irrebalsable entre racionalidad y afectividad. De tal vínculo, fundamental en el pensamiento del pragmatista, brota el carácter paradójico de la usual calificación del exterminio nazi como “racional”: desde este punto de vista, únicamente aceptando como propio el deseo de exterminio del otro, y dando razones para ello, puede ser calificado como “racional”. Es decir, solo quien acepte como racional, como bueno, el deseo o el “valor” del exterminio del otro, puede calificar como racional el holocausto. En cambio, desde una perspectiva que rechaza con argumentos dicho valor, tal caracterización resulta inaceptable. En otras palabras, si no se evalúan los fines y valores de la acción, esta es irracional aun cuando resulte eficaz en el sentido de que permite cumplir el fin propuesto. Una verdadera racionalidad de medios-fines recorre en ambos sentidos la relación, y evalúa y reevalúa tanto los fines como los medios. Ciertamente, desde la perspectiva nazi el exterminio es perfectamente racional, pero ello no implica que sea racional sin más. De hecho, resulta irracional desde toda perspectiva que rechaza, sobre la base de la consideración de medios y fines, los valores nazis. Desde tal perspectiva el exterminio podrá ser visto como eficaz, pero nunca como racional.

Hay un segundo aspecto de la concepción deweyana del pensamiento, vinculado con el anterior, que resulta también importante. En el artículo de 1930 al que nos referimos antes, Dewey comienza llamando la atención acerca del carácter cualitativo del mundo en el que vivimos. En sus palabras: “Aquello por lo que actuamos, sufrimos y disfrutamos son las cosas en sus determinaciones cualitativas” (1981, Vol. 5, p. 243). Este mundo cualitativo es el campo en el que ocurre el pensamiento, que resulta así, como vimos, regulado por consideraciones cualitativas: es decir, por consideraciones acerca del carácter rojo, sabroso, desagradable o estimulante de las cosas. Ahora bien, las proposiciones de las ciencias —y especialmente de aquellas ciencias que han sido tomadas como mo-

delos por los filósofos— en contraposición con los juicios del sentido común, carecen mayoritariamente de términos que remitan explícitamente a tales aspectos cualitativos del mundo. En opinión de Dewey, es esta diferencia entre la ciencia y el sentido común —diferencia transformada en tensión e incluso en contraposición— la que ha sido el asunto fundamental del que se ocuparon la metafísica y la epistemología modernas. La respuesta más común ha sido que la ciencia es el modo correcto y racional de acceso al mundo, y que los objetos verdaderamente existentes no son esas realidades cualitativas cambiantes e incluso subjetivas del sentido común, sino los objetos medibles de la ciencia. La consecuencia de esta negación metafísica y epistemológica de los objetos cualitativos ha sido, de acuerdo con Dewey, que se ha negado todo fundamento y toda racionalidad a aquellos ámbitos de la actividad humana directamente vinculados con los objetos en sus determinaciones cualitativas como el arte, la política y la moral, o se los ha intentado acomodar a ese modelo de racionalidad cuantitativa; procedimiento que, en palabras de Dewey, “ha producido el mito del ‘hombre económico’ y la reducción de la estética y la moral, en tanto y en cuanto pueden recibir algún tratamiento intelectual en absoluto, a asuntos cuasi matemáticos” (1981, Vol. 5, p. 245).

Por lo tanto, y puesto que el pensamiento, al menos en algunos ámbitos, resulta regulado por consideraciones cualitativas, la racionalidad no puede reducirse a un mero *cálculo* de medios y fines. No se trata de encontrar los medios más eficientes para cumplir el fin independientemente de cualquier otra consideración acerca del valor y el carácter de los medios y los fines puestos en juego, dado que nuestras inferencias y nuestro pensamiento se hallan regulados por las consideraciones cualitativas: debemos tener en cuenta si vale la pena sacrificar ciertas cosas para obtener otras, o resignarnos a conseguir ciertas otras junto con las que buscamos. Es por ello que la racionalidad no puede ser caracterizada en este contexto como cálculo de fines y medios, sino que debe entenderse como *deliberación* acerca de medios

y fines, deliberación que supone una actividad de valoración cualitativa de las cosas puestas en juego en la situación de la que se trate. En otros términos, la abstracción de la dimensión valorativa de la racionalidad, de la que surge la idea de una racionalidad *meramente* instrumental, no es —desde el punto de vista pragmatista aquí desarrollado— más que una operación analítica que, si se toma en serio, no arroja una concepción instrumental de la racionalidad, sino una caracterización de *la irracionalidad de la mera instrumentalidad*: el concepto de una racionalidad meramente instrumental no es más que una explicitación de la irracionalidad contenida en la idea de un simple medio que se utiliza sin prestar atención a todas las consecuencias que su uso acarrea, a todos los fines que se ven afectados por tal uso.

Para finalizar, llamaremos la atención sobre el importante rol asignado por Dewey al contexto en el que se desarrolla la actividad inteligente e incluso lingüística. En el tercero de los artículos mencionados anteriormente, de 1931, Dewey cita un trabajo de Malinowski en el que este reflexiona acerca del modo en que puede determinarse o analizarse el significado de ciertas palabras usadas en algunas comunidades aborígenes. Así, según nos refiere Dewey, el antropólogo sostiene que “en la realidad de un lenguaje hablado vivo, la aseveración no tiene significado excepto en el contexto de una situación” (1981, Vol. 6, p. 4) y agrega, por su propia cuenta, que “sería un gran error imaginar que tal principio se limita en su aplicación a tales personas”, es decir, a las tribus aborígenes. Así, Dewey se compromete con una concepción contextualista del significado que lo llevará a sostener “la indispensabilidad del contexto para el pensamiento y por lo tanto para una teoría de la lógica” (1981, Vol. 6, p. 4). Al referirse al contexto, Dewey señala que el mismo tiene un aspecto temporal y uno espacial. El temporal refiere a la tradición entendida como

modos de interpretación, observación, valoración, de todo aquello en lo que pensamos explícitamente. Ellos son la atmósfera circundante que el pensamien-

to debe respirar; nadie tiene una idea a menos que respire algo de esa atmósfera. La física aristotélica y la astronomía ptolemaica fueron por siglos el trasfondo dado por descontado de toda investigación específica en esos campos. Luego vino el trasfondo newtoniano, por dos siglos más imperioso que cualquier Zar. Así, el fijismo de las especies fue el trasfondo de las ciencias biológicas hasta que llegó el darwinismo. (1981, Vol. 6, pp. 12-13)

Este pasaje, además de anticipar de un modo muy claro algunos aspectos del concepto kuhniano de paradigma, muestra a las claras que, de acuerdo con Dewey, todo pensamiento y, por tanto, también la investigación sobre hechos y la deliberación sobre valores, se dan siempre en un continuo. No se encuentra nunca, ni en discusiones sobre hechos ni en discusiones sobre valores, principios primeros o premisas últimas. Toda investigación-valoración se da en un continuo de investigaciones-valoraciones previas. Esta tesis, vinculada, como se dijo, con la crítica peirceana de la intuición, expresa de modo claro el antifundacionalismo asumido por Dewey, no solo en lo que respecta a la ciencia, sino también a la ética y la política. Lo que toda investigación-valoración produce, de acuerdo con nuestro autor, es *asertabilidad garantizada*, juicios y valores que pueden darse por descontados, y que pasarán a ser —a menos que por alguna cuestión vuelvan a ser puestos en duda— la atmósfera circundante del pensamiento, el trasfondo dado supuesto de toda investigación-valoración.

Por otro lado, el sentido espacial hace referencia a la idea de situación antes mencionada. Toda investigación se da en una situación concreta, en un determinado lugar; es el intento de resolver un problema. Por esa razón, sus resultados solo pueden ser considerados como corroborados en relación con esa situación particular, siendo su aplicación a otras situaciones, no una verdad establecida, sino, otra vez, una posibilidad que cuenta con algunas garantías.

De este modo, si todo pensamiento tiene significado en relación con un contexto temporal (tradición) y es-

pacial (situación), ningún principio en que se formulen criterios de racionalidad tendrá significado sino por referencia a un contexto temporal y espacial particular. De ello se sigue que todo intento de formular criterios universales de racionalidad no es sino una manera de hacer algo que no puede hacerse, a saber: trascender todo contexto conservando algún significado. Por ello, cualquier principio lógico de racionalidad que pueda ser formulado será estrictamente aplicable a su contexto particular, aunque hipotéticamente aplicable a otros contextos similares. Es decir, no se trata de un contextualismo que hace imposible toda idea de generalidad, sino de una concepción situada del pensamiento que reconoce el carácter esencialmente hipotético o sintético —para decirlo en términos de Peirce— de todo concepto general. Así, el carácter situado de todo pensamiento y, *a fortiori*, de la racionalidad, implica no que los resultados obtenidos en una investigación no puedan aplicarse a otros, sino que su aplicación será hipotética hasta que quede demostrado que en esta nueva situación, ese principio nos ha conducido por el buen camino. De esta manera, queda sugerido el carácter falible, es decir, revisable y en principio abandonable, de todo principio de racionalidad.

Conclusión

Este trabajo ha intentado reconstruir una concepción de la racionalidad a partir de algunas ideas de Dewey. El primer aspecto de dicha concepción que se ha señalado es su compromiso con la idea de que la racionalidad es un asunto de la relación medios-fines. Sin embargo, no se trata tan solo de elegir el medio más eficaz para un fin simplemente dado, sino de deliberar acerca de medios y fines. Dicha deliberación no puede ser reducida a un mero cálculo, pues el aspecto cualitativo y valorativo tanto de los medios como de los fines —el aspecto “final”, como Dewey lo llama— es siempre un elemento a tener en cuenta a la hora de elegir fines y medios. Por otro lado, he-

mos visto que la posición naturalista adoptada por Dewey lo lleva a considerar a la racionalidad como una propiedad emergente. Los principios en que podría formularse algo así como una racionalidad, son principios que surgen, que emergen en el desarrollo de la conducta inteligente o investigación, y que tienen un carácter normativo que se fundamenta en su capacidad para dirigir la acción y llevar a buen término la investigación. Hemos visto también que, en este marco, todo principio de racionalidad será falible y situado: al ser el producto de una situación concreta y adquirir significado en relación con un contexto, la validez general de los principios de racionalidad solo puede ser hipotética: principios ya establecidos pueden y deben ser aplicados en nuevas investigaciones y nuevas deliberaciones porque se han mostrado como buenas herramientas para resolver conflictos; pero nada impide que una nueva situación, un nuevo conflicto, nos conduzca a su modificación o abandono: no hay garantías *a priori* para ningún principio, norma o regla, de que su aplicación pueda valer para siempre.

Como se ha argumentado en otra parte (Bernstein, 2010; López, 2015), esta concepción de la racionalidad supone una radical continuidad metodológica entre valoración e investigación. En otros términos, el proceso de establecimiento de valores, cuando constituye un proceso de deliberación inteligente, es semejante al proceso de establecimiento de juicios en las ciencias naturales y sociales. Más aún, todo proceso de establecimiento de juicios acerca de hechos y de

juicios acerca de valores es un proceso de deliberación, de establecimiento de juicios prácticos en el que puede apelarse a juicios sobre hechos y sobre valores previamente establecidos. Así, el proceso de establecimiento de un valor supone la apelación a juicios y valores preestablecidos sin que ello suponga ningún tipo de circularidad, del mismo modo que la determinación de un hecho a partir de otros hechos ya establecidos no tiene porqué resultar en un proceso circular.

Conviene, para finalizar, llamar la atención sobre la divergencia entre la respuesta deweyana y la habermasiana al problema de la validez de las normas de la ética. Habermas (1999) vio la imposibilidad de fundamentar normas morales en una racionalidad algorítmica y meramente instrumental. Por ello, opuso a esa razón que creía encarnada en la ciencia natural, una razón comunicativa que habría de hacer posible el logro de consensos sin coacción. Por su parte, Dewey sostuvo que ese ideal de racionalidad objetiva, algorítmica y meramente instrumental no era sino un mito surgido de la antigua lealtad de los filósofos a la idea de teoría, combinada con una lealtad más reciente a la ciencia natural. Así, Dewey no se vio en la necesidad de oponer una razón deliberativa a una racionalidad técnico-científica, pues comprendió también a esta última como permeada de valores y por tanto siempre intersubjetiva, situada y falible. Es en esa razón deliberativa propia de la *praxis* inteligente que Dewey situó los instrumentos que nos permiten cuestionar valores establecidos, y, más importante aún, que nos permiten crear valores nuevos.

Notas

¹ Para un estudio de la recepción del pragmatismo en Europa y en los miembros de la tradición de la teoría crítica, véase Joas (1998).

² Cfr. la crítica de Peirce a la intuición en 1958 (Vol. 5, pp. 213-263).

³ Uno de los aportes más relevantes de Dewey en este sentido es su caracterización del “arco reflejo” y su crítica a la teoría conductista del estímulo-respuesta contenido en su “The reflex arc concept in psychology” de 1896. Para una valoración de la relevancia actual de tal aporte véase Venturelli (2012).

Referencias Bibliográficas

- Apel, K. O. (1985). *La transformación de la Filosofía*, (2 tomos). Madrid: Taurus.
- Apel, K. O. (1989). El desafío de la crítica total a la razón y el programa de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad. En *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 29.
- Apel, K. O. (1998). *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós.
- Bernstein, R. (2010). *Filosofía y democracia: John Dewey*. Barcelona: Herder.
- Dewey, J. (1896). The reflex arc concept in psychology. En *Psychological Review* 3 (4), 357-370.
- Dewey, J. (1981). *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*. (15 vols.). Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- Joas, H. (1998). *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Marcuse, H. (1941). Review: Dewey, John, Theory of Valuation. *Zeitschrift für Sozialforschung* 9 (1), 144-148.
- Peirce, C. S. (1958) *Collected Papers*. Hartshorne, C. and Weiss, P. (eds. Vols.1-6); Burks, A. (eds. Vol. 8), Cambridge: Harvard University Press.
- Venturelli, N. A. (2012). Dewey on the Reflex Arc and the dawn of the Dynamical Approach to the Study of Cognition. En *Pragmatism Today* 3 (1), 132-143.

Livio Mattarollo

Universidad Nacional de La Plata, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas

Contacto: livio.mattarollo@gmail.com

Leopoldo Rueda

Universidad Nacional de La Plata

Contacto: ruedaleopoldo@gmail.com

Práctica científica y valores: hacia una nueva concepción de la racionalidad en las perspectivas de Javier Echeverría y León Olivé

Resumen

El presente trabajo aborda el tema de la racionalidad científica en el marco de las críticas a la versión *standard* de la filosofía de la ciencia. Atentos a que el ámbito filosófico hispanoamericano ha dado lugar a muy interesantes y complejas posiciones al respecto, nos remitiremos a las propuestas del mexicano León Olivé y del español Javier Echeverría con el objetivo de señalar cómo para ambos la consideración de la dimensión valorativa en la producción de conocimiento científico supone una modificación en el concepto de racionalidad científica y también en el concepto de racionalidad “en sentido general”, en la medida en que —y como sostienen los autores— los valores son las razones de los fines de nuestras acciones.

Palabras clave

Racionalidad; ciencia; acción; valores.

Dentro de la variedad de temas trabajados por la así denominada versión *standard* de la filosofía de la ciencia, el de la racionalidad científica ha sido uno de los más desarrollados, especialmente en torno al análisis y reconstrucción lógica de las teorías. En ese sentido, una de las principales tareas fue codificar el conjunto de principios o reglas que supuestamente regían la evaluación y elección de teorías conduciendo a decisiones unívocas, donde no cabía el desacuerdo racional entre sujetos que partieran de la misma evidencia empírica. Como afirma Harold Brown, “las reglas son el corazón de la concepción clásica de la racionalidad: si tenemos reglas que son aplicables universalmente, entonces todos los que comiencen con la misma información deben en efecto llegar a la misma conclusión, y esas reglas son las que proporcionan la conexión necesaria entre nuestro punto de partida y nuestra conclusión” (citado en Olivé, 1995, p. 97). De esta manera, la única forma de

racionalidad considerada fue la racionalidad epistémica, algorítmica o logicista, reducida a su componente inferencial a partir del cual no cabe el desacuerdo racional entre sujetos que partieran de la misma evidencia y que aplicaran las mismas reglas lógicas. Como contrapartida, el estudio de la ciencia como actividad queda de lado y no se contempla que la investigación involucra valores, motivaciones, objetivos y creencias (los cuales se remitieron al ámbito de lo extraepistémico).¹

Ahora bien, el dominio de la concepción algorítmica de la racionalidad fue puesto en discusión a mediados del siglo XX gracias a posiciones como la corriente historicista en filosofía de la ciencia (representada por Norwood Hanson, Thomas Kuhn y Stephen Toulmin) o, posteriormente, la del Programa Fuerte de la sociología del conocimiento (con autores como Bruno Latour, Andrew Pickering y Karin Knorr-Cetina). Más allá de

las tensiones que surgen en el interior de cada aporte, lo cierto es que en las últimas décadas la reflexión filosófica sobre la ciencia se ha remitido cada vez más al análisis de la práctica científica y no solamente a su producto final, sin por ello minimizar la rigurosidad del estudio metodológico de las teorías. En este sentido, se apuesta por la reconciliación de las dimensiones teóricas y prácticas de la racionalidad, por la construcción de modelos dinámicos y reflexivos acerca de los diversos componentes de la acción científica y por la evaluación de los fines y valores que dirigen la actividad. Se ha insistido desde varias corrientes sobre la imposibilidad de desligar razón y acción, particularmente en el ámbito de la investigación, incorporando cada vez más la dimensión valorativa como un elemento que, lejos de atentar contra la objetividad, permite una comprensión más adecuada de cómo se desarrolla efectivamente la actividad científica.

El ámbito académico hispanoamericano no ha sido ajeno a estas nuevas lecturas, sino que ha trabajado sobre ellas desde al menos los últimos quince años, especialmente en centros de investigación radicados en México, Argentina y España. En esta ocasión nos remitiremos a las propuestas del mexicano León Olivé y del español Javier Echeverría con el objetivo de señalar cómo para ambos la consideración de la dimensión valorativa en la producción de conocimiento científico supone una modificación en el concepto de racionalidad científica. Ahora bien, si entendemos junto con Olivé y Echeverría que la producción de conocimiento científico es una forma específica de la acción y que la incorporación del aspecto valorativo conlleva una modificación en la concepción de racionalidad científica, entonces tenemos que proyectar esas mismas modificaciones para la racionalidad “en sentido general”, porque —como sostienen los autores— los valores son las razones de los fines de nuestras acciones. Finalmente, y sobre la base de algunos planteos de Ricardo J. Gómez acerca de la “filosofía política del conocimiento”, intentaremos marcar algunas líneas de trabajo que surgen desde estas consideraciones, en las que la filosofía tiene mucho para decir y hacer.

De las teorías a las prácticas: la ciencia como práctica cognitiva

En buena medida, el movimiento mencionado con anterioridad deriva de una modificación de la concepción de conocimiento: ya no se lo entiende en términos contemplativos ni se lo asocia a la definición tripartita clásica de “creencia, verdadera y justificada” sino que adquiere un rasgo fundamentalmente activo. En *Filosofía de la ciencia* (1995) leemos con Echeverría que “se parte de la afirmación de que la ciencia es una actividad transformadora del mundo, que por tanto no se limita a la indagación de cómo es el mundo, sino que trata de modificarlo en función de valores y fines” (Echeverría, 1995, p. 68). La razón humana —y en concreto la razón científica— se comprende como una potencia activa que transforma lo dado, de modo que el conocimiento (particularmente el científico) aparece como una forma de la acción y como tal debe ser analizado. Por supuesto, esta interpretación tiene valiosos antecedentes en la historia de la filosofía, entre los que se destaca la tradición pragmatista clásica. Sobre este punto, Ana Rosa Pérez Ransánz y Ambrosio Velasco Gómez (2011) señalan que la redirección contemporánea en las discusiones sobre ciencia y tecnología está en clara sintonía con la filosofía de John Dewey y su intención de ligar las dimensiones teóricas, prácticas y valorativas de la racionalidad. Si bien no ahondaremos en tal cuestión, dejamos planteada esta clave de lectura, pues consideramos que muchos elementos de los autores aquí analizados pueden leerse a la luz de los planteos de Dewey.

En cuanto al tema que nos ocupa, diremos entonces que el primer eje de estas nuevas corrientes de filosofía de la ciencia es pasar de las teorías a las acciones científicas como unidad de análisis fundamental. Echeverría (2002 b) dedica un artículo a esta cuestión, titulado “Explicación axiológica de las acciones científicas”, donde fundamenta la necesidad de dicho cambio y demuestra la insuficiencia de las teorías atomistas de la acción o del modelo nomológico-deductivo de Carl Hempel para dar cuenta de la práctica científica.

En primera instancia, Echeverría señala que para cada ciencia hay una serie de acciones propias e indispensables, de manera que el conocimiento científico incluye un saber proposicional y un saber hacer; vale decir, el conocimiento científico es teórico y práctico. En segundo lugar, las acciones científicas presentan tres características principales, que juntas hacen a su carácter intersubjetivo: (i) siempre son regladas, esto es, se realizan bajo un conjunto de reglas previamente establecidas; (ii) pueden ser repetidas por otras personas —y este es, a juicio de Echeverría, el rasgo más definitorio de la actividad científica—; y (iii) son llevadas a cabo por cualquier agente, en tanto y en cuanto tenga una formación básica como científico, y arrojan similares o idénticos resultados (especialmente para el caso de las ciencias exactas). Estas acciones científicas son anteriores a los hechos y a los resultados de la investigación, en la medida en que estos últimos son efecto de aquéllas, y por lo tanto es preciso explicarlas antes de encarar la pregunta por la metodología particular del conocimiento científico.

En el diseño de una concepción alternativa, la ciencia y la tecnología deben concebirse como prácticas cognitivas constituidas por sistemas de acciones intencionales; esto es, sistemas que incluyen a agentes que deliberadamente buscan ciertos fines en función de determinados intereses, y para lo cual ponen en juego creencias, valores y normas.

La misma idea es desarrollada por Olivé (2000), quien en *El bien, el mal y la razón* considera que la ciencia es mucho más que un conjunto de conocimientos científicos: es un organismo dinámico, compuesto por prácticas, acciones e instituciones orientadas hacia el logro de fines, en función de deseos, intereses y valores. Las prácticas cognitivas incluyen (i) un conjunto de agentes que se proponen actividades colectivas y coordinadas; (ii) un medio en el cual se desenvuelven esas prácticas; (iii) un conjunto de objetos; (iv) un conjunto estructurado de acciones que se planean; (v) representaciones del mundo; (vi) de intenciones, propósitos y fines; (vii) de supuestos bá-

sicos; (viii) de juicios sobre hechos y juicios de valor; y (ix) afectos y emociones. Olivé indica entonces que un rasgo constitutivo de las prácticas es su estructura axiológica y que la elección de creencias o de teorías necesariamente debe realizarse dentro de una práctica, donde se efectúan acciones sujetas a la referida estructura axiológica. En este sentido propone discutir con aquellas posiciones que consideran que la ciencia y la tecnología son valorativamente neutras; es decir, que no son buenas o malas en sí mismas sino que pueden ser juzgadas moralmente solo en sus usos y aplicaciones. Según el filósofo mexicano, una concepción tal se sostiene bajo tres supuestos: (i) que la ciencia y la tecnología solamente son medios para la consecución de fines determinados; (ii) que los problemas éticos surgen en la elección de los fines; y, finalmente, (iii) que los científicos y los tecnólogos no son responsables por los fines que otros eligen, sino que esta elección compete a los políticos o a los militares. En definitiva, en la base de esta posición está funcionando la clásica distinción entre hecho y valor como supuesto general; así, el objetivo de las teorías científicas sería describir y explicar los hechos sin involucrarse en juicios de valor sobre esos hechos.

La inclusión del análisis de los valores en la ciencia y la tecnología se sostiene sobre la base de la consideración de que ambas están constituidas por agentes intencionales: como agentes, tenemos la capacidad de representarnos el mundo, construyendo modelos y teorías para explicar aspectos que nos interesan e intervenir en ellos; al mismo tiempo, les asignamos valores a los estados de cosas, al considerarlos como buenos o malos. Todo esto significa que los seres humanos somos capaces de tomar decisiones y de promover la realización de ciertos estados de cosas en función de nuestras representaciones, intereses, valoraciones, deseos y preferencias. Desde esta concepción, los problemas éticos que plantean la ciencia y la tecnología no se reducen solo al uso posible de los conocimientos o artefactos, sino que en cuanto sistemas intencionales, estos problemas surgen en torno a la intención de los agentes, los fines que persiguen y los resultados

que de hecho producen. Puesto que los intereses y los fines —además de las acciones emprendidas y los resultados obtenidos— son efectivamente analizados en función de valores, desde esta concepción la ciencia y la tecnología no son valorativamente neutrales.

Análisis axiológico de las acciones científicas: valores y funciones

La lectura de Echeverría no se limita a afirmar el cambio de unidad de análisis, sino que atiende principalmente a la pluralidad de valores y fines involucrados en la acción, los cuales se sopesan y se relacionan entre sí antes de cualquier decisión. Aquí Echeverría retoma los argumentos que introduce Olivé en el citado *El bien, el mal y la razón*, según los cuales la ciencia no tiene esencia constitutiva, fines prefijados ni reglas establecidas definitivamente, al tiempo que considera al progreso científico siempre a la luz de los criterios particulares del contexto en que se produce. Por otro lado, frente a aquellos filósofos que reconocen un único objetivo o fin de la ciencia (por ejemplo Bunge y la búsqueda de la verdad, o van Fraassen y la adecuación empírica), Echeverría propugna un pluralismo teleológico que se deriva del pluralismo axiológico: “De acuerdo con Olivé, afirmamos el pluralismo axiológico, metodológico y lo que podríamos denominar *pluralismo teleológico*, es decir: la tesis de que *la actividad científica no tiene un único objetivo o fin, sino varios, precisamente porque está guiada por varios valores, no por uno principal*” (Echeverría, 2002 a, p. 95. Cursivas en el original).

En *Ciencia y valores*, Echeverría (2002 a) desarrolla la indagación de los presupuestos valorativos ligados a las acciones científicas a través de una axiología que se distingue por ser empírica, analítica, formal (o al menos formalizadora), plural, sistémica y meliorista. El español, admitiendo la influencia de diversos filósofos como Gottlob Frege, Thomas Kuhn, Hilary Putnam y Ronald Giere, expone los fundamentos filosóficos de una nueva concepción de la racionalidad, que es

presentada de la siguiente manera: “la idea básica es sencilla: en lugar de reducir la racionalidad a la relación medios-fines, introduciremos un tercer elemento, los valores, que permiten el análisis, la crítica y, en su caso, la justificación de la elección *tanto de medios como de fines*” (Echeverría, 2002 a, p. 114. Cursivas en el original). Echeverría desarrolla el núcleo de esta propuesta en el capítulo 2 de la mencionada obra, titulado justamente “Valores y teoría de la acción”, donde elabora una axiología formal de la ciencia apoyándose nuevamente en las ideas de Frege. Su intención es, a medida que avanza en la formalización, prescindir tanto del marco categorial aristotélico como de la categoría de “objeto” del mismo Frege, para finalmente entender a las acciones científicas como variables a las que aplicamos funciones axiológicas. Lo primero que se debe señalar de la teoría de la acción científica de Echeverría es que distingue hasta doce componentes, lo cual tendrá una notable incidencia a la hora de analizarlos pues los valores relevantes son muy distintos según el elemento al que se haga referencia. Asimismo, el autor también reconoce hasta doce subsistemas de valores relevantes para analizar las acciones científicas, junto con los diversos valores particulares de cada subsistema; menciona entonces los valores básicos, epistemológicos, técnicos, económicos, militares, políticos, jurídicos, sociales, ecológicos, religiosos, morales y estéticos. Los componentes y subsistemas dan cuenta de la complejidad que considera a la hora de evaluar una acción científica, complejidad que lo conduce a afirmar que cuando pensamos en ciencia, la ética no tiene la primacía en el campo de los valores relevantes, aunque por supuesto tiene lugar en la evaluación de las acciones científicas.

A partir de estas consideraciones elabora una *matriz de evaluación* que si bien no es propiamente un objeto algebraico, muchas veces es representable numéricamente (o cuando menos formalmente, según el propósito del autor). Esta matriz de evaluación, sumada a la distinción entre valores nucleares y orbitales de cada subsistema, arroja una criba axiológica que en su punto inferior establece un umbral de satisfacción

por debajo del cual la acción es inadmisibles. De este modo, Echeverría introduce su propuesta de formalización axiomática para sostener que en cada situación hay una cota superior e inferior de satisfacción del valor o los valores interviniente(s), y que desde el punto de vista del pluralismo axiológico la tesis de la racionalidad axiológica es puramente formal; vale decir, es independiente del contenido de los valores que se consideren y de los agentes que evalúen. El objetivo es transformar los juicios de valor o preferencia en una ecuación con la posibilidad de aplicar distintas técnicas matemáticas y estadísticas para procesar los datos obtenidos, sobre la base del número determinable n en relación con una unidad de medida que surge de la aplicación hecha por un sujeto A de una función axiológica V a un objeto x : $(VAx=n)$. Por tanto, será racional aquella acción que se mantenga dentro del rango mínimo-máximo de satisfacción del valor considerado, expresado con la fórmula $I_{A,V} < V_A(x) < L_{A,V}$.² De acuerdo con Echeverría, las acciones científicas pueden ser explicadas, evaluadas y mejoradas en función del grado de satisfacción de un sistema de valores por parte de sus distintos componentes, valores que no se limitan a los clásicamente epistémicos sino que incluyen diversos subsistemas, como se observó con anterioridad: “la expresión ‘una acción tecnocientífica A (o una de sus componentes) es mejor que otra acción A' puede ser analizada en base a valores: ser mejor equivale a satisfacer en mayor grado valores pertinentes para evaluar dichas acciones (o componentes)” (Echeverría, 2002 b, p. 134).

Como se destacó anteriormente, los valores que intervienen no son exclusivamente éticos o morales sino que son valores (y sus correspondientes disvalores) de todo tipo, de manera que en este contexto de pluralismo axiológico el principal problema de la racionalidad consiste en integrar los diversos subsistemas de valores en una sola evaluación y decisión. En estos casos se covalora, es decir, se evalúa sobre la base de varios valores y eventualmente se priorizan unos sobre otros. Dada la tesis de la pluralidad axiológica, la pregunta por “lo bueno” de la ciencia y la tecnología incluye elementos valorativos tales como los económicos,

los políticos, los jurídicos, entre muchos otros, que ya no pueden ser considerados como subsistemas de valores externos a la actividad científica.

La racionalidad evolutiva y basada en valores como fundamento del análisis axiológico

Hemos recuperado hasta aquí una línea de argumento que comienza por la interpretación de la ciencia como una práctica y que en ese movimiento de “apertura” incorpora la consideración de los agentes, intereses, fines y valores de la actividad. Así, al introducir nuevas variables, el análisis filosófico de la producción de conocimiento tecnocientífico no se limita a la dimensión epistemológica ni a la ética, sino que incorpora una multiplicidad de subsistemas de valores que tienen incidencia epistémica. Consideremos ahora el modelo de racionalidad que proponen los autores para enmarcar y comprender la estructura axiológica de las prácticas tecnocientíficas: una *racionalidad evolutiva, situada y basada en valores*.

En primer término, subrayamos que tanto Echeverría como Olivé construyen su concepción de racionalidad valorativa por oposición al racionalismo clásico, del cual identifican dos dogmas: (i) la razón como diferencia específica de los seres humanos, es decir, como capacidad privativa de la especie que se resume en la expresión “hombre=animal racional”; y (ii) la razón como facultad trascendental y omniabarcativa, que termina convirtiéndose en una entidad metafísica que cuenta con una serie de criterios absolutos para evaluar si creencias, acciones, medios y fines son apropiados, más allá del contexto específico. De acuerdo con Echeverría, la racionalidad no es exclusiva del ser humano sino que es común al conjunto de los animales, visto que todos distinguen entre lo que resulta bueno-valioso o malo-disvalioso y que todos actúan en consecuencia. Luego, no hay razón suprema o razón ínfima y, en el marco de una teoría evolutiva y evolu-

cionista, la razón es una capacidad animal, tan animal como lo es el hombre. Desde aquí también queda claro que para Echeverría la racionalidad es una capacidad de actuar y que esas acciones están guiadas por valores; por supuesto, en esta instancia el autor no hace referencia a valores culturalmente elaborados sino a lo que él mismo denomina “valores naturales”, los cuales se manifiestan mediante comportamientos corporales. Según Echeverría,

supuesta la capacidad de discernir en el mundo lo que puede ser favorable o desfavorable para el sujeto que actúa, lo que presupone una capacidad de valorar, se eligen unos cursos de acción en lugar de otros teniendo en cuenta lo que puede resultar de las diversas acciones posibles y del beneficio o perjuicio correspondiente para el sujeto agente. El acto de deliberar antes de actuar, aunque sea instantáneo, siempre tiene en cuenta los bienes y males que se pueden obtener de las diversas acciones posibles. Un sujeto es tanto más racional cuanto mayor capacidad tiene de prever las consecuencias beneficiosas o perjudiciales de sus acciones. Este es el núcleo conceptual de la *racionalidad valorativa*, que no es específica de los seres humanos, aunque estos la hayan desarrollado en mayor grado que otras especies animales. (Echeverría, 2011, p. 79. *Cursivas en el original*)

Olivé (2007) también considera que la racionalidad no es una característica única del hombre sino que se comparte con otras especies, al menos las que disponen de un sistema nervioso central. La razón es para él

una capacidad de muchos animales para discriminar, tomar decisiones y explotar su entorno, es decir, aprovecharlo en beneficio propio de manera individual o en grupos. Entre estos animales se encuentran los seres humanos. Por tanto, la razón no es una capacidad que distinga a la especie humana y la separe radicalmente de otras especies animales. (p. 191)

La tesis central de Olivé indica que la razón en cuanto capacidad compleja está compuesta por otras ca-

pacidades básicas; así, la racionalidad como ejercicio de la razón nos permite tener representaciones del mundo, hacer conexiones entre dichas representaciones, tener creencias, proponernos fines, conectar creencias con otras creencias, elegir cursos de acción posibles, etc. Todas estas acciones son, en definitiva, estrategias para seleccionar conductas y patrones de acción en pos de adaptarse al entorno y sobrevivir; estrategias que en el caso del hombre se han desarrollado de modo más amplio precisamente como consecuencia del proceso evolutivo, y que le permiten realizar operaciones más complejas como aprender un lenguaje proposicional, comunicarse, valorar objetos y estados de cosas, evaluar esos mismos valores, justificarlos y eventualmente modificarlos. Por tanto, si bien las acciones enumeradas están en el extremo más desarrollado del continuo evolutivo, lo cierto es que son parte de él y que, en consecuencia, la razón como capacidad y la racionalidad como ejercicio de dicha capacidad no distinguen radicalmente a los seres humanos de otros animales.

Otro aspecto destacable en el planteo de Olivé es el modo en que revincula las dimensiones teóricas y prácticas de la racionalidad: en “La razón naturalizada y la racionalidad plural” (2011) elabora un argumento en torno al problema de la justificación de las creencias para sostener que incluso en el ámbito del conocimiento (aquella actividad que podría considerarse en sentido estricto ejercicio de la racionalidad teórica) sería irracional hacer elecciones de creencias, teorías y modelos sin realizar al mismo tiempo ciertas acciones y tomar decisiones (consideradas tradicionalmente como parte de la racionalidad práctica). Más allá de las distinciones que propone el filósofo mexicano entre justificación débil y fuerte de las creencias, lo cierto es que estas últimas se entienden siempre como disposición a actuar (Cf. Villoro, 1982, p. 71), consideración que le permite a Olivé sostener que “la constatación de la objetividad de una creencia es, por tanto, un asunto de acciones que pueden tener éxito o fracaso” (Olivé, 2011, p. 36). Desde una perspectiva naturalizada de la racio-

nalidad, la producción de conocimiento —incluido el científico— hace indisoluble el aspecto teórico del aspecto práctico de aquella, pues la objetividad de una creencia requiere de la ejecución de acciones. En otras palabras, Olivé considera que solo es posible que surja conocimiento dentro de las prácticas cognitivas y que la justificación de las creencias no se limita a una relación lingüística de proposiciones sino que es una relación entre percepciones que involucran representaciones y disposiciones a actuar. A partir de aquí el filósofo mexicano realiza un pasaje desde el nivel de la percepción y de la justificación de las creencias hacia el de las teorías científicas —a nuestro criterio sin el suficiente desarrollo argumentativo— cuando concluye que si en este nivel no es posible separar la racionalidad teórica de la práctica, hay buenas razones para creer que no será posible hacerlo en el nivel de las teorías científicas.

Respecto del carácter situado de la racionalidad valorativa, Echeverría afirma que la racionalidad como capacidad de actuar siempre se ejerce en condiciones determinadas, tanto internas o iniciales como externas o de contorno. Asimismo, y a partir de la formalización axiométrica, surge la tesis de la racionalidad acotada; esto es, la tesis según la cual existe para cada situación un límite mínimo y máximo de satisfacción del valor en cuestión de modo que se obtiene un rango racional. Luego, frente a la imposibilidad de maximizar la satisfacción de los valores, y menos aún si en la situación intervienen varios valores de distintos subsistemas, la idea del autor es que una acción será racional siempre y cuando el nivel de satisfacción del valor interviniente se mantenga dentro del rango. Lo interesante aquí es que esos límites mínimos y máximos no son fijos o estables sino que suelen variar a lo largo del tiempo: existen en cada circunstancia concreta y en función de las condiciones de contorno del medio en que se actúa. Luego, el carácter situado y acotado de la racionalidad valorativa rompe con el segundo dogma del racionalismo tradicional, a saber, el de la razón como una capacidad omniabarcativa (Cf. Echeverría, 2011, pp. 87-88).

El argumento de Olivé acerca del carácter situado de la racionalidad naturalizada y valorativa lo lleva a sostener que la racionalidad es necesariamente plural. La segunda parte de aquel argumento sobre la fundamentación de las creencias indica que la condición de posibilidad para tener una creencia objetiva es que los miembros categoricen a su mundo de la misma manera. En este sentido, Olivé considera que percibir un objeto no es simplemente tener una “irritación sensorial” sino colocarlo dentro de ciertos marcos de semejanzas y diferencias, lo cual presupone la cultura, y el conocimiento en su nivel más básico solo es posible dentro de algún sistema de prácticas cognitivas. No tiene sentido, en este contexto, hablar de “objetos en sí mismos”, sino que los objetos son necesariamente objetos en un medio y para una clase de agentes, y el mundo es un mundo para una cierta práctica, en la que están involucrados los agentes. Si bien no abordaremos los temas que de aquí se derivan acerca de la posibilidad de acuerdos racionales en sociedades multiculturales, buscamos subrayar que también para Olivé el modelo de racionalidad que sustenta sus posiciones acerca de las estructuras axiológicas de las prácticas cognitivas tiene necesariamente un carácter situado.

Por otro lado, según se indicó, el objetivo de la racionalidad axiológica es la satisfacción de los valores positivos o bienes y el rechazo de los disvalores negativos o males. Desde esta perspectiva, el problema no pasa exclusivamente por la selección de los medios sino anteriormente por la elección de los valores que justifiquen los fines en razón de los cuales se arbitrarán tales medios. En consecuencia, otra de las notas sobresalientes de la racionalidad valorativa es que se constituye como crítica a la racionalidad instrumental y maximizadora, es decir, aquella que mantiene los fines fuera de discusión y solo evalúa cuáles medios son los más adecuados para la consecución de tales fines. La concepción axiológica o valorativa de la racionalidad considera que no hay fines últimos o previamente establecidos y por lo tanto avanza en la discusión sobre ellos: “se ve así que la racionalidad valorativa no se limita a justificar los medios, sino que valora los fines. Es una raciona-

lidad propiamente filosófica” (Echeverría, 2002 a, p. 111). Más aún, atentos a que “*la racionalidad no está basada en fines, sino en valores*”, este modelo no se limita a la discusión de los fines de la acción sino que permite reflexionar sobre los valores que fundamentan esos fines. Así, la racionalidad valorativa da no solo uno sino dos pasos adicionales respecto de la racionalidad instrumental y maximizadora: de la discusión de medios a la discusión de fines, y de esta última a la discusión de los valores que fundamentan los fines de nuestras acciones (Cf. Echeverría, 2011, pp. 80-81).

Conclusiones

En estas consideraciones finales quisiéramos dejar planteadas algunas implicancias de las posiciones de Echeverría y Olivé, pensando fundamentalmente en el lugar que le cabe a la filosofía en la elaboración de estos temas. Para el caso de la racionalidad científica, la revisión del concepto de ciencia de la cual partimos permite incluir en el análisis una serie de factores que anteriormente quedaban “por fuera” de la incumbencia de la filosofía del conocimiento, muchos de ellos asociados a la esfera valorativa, en términos éticos y políticos. A partir de allí, el análisis filosófico de la producción de conocimiento científico no se limita a la dimensión epistemológica, ni siquiera a la ética, sino que abre paso a lo que algunos autores, entre ellos Ricardo J. Gómez y el propio Olivé en su *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento*, han denominado “filosofía política del conocimiento. En palabras del filósofo mexicano

para comprender la dimensión política en la ciencia, entonces, es necesario no reducir la ciencia a sus productos, los conocimientos científicos, sino entenderla como un complejo sistema de prácticas y de instituciones que tienen una estructura normativo-valorativa cuyo objetivo principal es la producción de conocimiento y donde los agentes intencionales que generan ese conocimiento son centrales. (Olivé, 2007, p. 128)

Podemos aclarar brevemente en qué consiste esta filosofía política de conocimiento siguiendo la lectura de Gómez. En principio, este autor acuerda con Echeverría y Olivé acerca de la interpretación de la ciencia como acción o actividad y remarca que, una vez aceptada esta tesis, debemos reconocer también que los juicios de valor aparecen en todas las etapas de la práctica científica: “De ahí el carácter revelador que tiene la adopción de otras unidades de análisis. [...] en el caso de las prácticas científicas [los juicios de valor] aparecen en todos los momentos de la misma, incluyendo el de la justificación de la aceptación o rechazo de enunciados” (Gómez, 2012). Más aún, el autor indica que la presencia de los juicios de valor no atenta contra la objetividad de la ciencia, tal como suponen las concepciones *standard*, sino que su reconocimiento implica dar cuenta de cómo efectivamente opera la ciencia. Al mismo tiempo, la explicitación de esos valores, tradicionalmente denominados extraepistémicos o contextuales, permite al público general intervenir en el uso de la investigación científica en políticas públicas. Debemos dejar atrás la asociación entre neutralidad valorativa y objetividad en la ciencia porque nos brinda una visión muy limitada de la actividad científica, y debemos dar paso a la consideración de los subsistemas de valores que guían todos los momentos de dicha actividad. Gómez hace hincapié en la dimensión práctico-evaluativa de la ciencia debido a la presencia ineludible de valores y llega a destacar, al igual que Echeverría, la importancia de la pregunta por los fines de la ciencia para evaluar su actividad y para definir si lo que la ciencia prefiere y desea es realmente preferible o deseable. Finalmente, hecho, valor y normatividad son componentes de toda experiencia y, en este sentido, si toda experiencia está cargada de valores, los juicios normativos permean inevitablemente las prácticas de la investigación y entre ellas la práctica científica, cuya objetividad no está dada por ningún fundamento *a priori* sino por la capacidad crítica de deliberar en cada circunstancia problemática respecto de los medios y *también* de los fines. Como advertimos, esta tarea de la axiología —que contempla una dimensión descriptiva y otra dimensión

normativa— depende de una modificación de la noción misma de ciencia. Al respecto, nos permitimos citar *in extenso* a Olivé (2007):

Podemos concluir parcialmente, entonces, que existe una dimensión política de la ciencia que se refleja, entre otras cosas, en una lucha por los conceptos, por la caracterización misma de la ciencia, por sus imágenes, por la legitimidad de los problemas que se deberán tratar y por los estándares de prueba. Se trata sin embargo de un problema susceptible de abordarse de forma interdisciplinaria porque la comprensión de la dimensión política de la ciencia, como lo sugerí, requiere de una elucidación crítica de los conceptos, y puesto que uno de los conceptos centrales es el de ciencia, he aquí una tarea ineludible para la filosofía de la ciencia. Lo que apoya, dicho sea de paso, el que haya un lugar perfectamente legítimo para el concepto de “filosofía política de la ciencia”, entendido como el análisis de los problemas filosóficos que surgen de los sistemas científicos y científico-tecnológicos, pero no en su dimensión epistemológica únicamente ni solo en su dimensión ética, sino en el campo de la lucha por ganar lugares de dominio. (p. 132)

Como observamos, una filosofía que aspire a dar cuenta del proceso integral de producción de conocimiento no puede dejar a un lado la tarea de identificar qué fines y valores persigue la actividad científica, de modo que tiene una dimensión descriptiva ineludible. Ahora bien, la orientación normativa de esta pro-

puesta permitiría dejar de entender a la filosofía del conocimiento y de la ciencia como una actividad metacientífica encargada exclusivamente de la “elucidación crítica de conceptos”, para devenir una labor de primer orden, en la medida en que los filósofos que trabajan sobre estos temas puedan realizar estudios empíricos sobre los valores vigentes para luego analizarlos, recomponerlos y estipular alternativas que mejoren el contexto del que se trate. La contribución más importante de esta filosofía del conocimiento será vincular los valores de la actividad científica en su conjunto con los valores que rigen la actividad económica, política o social: “no se busca una filosofía lastrada por el prurito cientificista, sino una que afirme resueltamente su voluntad transformadora del mundo desde su conocimiento de las diversas formas de saber que caracterizan a los seres humanos, y entre ellas el científico” (Echeverría, 1995, p. 139). Esta filosofía es política porque considera que los valores intervinientes son contextuales (operan de acuerdo a las condiciones sociales, políticas y económicas); dinámicos, pues varían con el cambio de circunstancias, y dan cuenta de la ciencia como producto de la actividad humana políticamente situada. En conclusión, iniciar la discusión por los valores y fines de la labor científica a partir de las elaboraciones de Olivé y Echeverría permite pensar una racionalidad que no se limita al instrumentalismo e invita a la filosofía a reflexionar sobre la incidencia práctica del conocimiento científico. Y esto es, en palabras de Gómez, una buena noticia.

Notas

¹ Por supuesto, estas observaciones respecto de la versión *standard* o “concepción heredada” son a título general. Autores como Carnap, Rudner y Neurath reconocen la incidencia de valores en la actividad científica, incluso en el contexto de justificación (Cf. Gómez, 2011, pp. 464-6).

² Recuperamos estas últimas consideraciones de “Dos dogmas del racionalismo (y una propuesta alternativa)”, pues allí Echeverría presenta de manera sintética todo el procedimiento de formalización elaborado en *Ciencia y valores*.

Referencias Bibliográficas

- Echeverría, J. (2002 a). *Ciencia y valores*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Echeverría, J. (2002 b). Explicación axiológica de las acciones científicas. En González, W., *Diversidad de la explicación científica*. (pp. 117-138). Barcelona: Ariel.
- Echeverría, J. (2011). Dos dogmas del racionalismo (y una propuesta alternativa). En Pérez Ransanz, A. R. y Velasco Gómez, A. (Coords.). *Racionalidad en ciencia y tecnología. Nuevas perspectivas iberoamericanas*. (pp. 77-88). México DF: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gómez, R. (2011). Hacia una racionalidad científica sin mitos. En Pérez Ransanz, A. R. y Velasco Gómez, A. (Coords.). *Racionalidad en ciencia y tecnología. Nuevas perspectivas iberoamericanas*. (pp. 461-471). México DF: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gómez, R. (2014). Hacia una filosofía política del conocimiento científico. En Di Gregori, M. C.; Mattarollo, L. y Rueda, L. *El conocimiento como práctica. Investigación, valoración, ciencia y difusión*. En preparación para su publicación en Serie "Estudios / Investigaciones", Prosecretaría de Publicaciones de FaHCE-UNLP.
- Olivé, L. (1995). Racionalidad, objetividad y verdad. En Olivé, L. (Ed.) *Racionalidad epistémica*. (pp. 91-122), Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Madrid: Trotta.
- Olivé, L. (2000). *El bien, el mal y la razón. Facetas de la ciencia y de la tecnología*. México DF: Editorial Paidós.
- Olivé, L. (2007). *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento. Ética, política y epistemología*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Olivé, L. (2011). La razón naturalizada y la racionalidad plural. En Pérez Ransanz, A. R. y Velasco Gómez, A. (Coords.) *Racionalidad en ciencia y tecnología. Nuevas perspectivas iberoamericanas* (pp. 29-38). México DF: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Villoro, L. (1982). *Creer, saber, conocer*. México: Siglo XXI.

Martín Daguerre

Instituto de Investigaciones en Humanidades y
Ciencias Sociales, Universidad Nacional de La Plata.
Universidad Nacional de Quilmes

Contacto: daguerrelaurund@yahoo.com.ar

Julieta Elgarte

Instituto de Investigaciones en Humanidades y
Ciencias Sociales, Universidad Nacional de La Plata.

Contacto: julielgarte@yahoo.com.ar

Emociones encontradas. Descubriendo la mano emocional detrás de las acciones de la razón, y el papel de la razón frente a emociones en conflicto

Resumen

El presente trabajo destaca el modo en que los valores a los que adherimos moldean nuestros procesos cognitivos conscientes y muestra cuál es el origen biológico de estos valores. En el artículo se abordan causas y consecuencias de nuestra adhesión a valores, y en particular las consecuencias de la misma sobre nuestros procesos cognitivos conscientes. Para ello, se parten de ejemplos en los que procesos inconscientes parecen dirigir los procesos cognitivos conscientes para vincular, luego, esos procesos inconscientes con la asignación de valor y finalizar con algunas consideraciones sobre la relación entre valores y conocimiento.

Palabras clave

Valores; procesos cognitivos conscientes; biología; conocimientos.

Como individuos, valoramos innumerables cosas: valoramos positivamente que nos vaya bien en el plano laboral, que nuestros hijos se sientan felices, que nuestros colegas nos reconozcan; y valoramos negativamente el dolor, la ansiedad, el rechazo social, etc. ¿Por qué valoramos lo que valoramos? ¿Podemos modificar nuestros valores? ¿Hasta qué punto?

En este trabajo nos proponemos explorar algunas causas y consecuencias de nuestra adhesión a valores. Mostraremos, en particular, las consecuencias de la adhesión emocional sobre nuestros procesos cognitivos conscientes; para ello, partiremos de ejemplos —tanto de la vida cotidiana, como clínicos y experimentales, provenientes de las neurociencias— en los que procesos emocionales inconscientes, traspuestos a la conciencia como sentimientos,

dirigen nuestros procesos cognitivos conscientes; aquellos en los que nuestro yo corporal o emocional en sentido amplio (esto es, incluyendo desde la regulación homeostática simple a las emociones propiamente dichas) parece dirigir al yo racional. Presentaremos una explicación evolutiva de las ventajas de que así sea, poniendo de manifiesto el origen biológico de nuestras asignaciones de valor y la contribución de los juicios emocionales a la supervivencia y la reproducción. Para cerrar, destacaremos el papel (más modesto) que queda para la razón una vez que reconocemos el papel fundamental de nuestras emociones en la determinación de nuestras valoraciones, resaltando algunos caminos mediante los cuales los procesos cognitivos conscientes pueden influir —dentro de ciertos límites— en nuestras valoraciones.

Abogados de nuestras emociones: el papel subordinado de la razón

En *El mono enamorado*, el neurocientífico y primatólogo Robert Sapolsky (2007) nos pide que nos imaginemos una situación en la que nuestra pareja nos ha encontrado haciendo algo que detesta. Comienza entonces su enconada crítica, ante la cual esgrimimos argumentos en nuestra defensa. Avanzada la discusión, nos damos cuenta de que nuestra pareja tiene razón, por lo que admitimos que nos hemos comportado mal, pedimos perdón y prometemos que no volverá a pasar. Sin embargo, la discusión no termina allí. Ahora nuestra pareja saca a relucir hechos pasados, no relacionados con lo recién discutido, que en su momento también habían motivado su enojo, y todo vuelve a empezar. ¿Qué ocurrió?

Para explicar esta situación, Sapolsky hace una analogía con lo que ocurre cuando nos tomamos un ansiolítico. Nuestros asuntos van mal y nos sentimos terriblemente ansiosos: el desempleo está en aumento y ya ha habido varios despidos en nuestra oficina, por lo que corremos serio riesgo de quedarnos sin trabajo. Como esta situación nos está impidiendo conciliar el sueño, decidimos tomarnos un *Valium*; que, como buen miorelajante, disminuirá nuestra tensión muscular. Pasado un tiempo, nuestro cuerpo se sentirá distendido, por lo que nuestra ansiedad disminuirá y podremos dormir. Sin embargo, ¡nuestros problemas no han disminuido en absoluto! ¿Cómo puede ser que nuestro estado psicológico consciente se vea modificado de este modo por lo que ocurre en el nivel corporal? Se supone que mi ansiedad provenía de la evaluación consciente de mis problemas, pero ahora ocurre que si relajo los músculos, mi ansiedad disminuye, aun cuando mi evaluación de la situación no haya cambiado en absoluto.

Un fenómeno similar parecería estar detrás de la dificultad para poner fin a discusiones como la mencionada más arriba. Cuando, reconociendo sinceramente nuestro error, le pedimos perdón a nuestra pareja, su

evaluación consciente le permite comprender rápidamente que aceptamos sus argumentos, que ahora coincidimos sobre el punto en disputa y que nos proponemos firmemente no reiterar nuestra inconducta, con lo que la situación debería volver a estar como antes de que nos encontrase haciendo lo que la disgustó. Sin embargo, su cuerpo aún se siente irritado: la comprensión de que la otra persona nos pidió perdón se produce en mucho menos tiempo que el que necesita nuestro cuerpo para que el enojo “corporal” se disipe. Y como el cuerpo está “enojado”, nuestra capacidad cognitiva consciente comienza a buscar argumentos que justifiquen la disposición corporal.

En ambos casos, es la disposición corporal la que parece regir nuestros procesos cognitivos conscientes, y nuestra razón parece actuar como simple abogada de nuestras emociones. Si mi cuerpo está relajado, dejo de preocuparme, al punto de poder dormir. Si mi cuerpo está tensionado, busco argumentos que lo justifiquen. Obsérvese que, en discusiones de pareja, muchas veces basta que cada uno se vaya por su lado durante unas horas, que el cuerpo vuelva a relajarse, para que la discusión no continúe. En cambio, si quieren resolver la disputa en el momento, la discusión se puede volver cada vez más agria, derivando en una pelea cada vez mayor.

Pero puede que esto no ocurra en todos los casos: quizás debamos limitar la subordinación de las capacidades cognitivas a la disposición corporal a aquellos casos en los que la modificación corporal ha sido muy marcada. Tomar *Valium* o percibir a nuestra pareja haciendo lo que particularmente nos molesta son situaciones que tienen un fuerte impacto corporal, como lo puede tener el sentir un hambre intensa sobre la compra que vayamos a realizar en un supermercado. Yendo a un caso extremo: cuando padecemos el síndrome de abstinencia, el cuerpo nos exige la sustancia a la que se ha vuelto adicto, y toda nuestra capacidad cognitiva se abocará a justificar y satisfacer el fin perseguido por el cuerpo. Pero, ¿qué ocurrirá con las discusiones políticas, probablemente menos cargadas emotivamente

que las discusiones de pareja? ¿Podemos esperar allí que no sea nuestro cuerpo el que lleve las riendas? ¿O seremos, también en este terreno, abogados de nuestras emociones?

No deja de ser llamativo hasta qué punto se da el desacuerdo en los asuntos políticos. Frente a cada nuevo hecho, distintas partes tienen una lectura opuesta, y cada una está tan convencida de su posición que considera que no puede estar equivocada. ¿Quién no diría que posee una mirada lo suficientemente objetiva como para no caer en los despropósitos en los que caen los que piensan diferente? Pensamos que somos sujetos razonables, honestos y capaces de eludir los prejuicios que afectan a quienes no coinciden con nosotros. Lo curioso es que quienes no coinciden con nosotros piensan exactamente lo mismo. Y la situación no suele cambiar luego de escuchar los argumentos de cada parte.

¿Quizá este sea un problema de las personas poco formadas, que no cuentan con datos relevantes ni con un conocimiento de qué corresponde evaluar en cada tema, un problema del que se verían libres los analistas políticos expertos? En realidad, si las emociones corporales están dirigiendo el proceso, mayor capacidad cognitiva equivale a mayor poder de justificación de cualquier creencia. Philip Tetlock (2005) realizó una larga lista de preguntas a 284 asesores políticos. Ante cada pregunta podía seleccionarse una de tres respuestas. Curiosamente, aun cuando fueran asesores políticos, esto es, personas a las que se les pagaba por ofrecer predicciones sobre los temas sobre los que Tetlock les preguntó, su desempeño fue peor que la probabilidad de acierto en caso de decisión aleatoria: acertaron menos del 33% de las respuestas. Al parecer, si la emoción ya tomó la decisión, la mayor capacidad y conocimiento permiten dar vuelta cualquier dato, justificar cualquier otro y realizar una predicción acorde a la emoción, más que a la evidencia.

Por si el lector o lectora todavía alberga dudas, pasemos ahora a un terreno donde no esperaríamos

que las disposiciones corporales jugaran papel alguno: el debate sobre si resulta aceptable la distinción entre verdades analíticas y sintéticas, o no. En *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, el filósofo Gerald Cohen (2001) cuenta que, al finalizar sus estudios secundarios en Canadá, debía elegir si continuar su formación en Europa, en Oxford, o en EE. UU., en Harvard. Se decidió por Oxford, donde, según cuenta, rápidamente aprendió a distinguir entre juicios analíticos como “Todos los solteros no están casados”, y juicios sintéticos como “Todos los solteros son irritantes y exigentes”; este último puede ser tan verdadero como el primero, pero no en virtud del significado de *solteros*. Había en Oxford un consenso sobre la validez de esta distinción. Por la misma época, en Harvard, bajo la influencia de Willard van Orman Quine, se consideraba que la distinción entre verdades analíticas y sintéticas no era aceptable, puesto que *todas* las verdades lo son en función de cómo es el mundo.

Relata Cohen (2001) que

[n]o quería creer que Quine tuviera razón, pero tampoco quería creer o no creer solo porque quisiera creerlo o no creerlo. Así que trabajé duro en los argumentos de Quine y, tal como resultó después, decidí que no eran buenos argumentos. Para llegar a esa conclusión me ayudaron las lecturas de varios artículos en contra de Quine —en particular, de H.P. Grice, P.F. Strawson y Jonathan Bennett y también de uno o dos a favor de Quine de Hilary Putnam—. (p. 36)

Lo curioso es que puede suponerse que lo mismo hacían los estudiantes de Harvard. Estudiantes inteligentes, luego de leer trabajos a favor y en contra de una posición en particular, llegaban a una conclusión de un lado del Atlántico y a otra del otro lado. ¿Nuevamente los procesos cognitivos conscientes estaban trabajando de abogados de decisiones emocionales tomadas por nuestro cuerpo? Si en este plano tan abstracto racionalizamos, ¿en qué circunstancias no lo haremos? ¿Podemos dejar de hacerlo?

Estos debates eternos resultan curiosos e incómodos para posiciones que nos ubican como sujetos fundamentalmente razonables, que fundan sus creencias y sus decisiones en razones y son permeables a la fuerza del mejor argumento. Desde esta perspectiva resulta por lo menos extraño que el intercambio de argumentos pueda continuar durante tanto tiempo sin llevar a ninguna modificación de las posturas iniciales. ¿Por qué cada bando resulta tan poco permeable a los argumentos provenientes del otro lado?

Tampoco parece congruente con esta imagen del lugar de las razones en la adopción de creencias o la toma de decisiones el hecho de que ante ciertos temas adoptemos una posición y no estemos dispuestos a cambiarla, incluso si no somos capaces de dar razones a su favor. Mucha gente concluye que el aborto debe despenalizarse o no, sin estar en condiciones de realizar una defensa. Y aunque un bioeticista les mostrara la endebles de la defensa que proponen, con toda seguridad eso no llevaría a que quien fue refutado modifique su posición.

¿Eso quiere decir que somos sujetos irracionales, que nuestra razón, lejos de ayudarnos a tomar mejores decisiones o a adoptar creencias más sólidas, solo sirve para racionalizar los veredictos de nuestro cuerpo? No necesariamente. Hoy en día contamos con investigaciones que nos ponen en una mejor situación que la de los filósofos del pasado para entender nuestra naturaleza. Estamos en condiciones de dejar de lado la imagen ilusoria de un sujeto autónomo, racional, que puede llevar completamente las riendas de su destino, y adoptar una imagen más realista y modesta, asentada sobre una mejor comprensión de los papeles de la emoción y la razón.

Emoción y razón en clave evolutiva: las ventajas de que el cuerpo guíe

Durante mucho tiempo los únicos seres vivos que habitaron el planeta fueron organismos carentes de conciencia, e incluso de toda célula nerviosa. Solo tardíamente, y a partir de aquellos seres descerebrados, surgieron las neuronas, y mucho más acá, los seres conscientes y autoconscientes.

Con sus escasos recursos, aquellos seres vivos debieron superar diferentes escollos para lograr sobrevivir y reproducirse. De no haberlos superado, no estarían hoy entre nosotros, ni tampoco nosotros habiésemos llegado hasta aquí. ¿Cómo lo lograron? Ya en el nivel de las células encontramos dispositivos que les permiten permanecer en un intervalo homeostático, esto es, dentro de ciertos parámetros (de temperatura, energía, etc.) requeridos para mantenerse con vida, y alejarse de los cuales implica perecer. Así, por ejemplo, organismos unicelulares logran de manera automática adquirir energía, reparar su estructura interna, eludir agresores externos o temperaturas extremas.

A medida que los organismos se fueron volviendo más complejos, también se complejizaron los dispositivos que permitían mantener el equilibrio homeostático necesario para sobrevivir y reproducirse. Nos encontramos, entonces, con regulaciones metabólicas complejas, comportamientos que nosotros asociamos al dolor, instintos como el sexo, y reacciones típicas de emociones como el asco o el miedo. Todas estas reacciones poseen un carácter automático y se dan ya en seres carentes de conciencia como la mosca del vinagre o los caracoles marinos. Podemos ver en ellos reacciones corporales que en nosotros reconoceríamos como miedo o furia (aceleración del ritmo cardíaco, conducta de autorrepliegue o de ataque), en respuesta a estímulos (como el ataque de un depredador) que desencadenarían esas mismas emociones en nosotros, solo que en ellos, que tienen sistemas nerviosos mucho más simples que los nuestros, estas reacciones emocionales se dan sin conciencia (como sí se da entre los mamíferos) ni autoconciencia (como en nuestro caso).

Es preciso destacar que en este proceso, en el cual todo se fue volviendo más complejo, la finalidad siguió siendo la misma: la regulación homeostática que

da lugar a la supervivencia y la reproducción. Y posiblemente el mismo papel que estos instintos, reflejos y emociones es el que han venido a cumplir la conciencia y la autoconciencia. Tal es la hipótesis del influyente neurólogo Antonio Damasio (2012):

la conciencia nace y se hace gracias al valor biológico, como colaboradora en la gestión más efectiva del valor de la vida. Pero la conciencia no *inventó* el valor biológico ni el proceso de valoración. Paso a paso, en la mente humana, la conciencia dio a conocer el valor biológico y permitió el desarrollo de nuevas maneras y medios de gestionarlo. (p. 56).

Compartimos con cada célula ese afán por vivir. Al igual que los organismos carentes de conciencia, nosotros nos alejamos del peligro y buscamos el alimento que nos permita sobrevivir. De alguna manera, el fin de cada célula es, también, el fin de un colectivo de células como el que nos constituye. Nuestro cuerpo está dispuesto a vivir, independientemente de que seamos conscientes o no de ello. Cuando conscientemente hacemos todo lo posible por sobrevivir, no hacemos otra cosa que poner nuestra conciencia al servicio de algo que valoramos previamente: la vida.

Claramente, el conocimiento y los procesos cognitivos conscientes tienen un valor instrumental en relación con la valoración previa de la vida. En palabras de Antonio Damasio (2012),

Para cualquier organismo considerado como un todo, lo que tiene un valor primordial es, dicho sin ambages, la supervivencia con una salud buena hasta una edad compatible con el éxito reproductivo. La selección natural ha perfeccionado la maquinaria de la homeostasis con el fin precisamente de permitir que así sea. En consecuencia, el estado fisiológico de los tejidos de un organismo vivo, en el interior de un intervalo homeostático óptimo, es el origen más profundo del valor biológico y la valorización. Y lo mismo se puede afirmar tanto de los organismos pluricelulares como de aquellos organismos cuyo “tejido” vivo se limita a una sola célula. (p. 87)

Ahora bien, ¿de qué manera puede la conciencia contribuir a la supervivencia del “cuerpo”, si no posee el conocimiento suficiente de lo que ocurre en el mismo? La conciencia no tiene un registro directo de lo que ocurre en el cuerpo, por lo que no puede ser la encargada de tareas esenciales como, por ejemplo, regular la liberación de hormonas o neurotransmisores para el mejor funcionamiento corporal. Sin embargo, el cerebro sí va generando “mapas” de lo que ocurre en el cuerpo, mapas sobre los que se constituyen las experiencias conscientes. Así, luego de habernos alimentado bastante, las glándulas adiposas liberarán cierta cantidad de leptina que derivará en la detención de las conductas alimenticias. En el plano consciente tendremos una sensación de saciedad, el correlato accesible a la conciencia de los procesos corporales inconscientes antes mencionados. Por el contrario, cuando en el cuerpo existen déficits alimenticios, cualquier organismo se pondrá a buscar comida, pero nosotros lo haremos acompañados de la sensación de hambre. Esa sensación es el registro que tenemos a nivel consciente de procesos corporales que nos son opacos. El sentir conscientemente hambre es lo que permite poner al servicio del cuerpo toda nuestra capacidad cognitiva. Y es por esto que la conciencia puede constituir una ventaja en términos evolutivos.

La dependencia que los procesos conscientes tienen con respecto al cuerpo queda muy bien graficada en un caso comentado por Damasio (2007) en su libro *En busca de Spinoza*, el de una mujer que estaba siendo tratada por padecer la enfermedad de Parkinson. El tratamiento consistía en implantar electrodos en el bulbo raquídeo de la paciente, con el fin de modificar, por medio de corriente eléctrica, la operación de los núcleos motores. Cada electrodo poseía cuatro contactos. Cuando a esta mujer se le envió corriente eléctrica por uno de estos contactos, dejó la conversación que estaba manteniendo, bajó los ojos y adquirió una expresión de tristeza. Pocos segundos después, comenzó a llorar y luego pasó a explicar lo triste que se sentía, y afirmó que no le quedaban energías para seguir viviendo. Dijo

estar harta de la vida, sentir que todo era inútil, que ella era despreciable, etc. Al interrumpir la descarga eléctrica, y pasado minuto y medio, la paciente recuperó su expresión relajada y se preguntó, sorprendida, qué había provocado su desesperación.

El orden de los acontecimientos resultó sorprendente: antes que nada se dio una reacción corporal que nosotros identificamos con el sentimiento de tristeza; pero este sentimiento fue posterior a la reacción corporal. Y una vez conscientes del mismo surgieron los pensamientos que se condicen con tal sentimiento. En conclusión: los acontecimientos pueden suceder en el orden inverso al que imaginamos. No es necesariamente nuestra conciencia de la penosa situación que vivimos la que nos pone tristes, ni la tristeza la que nos lleva a llorar y bajar la mirada, dejar caer los hombros, etc. Antes bien, la reacción corporal es capaz de suscitar un sentimiento que nos lleva a pensar de determinada manera. Y esa reacción corporal — que en este caso fue desencadenada por los electrodos— puede dispararse, en contextos más habituales, por la exposición (incluso inconsciente) a entidades o sucesos que revisten importancia emocional, o por la intervención farmacológica en los procesos corporales. Es lo que veíamos en el caso del *Valium* o de la discusión de pareja.

A menudo podemos aprender más sobre nuestros cerebros observando lo que ocurre con pacientes que han sufrido lesiones cerebrales que haciendo lo propio con personas sanas. Observar qué ocurre cuando algo anda mal nos ayuda a entender mejor los mecanismos ocultos en el funcionamiento normal. El caso de los pacientes con síndrome de Capgras, por ejemplo, ilumina el modo y el grado en que nuestras emociones (o su ausencia) pueden influir inconscientemente sobre nuestros procesos cognitivos conscientes, al punto de llevarnos a desconfiar de toda la evidencia proveniente de los sentidos (Ramachandran, 2012). Cuando cualquier persona sana ve a su madre, la información visual llega a la circunvolución fusiforme y de ahí se envía información hacia la amígdala, desde donde se

dispararán cambios físicos automáticos inconscientes constitutivos de estados emocionales (como un incremento de la sudoración, del ritmo cardíaco, etc.). No ocurre lo mismo con cosas como una mesa, una persona sin demasiada importancia en nuestras vidas, un animal inofensivo, etc. Pues bien, quienes padecen el síndrome de Capgras han sufrido la desconexión de la circunvolución fusiforme con la amígdala. Por lo tanto, cuando ven a su madre, no se dispara ninguna emoción. Sorprendentemente, estos pacientes juran que esa persona no es su madre, que es una impostora. Se viste con ropa de su madre, tiene la voz de su madre, la cara de su madre, el cuerpo de su madre, pero sin embargo no lo es. No pueden decir por qué, pero están seguros de que no lo es. Hay algo en su cuerpo que les dice que no es su madre. Observen la potencia de las emociones sobre nuestro pensamiento. Al no sentir una emoción (muy sutil) cuando vemos a nuestra madre, estamos dispuestos a negar todo lo que los otros sentidos nos dicen y concluir que se trata de una impostora, aunque toda la evidencia apunte en sentido contrario.

Un colaborador de Damasio, el neurocientífico Antoine Bechara (1997), diseñó un experimento que muestra la dependencia de las capacidades cognitivas con respecto a las emociones, junto con la ventaja de que esto sea así. El experimento es el siguiente: se pone a la persona (el jugador) frente a cuatro mazos de cartas (llamémoslos A, B, C y D), cada uno de los cuales determina que el jugador gane o pierda una suma de dinero. El jugador tendrá que ir dando vuelta cartas de cualquier mazo, hasta que el experimentador le diga que se detenga (cosa que hará luego de que el jugador haya dado vuelta 100 cartas). Los mazos están preparados de manera tal que el C y el D son mejores que el A y el B. Durante todo el experimento, los jugadores están conectados a una máquina que mide la conductancia eléctrica de su piel, lo cual revela la reacción emocional de cada uno. Increíblemente, en promedio, luego de haber dado vuelta 10 cartas, la mano refleja nerviosismo al dirigirse a los mazos menos rentables. Sin embargo, recién luego

de dar vuelta 50 cartas, el jugador toma una decisión consciente de voltear solo las cartas de los mazos C y D. Y recién después de dar vuelta 80 cartas, está en condiciones de explicar por qué solamente retira de esos mazos.

Aquí podemos ver el peso y el valor de las emociones. Como bien lo resume Jonah Lehrer (2011):

[...] la corteza orbitofrontal (...) es la responsable de integrar emociones viscerales en el proceso de toma de decisiones: conecta los sentimientos generados por el cerebro “primitivo” —áreas como el tronco del encéfalo y la amígdala, que está en el sistema límbico— con el flujo de pensamiento consciente. Cuando un individuo se ve atraído por un receptor concreto, un cierto plato del menú o una perspectiva romántica particular, la mente intenta decirle que debe escoger esa opción. Ya ha evaluado las alternativas —este análisis tiene lugar fuera de la conciencia consciente— y ha transformado esta evaluación en una emoción positiva. Y cuando el individuo ve en el campo a un receptor muy marcado, huele una comida que no le gusta o vislumbra a una exnovia, es la corteza orbitofrontal la que le empuja a querer desentenderse. (...) Cuando se corta esta conexión neural (...) perdemos acceso a la profusión de opiniones en las que normalmente nos basamos (...) El resultado final es la imposibilidad de tomar decisiones razonables (...) Aunque Platón y Freud habrían supuesto que la misión de la corteza orbitofrontal es protegernos de las emociones, reforzar la razón frente a los sentimientos, su verdadera función es precisamente la contraria. (pp. 37-38)

En sintonía con las investigaciones de Damasio, el psicólogo Jonathan Haidt (2006) ha propuesto una imagen de la relación entre nuestros pensamientos conscientes y la actividad cerebral inconsciente bien diferente a la del auriga platónico: somos un jinete montado sobre un elefante. Se podría decir que poseemos dispositivos de regulación homeostática automatizada, en los que intervienen procesos cerebrales, pero no conscientes. Tales dispositivos, que en la imagen de

Haidt están representados por el elefante, han sido el producto de un largo desarrollo evolutivo. Los procesos cerebrales conscientes —esto es, el jinete— son más nuevos, de uso más limitado, y han sido seleccionados por la evolución por representar una ventaja adaptativa, es decir, por contribuir al mejor desarrollo de las funciones del elefante.

De manera que no es extraño que, en el caso de la paciente con Parkinson, los procesos conscientes derivaran de la situación corporal. Lo extraño sería que lo que ocurre en el cuerpo no tenga consecuencias sobre nuestros procesos conscientes. El experimento de Bechara nos muestra el rol rector de las reacciones corporales. Hay algo en nuestro cuerpo que nos indica en qué debemos concentrarnos, hacia dónde debemos dirigir nuestras destrezas cognitivas para tomar mejores decisiones, para lograr nuestros objetivos.

Las ventajas de tener razón: un papel (más modesto) para los procesos cognitivos conscientes

En general, entonces, nuestro cuerpo toma la decisión, y nuestra razón se aboca a justificarla. Razonamos a partir de las emociones. Eso no quiere decir, sin embargo, que no podamos pensar y actuar sobre las emociones; que el jinete racional no pueda conducir, en cierta medida, al elefante emocional. Si Damasio está en lo cierto, el jinete existe precisamente porque es capaz de ayudar al elefante a hacer mejor su trabajo, a ajustar sus respuestas de modo de ser más eficiente en la tarea de sobrevivir y producir descendientes que logren, a su vez, sobrevivir y reproducirse. Pero la capacidad de acción del jinete es limitada: solo puede contrarrestar una emoción con la ayuda de otra y no puede triunfar sostenidamente contra una emoción muy fuerte en una confrontación directa, por lo que deberá recurrir a estrategias indirectas si ha de hacer prevalecer su voluntad.

En efecto, podemos ir en contra de una emoción en particular, pero únicamente si nuestro pensamiento es capaz de disparar otra emoción que la contrarreste. Dado que nos importan muchas cosas, nuestra capacidad cognitiva puede contrarrestar una emoción con otra, trayendo a colación factores importantes que la emoción presente no tiene en cuenta, a través, por ejemplo, de la imaginación y la capacidad de predicción. Así, frente a un postre tentador se disparará inmediatamente mi deseo de comerlo, pero nosotros somos capaces de tener en cuenta las consecuencias de ello; por ejemplo, podemos pensar en el sobrepeso que ostentaremos en las próximas vacaciones y, como nos importa mucho cómo nos verá una persona en particular, se dispararán otras emociones que pueden contrarrestar el deseo inicial. Al prever las consecuencias de mi acción, e imaginar el escenario futuro que sobrevendrá si cedo a la tentación, puedo disparar emociones que contrabalanceen las emanadas de mi situación presente.

Sin embargo, en ocasiones esto no será suficiente y nuestra razón tendrá que recurrir a otro tipo de estrategias para evitar que el elefante nos meta en problemas. En estos casos, nuestro razonamiento nos permite evitar —mediante estrategias más indirectas— sesgos emocionales, como el que nos lleva a privilegiar el placer o el dolor presentes sobre los costos o ganancias futuros, que nos impulsa a ceder a la tentación “solo por hoy” y dejar los sacrificios necesarios siempre para mañana. Volviendo al ejemplo del postre, puede pasar que no alcance con pensar en cómo nos veremos en el verano. La emoción (siempre en sentido amplio) puede ser tan fuerte como para convencer al jinete de que podemos permitirnos empezar la dieta mañana, ya que hoy tenemos tanto trabajo que bien nos merecemos una gratificación, y todavía falta mucho para el verano. Mañana, cuando terminemos el trabajo, nos diremos que bien nos merecemos un premio por nuestro esfuerzo, y así iremos posponiendo la dieta con cualquier razón. Cuando la emoción es muy fuerte, el jinete no puede contra ella y termina sumándose, e inventando razones que la justifiquen.

En casos así, ser conscientes del sesgo que nos lleva a privilegiar el placer presente sobre el costo futuro, y de que no seremos capaces de doblegar al elefante en cualquier situación, nos permite diseñar una estrategia alternativa. En lugar de intentar, en vano, luchar contra el postre, podemos sacarlo del campo de juego: modificar nuestro entorno de modo de evitar estar expuestos a la tentación. Si el jinete racional sabe que no podrá controlar al elefante emocional cuando este vea el postre delante de él, puede optar por evitar comprar postres, de modo de no ponerse en una situación que no podrá controlar. En este caso, nuestras facultades cognitivas conscientes nos permiten diseñar y poner en práctica estrategias indirectas para evitar caer víctimas de sesgos emocionales que esas mismas facultades nos permiten prever que tendrán consecuencias negativas para nuestro bienestar en el largo plazo.

Nuestra razón, entonces, puede conducir nuestra acción, arbitrando entre emociones en conflicto, pero no al modo de un juez que dicta sentencia y se sienta a ver cómo se cumple. La razón que sermonea e intenta hacer valer su autoridad por medio de una simple orden está condenada a ser desobedecida y terminar doblegada, actuando como abogada de las emociones sobre las que pretendía regir. Para salirse con la suya, la razón tiene que actuar como una buena madre o un buen publicista: debe alimentar las emociones que quiere hacer prevalecer y arbitrar lo necesario para evitar el surgimiento de emociones inconvenientes. Para esto, puede disponer premios y castigos o traer a colación de manera emocionalmente vívida las consecuencias de distintas acciones, de modo de cambiar la valencia emocional de las opciones que tenemos delante; pero puede también preparar el entorno plantando en él (o desterrando de él) los estímulos que disparen emociones conducentes (o contrarias) a la acción que se quiere favorecer.

Si la imagen de nuestra naturaleza presentada hasta aquí es correcta, toda nuestra maquinaria mental surgió al servicio de los valores biológicos: los pro-

cesos cognitivos conscientes han sido seleccionados debido a su capacidad para mejorar nuestras oportunidades de éxito en el juego evolutivo. Incluso nuestra valoración del bienestar está ligada a la supervivencia: el bienestar es lo que sentimos cuando estamos dentro del rango homeostático, cuando no están sonando las señales de alarma como el dolor, el hambre, el miedo, la soledad, etc. El bienestar es la zanahoria que nos empuja a buscar lo que nos hará sobrevivir y reproducirnos exitosamente (refugio de las temperaturas extremas, alimento, compañía, etc.), así como el dolor, el hambre, etc., son los palos que nos instan a evitar lo que nos pondrá en peligro. La búsqueda de la supervivencia con bienestar ha derivado en el desarrollo cultural y científico: ha permitido que ampliemos nuestra capacidad explicativa y predictiva y desarrollemos un entorno cultural que nos protege de muchos peligros.

Pero el desarrollo científico ha llegado incluso a descubrir los valores que le dieron impulso. Ahora sabemos que somos curiosos porque conocer nuestro entorno nos da una ventaja adaptativa; sabemos que amamos a nuestros hijos porque ese sentimiento incrementa las posibilidades de que les demos los cuidados sostenidos que requieren para sobrevivir hasta una edad compatible con la reproducción exitosa; etc.

Ahora bien, hay quienes creen que el descubrimiento del origen biológico de nuestros valores habilita un distanciamiento, incluso una emancipación: que nos permite despegarnos de estos fines impuestos por la evolución. Filósofos conscientes y conocedores de nuestra estirpe evolutiva como Joshua Greene (2013), entre otros, parecen creer que cuando la ciencia descubre los resortes que están detrás de nuestra conducta, nos libera de los mismos, como si al saber que nuestros fines nos fueron impuestos por la naturaleza pudiésemos rebelarnos contra ellos. Podría pensarse que cuando nos percatamos de que la religión es un invento humano, nos liberamos; que como Dios ha muerto, podemos crear valores. No consideramos que sea así. No podemos valorar cualquier cosa que nos propongamos: en condiciones normales, no es que no

queramos comernos el dedo de nuestro amigo, sino que somos incapaces de hacerlo; podremos pensarlo, pero no hacerlo. Claro que nos diremos que en realidad no tenemos ganas. Pero justamente la falta de ganas es la que nos impide hacerlo, y las ganas o el impulso motivacional no aparecerán porque sí: no podríamos hacer que aparezcan como no podríamos fijarnos libremente cualquier fin que se nos antoje.

Así como no podemos valorar cualquier cosa que nos propongamos, tampoco es cierto que conocer el origen de nuestras valoraciones nos permita renegar de ellas. Podemos comprender el origen de nuestro apego hacia nuestros hijos o nuestra pareja, el papel que cumple la liberación de oxitocina en la generación del mismo, el lugar estratégico de los sentimientos involucrados a la hora de lograr la reproducción genética. Pero difícilmente pueda pensarse que tal conocimiento vuelva menos intenso el amor que sentimos por nuestras familias. Más bien podría decirse que lo fortalece, al mostrar que podemos confiar en que lo que nosotros sentimos es también lo que sienten los otros involucrados, y que el vínculo no se funda en la volatilidad de una voluntad absolutamente libre de toda determinación, sino en la constancia de una tendencia biológica fundamental para el éxito reproductivo. No se trata, claro está, de que queramos y cuidemos a nuestros hijos con vistas a perpetuar nuestra carga genética. Nuestro amor no es estratégico, y podemos amar a un hijo adoptivo, cuya carga genética no es la nuestra, tanto como a uno biológico. La explicación del amor incondicional que sentimos por nuestros hijos (o por quienes adoptamos como tales) es más bien que esa devoción tiende a favorecer la perpetuación de la carga genética y, por ello, a mantenerse y extenderse con el correr de las generaciones. Saber que estamos “programados” para preocuparnos por el bienestar de nuestros hijos no hace que dejemos de estarlo, ni menoscaba en nada el amor que sentimos por ellos, del mismo modo que saber que estamos programados para rehuir y padecer el dolor no hace que la tortura, una dolencia crónica o la muerte de un ser querido nos resulten menos insoportables.

Planteábamos al comienzo preguntas como ¿qué valoramos?, o si podemos modificar nuestros valores y hasta qué punto. El recorrido que hemos hecho hasta acá nos permite ahora responderlas. Nuestras valoraciones surgen de respuestas emocionales de nuestro cuerpo que fueron seleccionadas por su contribución a nuestra supervivencia y reproducción exitosa. Deseamos vivir, deseamos el bienestar antes que el dolor, y deseamos muchas otras cosas (en sí mismas) como el conocimiento, la compañía, el reconocimiento, el bienestar de los nuestros, etc., las cuales, tendencialmente, favorecen

nuestras oportunidades de éxito en el juego evolutivo. Nuestra razón entró en nuestra historia evolutiva porque nos dio la capacidad de dar respuestas más ajustadas a los desafíos del entorno que las provistas por nuestras emociones en sentido amplio. Pero la razón no puede cambiar los fines básicos, aunque sí puede orientarnos a la hora de elegir, entre las varias cosas que valoramos, aquellas más conducentes en cada caso a nuestra supervivencia con bienestar en el largo plazo, así como a la de los demás, y puede conducir nuestra acción manipulando unas emociones para vencer a otras.

Referencias Bibliográficas

- Bechara, A., H. Damasio, D. Tranel & A. R. Damasio (1997). Deciding advantageously before knowing the advantageous strategy, en *Science*, 275, pp. 1293-1296.
- Cohen, G. A. (2001). *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*. Barcelona: Paidós.
- Damasio, A. (2007). *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona: Crítica.
- Damasio, A. (2010). *Y el cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Greene, J. (2013). *Moral tribes. Emotion, reason and the gap between us and them*. New York: The Penguin Press.
- Haidt, J. (2006). *La hipótesis de la felicidad. La búsqueda de verdades modernas en la sabiduría antigua*. Barcelona: Gedisa.
- Lehrer, J. (2011). *Cómo decidimos. Y cómo tomar mejores decisiones*. Madrid: Paidós.
- Ramachandran, V. (2012). *Lo que el cerebro nos dice*. Madrid: Paidós.
- Sapolsky, R. (2007). *El mono enamorado y otros ensayos sobre nuestra vida animal*. Barcelona: Paidós.
- Tetlock, P. (2005). *Expert political judgement: how good is it? How can we know?*. Princeton: Princeton University Press.

Valoración y normatividad desde un enfoque pragmatista conceptualista

Resumen

El presente trabajo ofrece una reconstrucción de la concepción de normatividad y de valoración desde un enfoque pragmatista conceptualista, para iluminar los procesos racionales de tomas de decisión. En este sentido, argumentamos que la propuesta lewisiana, a pesar de haber sido interpretada como una forma de herejía al pragmatismo clásico, no sólo representa una precisión y una profundización de aspectos fundamentales al pensamiento pragmatista sino también un aporte para repensar la forma de concebir las relaciones que tradicionalmente se han establecido entre racionalidad, moralidad y valores, cuestión de amplia discusión en nuestros días.

Palabras clave

Normatividad, valoración, racionalidad

Toda acción requiere —o lo requirió en algún momento, antes de volverse habitual— una decisión de hacer. *Decidir* es la actividad más esencial de todas; es aquella que requiere deliberación, crítica y justificación y que se extiende a todo el ámbito de la acción y el pensamiento del ser humano. Por ello, la cuestión acerca de qué y cómo decidir deviene central.

Según la propuesta del pragmatista C.I. Lewis (1955), en los procesos de toma de decisión una opción se estima como la *mejor* frente a sus alternativas porque sus consecuencias en la práctica resultan más valiosas, es decir, porque conduce a buenos resultados. Pero hay casos en los que, además, ciertas alternativas se eligen porque resultan correctas e imperativas. En este sentido, conocer el valor de las consecuencias de una acción no es suficiente para determinar si una decisión es la mejor que podemos tomar; el comportamiento humano también está guiado por reglas que

determinan los modos correctos de actuar, de pensar y de decidir. Se trata, entonces, de dos cuestiones diferentes, aunque ambas necesarias.

A diferencia del resto de los pragmatistas, para Lewis no es lo mismo la valoración de algo en términos de *bueno* que su evaluación en términos de *correcto*. En “Pragmatism and the roots of the moral” (Lewis, 1969, pp. 103-125) el filósofo se dirige puntualmente a William James advirtiéndole que este confunde “bueno” [*good*] con “correcto” [*right*] (Lewis, 1969, p. 106), distinción que tampoco tendría en cuenta John Dewey (Lewis, 1970, p. 76). Lewis, en cambio, establece una clara distinción entre lo bueno y lo correcto, entre lo valioso y lo imperativo, sin por ello dejar de reconocer una importante conexión entre ambos términos. En sus palabras: “Hay una conexión esencial entre lo correcto de la acción y lo bueno de aquello que esta acción se propone efectuar. Al menos, es con esta concepción

general de que lo correcto de la acción deriva del valor en el fin, con la cual acordaremos” (Lewis, 1946, p. 552). Pero enseguida advierte que para poder entender cabalmente esta conexión es necesario tener en claro, en primer lugar, lo que hace a su distinción.

La *valoración* es, según Lewis (1955 b), un tipo de conocimiento empírico acerca de lo que reconocemos como bueno y valioso; y *bueno* es aquello que produce satisfacción, que conduce a experiencias satisfactorias o que contribuye en general a una vida plena, signada por la felicidad. La dimensión normativa, por su parte, remite a aquello que resulta imperativo de acuerdo a criterios de lo correcto. La diferencia fundamental radica en que mientras lo bueno *solicita* y es deseable, lo correcto *comanda* y es imperativo. Se trata de dos formas solidarias de la deliberación, que tienen diferencias importantes pero que están íntimamente vinculadas.

Hay dos formas principales de hacer este juicio crítico; las valoraciones de lo bueno y lo malo; y las evaluaciones de lo correcto y lo incorrecto. Entre estas dos, es el sentido de lo bueno y lo malo el que debe ser antecedente, y el sentido de lo correcto y lo incorrecto el que lo presupone y se construye a partir de aquel. Si no hubiera nada que se nos presentara en la experiencia con las cualidades de bueno o malo, entonces sencillamente tampoco habría nada que pudiéramos considerar como correcto o incorrecto. La correctitud o incorrectitud de la acción deliberada debe —ya sea simple y directamente o de algún modo indirecto— depender de cierta cualidad de lo bueno o malo que está en juego en la decisión.¹ (Lewis, 1957, pp. 78-79)

Es decir, el reconocimiento de lo valioso es una condición necesaria y antecedente a cualquier determinación normativa. Pero esta estimación de valor no se reduce a una mera apreciación inmediata de goce o padecimiento sino que supone, más bien, un tipo específico de conocimiento empírico acerca de los valores descubribles en la experiencia, de los medios que los promueven y de las elecciones y decisiones que conducen a experiencias positivas y evitan las indeseables. Este

tipo particular de conocimiento es lo que Lewis entiende por valoración [*valuation*], la forma de conocimiento empírico más fundamental, primitiva y relevante, y la condición de posibilidad de todo tipo de normatividad.²

La valoración como prolegómeno a lo normativo

“ninguna meta o propósito podría ser serio, y ninguna acción podría ser justificable en términos prácticos u obtener éxito, si no fuera que existen juicios de valor que representan cogniciones empíricas y que son predictivos y, por lo tanto, capaces de confirmación o disconfirmación.”³ (Lewis, 1946, pp. 371-2; la cursiva es del autor)

Frente a las posturas emotivistas, trascendentalistas⁴, aprioristas⁵ y no cognitivistas en general que disputan el terreno de la ética a mediados del siglo XX, Lewis opone una concepción naturalista-pragmatista de los valores y de la normatividad. Parte de la conexión esencial entre conocimiento, acción y valoración que caracteriza en general al pragmatismo y sostiene que los valores son hechos empíricamente descubribles así como que las valoraciones son juicios empíricos susceptibles de justificación y verificación que orientan y direccionan la acción razonable y propositiva [*purposive*]; y argumenta que sin este conocimiento fundamental tanto la acción como el conocimiento mismo se vuelven completamente inútiles. ¿Por qué? El argumento apela a una descripción naturalista de la experiencia del sujeto: porque la acción, sin un conocimiento justificado del valor de los fines que la promueven y de las consecuencias que provoca, se volvería ciega, arbitraria y, consecuentemente, obsoleta. Lo mismo para el conocimiento: sin una valoración de las experiencias, de los hábitos y creencias así como de sus efectos prácticos, no hay criterios de validez posibles; y sin criterios de legitimación, el conocimiento se torna inútil en la medida en que una creencia resultaría tan buena como cualquier otra y no sería mejor estar en lo correcto que en lo incorrecto. Por otra

parte, si la acción no tiene valor, si no tiene fin ni motor, el conocimiento pierde toda razón de ser para guiarla y asesorarla; del mismo modo que sin un conocimiento confiable que la aconseje y la guíe, la acción resulta imposible.

Desde esta perspectiva, entonces, la cuestión previa y primera es siempre axiológica: ¿cuáles son los valores que debemos seguir? Y la respuesta corresponde, no a una teoría ética, lógica o epistemológica, sino a una teoría de los valores fundada en la experiencia (Lewis, 1970, p. 175 y ss.).⁶

Ahora bien, esto nos deja frente a varias cuestiones. En primer lugar, el conocido problema del ser y el deber ser: cómo se articula una teoría normativa a partir de un orden fáctico. Una segunda cuestión resulta de advertir que en el marco del pragmatismo lewisiano, el conocimiento es ya una categoría normativa cuyo universo de discurso está constituido por todas aquellas creencias racionalmente justificadas, es decir, válidas o correctas. De este modo, el registro normativo se construye siempre a partir de valoraciones que ya responden a criterios de corrección determinados. ¿Cómo explica Lewis esta suerte de circularidad? ¿Cómo se articulan efectivamente normatividad y valoración? Y, por último, la cuestión central respecto de los fundamentos que legitiman los criterios y los principios de lo correcto: ¿qué características tiene esta normatividad? y ¿en qué funda su validez? Intentaremos abordar todas estas cuestiones de un modo integral, según lo permiten los límites del presente trabajo.

La dimensión normativa: lo correcto y lo incorrecto

Según Lewis, el ser humano es el único animal capaz de construir conocimiento y de dirigir su conducta sobre la base de lo que *sabe* y no de lo que simplemente *siente*, en función de un conocimiento adquirido y no de un mero impulso emocional inmediato. En consecuen-

cia, es el único animal que puede controlar sus inclinaciones más espontáneas de acuerdo con algo que considera correcto e imperativo y decidir autorregularse libre y autónomamente de acuerdo con dicha consideración. Ahora bien, qué otorga validez y legitima a una regla o principio rector de la conducta es, según el propio Lewis, la pregunta más difícil en lo que concierne a la normatividad, pero que debe ser resuelta si no queremos dejar lugar al cinismo o al escepticismo.

Aludiendo al *dictum* humeano según el cual un *es* no puede nunca validar un *deber ser*, Lewis (1969) argumenta que plantear una posición escéptica en el terreno de la normatividad ética habilita, con el mismo argumento, un escepticismo que mina la base normativa de todo el campo de la acción deliberativa, incluyendo al conocimiento. Porque la cuestión de los fundamentos de validez de los imperativos morales trasciende el campo de la ética e involucra, finalmente, a la cuestión de los fundamentos de la normatividad en general. En sus palabras: “no se sabe en qué sentido estamos peor para la no-derivabilidad de un *debe* a partir de un *es*, dado que en cualquier caso no tenemos conocimiento válido de lo que *es*, para que sirva de premisa para nuestras conclusiones normativas”⁷ (Lewis, 1969, p. 104). En efecto, ya la idea de “conocimiento válido” es redundante porque “conocimiento” es en sí mismo un término normativo: el proceso cognitivo que no es válido, no es conocimiento sino un error, un capricho sin fundamento o una mera superstición. Y son los procesos cognitivos válidos los que determinan el *es* de la experiencia, es decir, los que establecen las descripciones válidas del mundo en el que vivimos. Desde esta perspectiva, Lewis afirma que:

Lo que quiero sugerir es que tanto Hume como nuestros selectos descriptivistas pueden estar abordando esta cuestión de las relaciones entre nuestras convicciones de lo que *debe ser* y nuestras convicciones de lo que *es*, desde el lado equivocado. La cuestión no es cómo podemos validar un *debe* sobre la base de un *es*, sino cómo o si es posible validar cualquier convicción relativa a cuestiones de hecho objetivas, sin presu-

puestos previos acerca de la validez de principios normativos.⁸ (Lewis, 1969, p. 104)

Entonces, frente al *dictum* humeano que establece que no puede derivarse un *debe* de un *es*, el filósofo advierte que tampoco puede haber un *es* sin un *debe* y que nada puede ser validado sin presuponer la validez de principios normativos antecedentes. Pero el escepticismo humeano ha resultado ser mucho más lúcido y consistente en este aspecto, ya que también ha negado la validez del conocimiento empírico. Sin embargo, este no es el caso de las posiciones no-cognitivistas en ética, en particular el emotivismo. Frente a estas posiciones, Lewis afirma la tesis pragmatista según la cual el conocimiento es una forma de acción e insiste en que, si vamos negar los fundamentos de validez de los principios que rigen los modos correctos de actuar, entonces estaremos socavando también la validez de los principios que determinan los modos correctos de pensar, razonar, concluir y, en general, de establecer conocimiento; lo cual se traduce, finalmente, en una deslegitimación de la lógica, la ciencia, la epistemología y cualquier modo de experiencia que tenga una dimensión normativa.

Los principios normativos son, según Lewis, autoimpuestos y su legitimidad solo puede establecerse mediante una reflexión crítica acerca de la validez en general o de los modos de validez particular. “Nada más que una corroboración reflexiva de ellos es posible: las pruebas de validez no pueden ellas mismas ser autenticadas como válidas por algo adicional y no implícito en ellas; y cualquier supuesta demostración de su aceptabilidad debe ser circular”⁹ (Lewis, 1955, p. 236). Pero entonces, ¿cómo es que se instituyen los principios normativos rectores?

La respuesta de Lewis no recurre al intuicionismo ni a un racionalismo de corte trascendental. Los imperativos no son innatos ni trascendentales. Su fundamento es, en cambio, empírico-pragmático. Las normas del correcto proceder surgen como una generalización empírica a partir de la experiencia pasada

acumulada y se instituyen pragmáticamente en principios legislativos que prescriben modos de actuar para el futuro; es decir, formulan las experiencias pasadas exitosas en términos imperativos que orientan la conducta a futuro. No son verdades absolutas sino convicciones o hábitos de pensamiento y de acción que el sujeto ha adquirido en su experiencia y que han devenido reglas confiables e irrepudiables a la hora de autorregularse.¹⁰

Ahora bien, ¿cómo es que estas convicciones adquieren la autoridad y la fuerza de un imperativo para la acción o el pensamiento? Por varias razones. En primer lugar, son imperativos porque sancionan un modo de acción que no es el que adoptaríamos de manera inmediata, automática y espontánea, sino que es resultado de un proceso de deliberación y de decisión que exige un control de la propia conducta. En segundo lugar, por la regularidad de su éxito y funcionalidad para enfrentar el mundo en el que vivimos. En tercer lugar, porque conocemos que las consecuencias y efectos que tiene o tendría su observancia, contribuyen a una buena vida en general para cada individuo y para el conjunto social; es decir, porque sus consecuencias prácticas constituyen un fin que sabemos que es bueno y que queremos concretar. Cuarto, porque sabemos que no atenerse a ellos no solo resulta perjudicial y nos hace infelices sino que, además, va contra nuestra racionalidad y nos hace perversos. Y por último, e íntimamente vinculado a todo lo anterior, porque su negación o desconsideración supone una contradicción pragmática.

Lewis plantea que, en general, los imperativos tienen el carácter hipotético de una afirmación si-entonces en la que la cláusula antecedente establece el valor o fin y el consecuente la acción o decisión debida.¹¹ De este modo, su obligatoriedad está íntimamente vinculada —si no condicionada— a la aceptación del fin que orientaría la acción, de tal modo que si no se asume dicho fin entonces no hay compromiso alguno con la norma. Ahora bien, si resulta que el fin es universalmente aceptado o su ne-

gación implica una contradicción práctica, entonces un imperativo hipotético y condicionado deviene en uno categórico e incondicionado. Según Lewis existen, en efecto, ciertas directivas cuyo fin no puede ser repudiado sin que esto involucre una inconsistencia pragmática y una negación de lo que, en definitiva, constituye el carácter racional del ser humano. En este sentido, y solo en este sentido, el autor considera que dichos imperativos son categóricos, porque no es posible no adherir al fin que presuponen. Se trata de una deducción pragmática —no trascendental— de los imperativos: una demostración de que hay principios de la práctica que se aplican a la experiencia humana porque en su ausencia no habría experiencia humana alguna.

Más aún, para Lewis el ser humano en cuanto sujeto esencialmente social, inscripto en un orden social cuya evolución —a diferencia del resto de las especies— está signada principalmente por factores sociales y morales, es un ser que está necesariamente sujeto a normas e imperativos. “Porque estar sujeto a un imperativo significa simplemente el descubrimiento de una restricción para la acción a partir de una preocupación por aquello que no es inmediato; que no es un goce o sufrimiento presente”¹² (Lewis, 1946, p. 481). En otras palabras, para el sujeto humano es imperativo autorregularse según imperativos; y esto es un condicional cuyo antecedente no puede ser negado, es decir, es un imperativo categórico. ¿Cuál es el antecedente irrepudiable de este condicional? o, de otro modo, ¿cuál es el fundamento de esta afirmación? En términos de Lewis: “la validez de este imperativo categórico de reconocer genuinos imperativos de pensamiento y de acción, no descansa finalmente en un argumento lógico (...) La base de este imperativo es un dato de la naturaleza humana”¹³ (Lewis, 1946, p. 482).

Y así llegamos al pilar de toda la cuestión: una concepción de la naturaleza humana ligada íntimamente a una idea de racionalidad formulada, a nuestro juicio, en clave pragmática.

Hacia un modelo de racionalidad pragmática

A diferencia de posiciones intuicionistas o escépticas (estas últimas en la forma del emotivismo o del relativismo), Lewis entiende que el fundamento último de las normas morales está vinculado a la inteligencia y racionalidad que distinguen al ser humano y que definen su vínculo con el entorno. Desde su perspectiva, la *inteligencia* es la aprehensión cognitiva de lo futuro, lo ausente y lo posible, así como la estimación, valoración y evaluación cognitiva de estas anticipaciones en términos de bueno o malo; y es también la capacidad para determinar el comportamiento de acuerdo a dichas aprehensiones cognitivas y no según sentimientos o sensaciones inmediatas. La *racionalidad* [*rationality* o *reasonableness*], por su parte, es la habilidad para llegar, mediante una deliberación cognitiva acerca del pasado, a un juicio determinado respecto de lo que es mejor hacer; es decir, la capacidad para llegar a creencias generales válidas, a actitudes adoptadas deliberadamente y a preceptos para la conducta, así como la capacidad de guiar la acción de acuerdo a todo ello (Lewis, 1957, pp. 86-7).

Lewis aclara que la inteligencia y la racionalidad son dos aspectos inseparables que hacen a la autonomía del sujeto. No obstante, su distinción sirve para explicar de dos formas distintas los casos en que se elige el peor curso de acción: no poder comprender o abordar una situación del mejor modo posible es una estupidez o una falta de inteligencia; pero saber cuál es el mejor curso de acción y decidir deliberadamente no tomarlo, es irracional o perverso. Según Lewis, lo primero es inimputable pero lo segundo constituye una falta. Y esta es la razón de ser de los imperativos y la función vital de ambas capacidades, a saber: “el gobierno de la acción de acuerdo a la relevancia de la futura satisfacción o insatisfacción comprendida cognitivamente y no de acuerdo al peso del sentimiento afectivo actual hacia ella”¹⁴ (Lewis, 1957, p. 91).

De este modo, la misma idea de racionalidad lewisiana trae consigo la necesidad del ser humano de

reconocer principios que regulen su comportamiento, al mismo tiempo que involucra la posibilidad de que dichos principios no puedan satisfacerse en todas las ocasiones. Esta falibilidad es también una característica humana; si no fuera así, los imperativos no serían tales sino meras generalizaciones descriptivas del comportamiento humano (Lewis, 1970, p. 206). Ser racional implica saber qué es lo mejor y obligarse a actuar de acuerdo a dicho conocimiento.

Esta concepción de racionalidad está íntimamente vinculada a una idea de sabiduría práctica.¹⁵ Según Lewis, el conocimiento acerca de qué es bueno y qué es perjudicial para nuestra vida individual y en comunidad, es construido y revisado críticamente y constituye uno de los aprendizajes más difíciles: “Heredamos tendencias de comportamiento salvajes que requieren nuestro control, así como también heredamos inclinaciones hacia lo imprudente; pero nacemos inocentes de creencias. El juicio crítico es siempre más difícil de adquirir que la información, incluso cuando se trata de una autocrítica”¹⁶ (Lewis, 1957, p. 94). Como seres racionales, aprendemos a guiar nuestra acción a través del conocimiento acumulado de experiencia. En este sentido, Lewis entiende que la racionalidad y la inteligencia deben ser ejercitadas y socialmente inculcadas y reforzadas (Lewis, 1957, pp. 94-5).

Algunas conclusiones

La insistencia de Lewis en distinguir *valoración* de *corrección* [*correctness*] y *bueno* de *correcto* le ha valido en muchos casos interpretaciones que lo distancian del pragmatismo y lo asocian, en cambio, a posiciones más bien analíticas. Muy por el contrario, a nuestro modo de ver la propuesta lewisiana no solo representa una precisión y una profundización de aspectos fundamentales del pensamiento pragmatista sino también un aporte para repensar la forma de concebir las relaciones que tradicionalmente se han establecido entre

racionalidad, moralidad y valores, cuestión de amplia discusión en nuestros días.

¿Cuáles son o en qué consisten, básicamente, las contribuciones del pensamiento lewisiano? En primer lugar, es novedoso el modo en que el filósofo concilia una concepción naturalista de los valores y de la valoración con una propuesta normativa fuerte. Dicha articulación es, a nuestro juicio, de carácter pragmático y está íntimamente vinculada a una idea de naturaleza humana. En segundo lugar, es interesante cómo redefine valoración, normatividad y racionalidad y cómo altera las relaciones que tradicionalmente se han establecido entre ellas. Finalmente, y quizás el aporte más significativo, es que la distinción entre lo bueno y lo correcto —correlativa a la de valoración y normatividad— se construye a partir de la idea de *a priori* pragmático y remite directamente a una concepción de racionalidad inscripta en un naturalismo que incluye al ser humano en la naturaleza de tal modo que la racionalidad es una función natural y el naturalismo es también un humanismo (Lewis, 1955, p. 97).

Ahora bien, con respecto al primer punto, ¿por qué decimos que la articulación entre una concepción naturalista de los valores y una concepción universalista de lo normativo es *pragmática*? Porque presupone dos pilares que están íntimamente ligados al pragmatismo: por un lado, el entrelazamiento fundamental entre conocimiento, acción, significado y valoración, términos que se interdefinen desde su función práctica en la experiencia del sujeto; y, por el otro, el rol epistémico clave que tiene la noción de hábito. A partir de estos dos pilares, la idea de racionalidad lewisiana viene a dar cuenta de la capacidad del sujeto de reconocer en su experiencia acumulada aquellos hábitos de pensamiento y de acción más valiosos; de explicitar o clarificar el consejo de acción allí implícito; de arribar a creencias o convicciones generales válidas acerca de los mejores modos de pensar, de actuar y de decidir; y de autorregular su conducta en función de todo ello. Es decir, viene a dar cuenta de

una capacidad para normativizar y controlar su acción a partir de una valoración cognitiva inteligente de la experiencia acumulada.

Desde esta perspectiva, y retomando ahora el segundo punto señalado anteriormente, entendemos que se redefinen los vínculos entre normatividad, valoración y racionalidad. En primer lugar, la valoración no se funda en lo normativo sino lo normativo en lo que es correctamente valorado. Por ello, para el pragmatismo lewisiano razonar de manera consistente no es algo bueno o valioso porque es lógicamente correcto, esto es, porque se conforma a los dictados de la lógica. Más bien al revés: un razonamiento consistente es lógicamente correcto porque la consistencia es un valor, porque razonar y actuar de manera consistente ha sido una actitud que la experiencia ha mostrado exitosa y funcional para la supervivencia y la felicidad humanas. Del mismo modo, un acto justo no es bueno porque es moralmente correcto, sino que es moralmente correcto porque la justicia es un valor social que promueve una mejor calidad de vida para el conjunto de las personas.

De la misma manera, tampoco la racionalidad se funda en lo normativo, sino lo normativo en la racionalidad del sujeto. No somos seres racionales porque —o en la medida en que— nos conformamos a los imperativos de la lógica o de la ética. Más bien al revés: actuamos de acuerdo a principios lógicos y éticos porque somos seres racionales; porque sabemos que lo mejor y lo correcto es actuar de acuerdo con un conocimiento inteligentemente adquirido; y sabemos que eso es lo correcto y lo mejor porque es lo que efectivamente ha mostrado una funcionalidad valiosa a lo largo de nuestra experiencia. De este modo, entonces, la racionalidad no se deriva de la lógica, o de la ética o incluso de la epistemología (disciplinas normativas que, según Lewis, representan las esferas más importantes de autorregulación del ser humano, a saber: el pensamiento, la acción y el conocimiento). La racionalidad no se deriva de ningún tipo de normatividad; al contrario: la lógica, la ética, la epistemología y, en general, todo tipo de normatividad se deriva, se funda o está implicada

en la capacidad racional que caracteriza al ser humano. En otras palabras, nos autorregulamos de acuerdo a imperativos porque somos seres racionales.

Un punto que es importante destacar es que esta capacidad racional está lejos de la concepción más clásica que la vincula a procesos lógicos o algorítmicos que se consideran valorativamente neutros o que, a lo sumo, involucran un conjunto específico de valores que todavía se conciben como desvinculados de la esfera moral o social (los denominados epistémicos, cognitivos o internos). En resumen, se aleja de la concepción de racionalidad que tradicionalmente se ha definido por oposición a lo social, moral y valorativo. En cambio, Lewis devuelve la racionalidad a su función natural vital que la involucra necesariamente con la moral¹⁷ y con la valoración.¹⁸ ¿Cómo? En la medida en que los factores morales a partir de los cuales regulamos racionalmente nuestro comportamiento representan la conversión de aquellos *valores* que sabemos que son buenos y que promueven hábitos de acción y de pensamiento exitosos, en *principios legisladores* del comportamiento.

Y así pasamos al tercer argumento relativo al *a priori* pragmático. El ser humano, en cuanto ser racional, es un sujeto capaz de valorar y de actuar en conformidad con dicho conocimiento. No requiere de ninguna intuición o facultad moral especial para el reconocimiento de lo correcto, así como de ningún tipo de argumentación para legitimar lo imperativo. Los principios morales son la explicitación meramente formal y analítica de un sentido de lo correcto e incorrecto que ya tiene el sujeto en sus hábitos de experiencia. De este modo, el reconocimiento de un imperativo es más bien una autoclarificación del sentido moral del ser humano. Un sentido que no es innato, ni absoluto, ni esencial, sino más bien humano y social; que se transmite a través del orden social y que se modifica y evoluciona por una compleja variedad de factores (biológicos, psicológicos, ambientales, emocionales, etc.) entre los cuales predominan, no obstante, los morales o sociales. Un sentido moral cuyas condiciones *sine qua non*, la inteligencia y la racionalidad, lejos de ser

facultades trascendentales o innatas, constituyen una función vital heredada biológica, ambiental y socialmente, que se conserva porque resulta funcional al sujeto en su relación con el entorno.

Por todo lo dicho hasta aquí, podemos concluir que así como para Lewis la lógica es la crítica de las formas correctas de nuestros mejores hábitos de pensamiento y de investigación, la normatividad en general

no es más que la explicitación crítica de las creencias implícitas en nuestros mejores hábitos de experiencia. ¿Mejores en qué sentido? En el sentido de buenos y de correctos. Y si buscamos un corte a la circularidad implícita en esta idea de hábito correcto —circularidad que afecta a la cuestión de la validez en general—, entonces quizás podríamos concluir que el origen más primitivo de la validez y de la normatividad no es otro que la constitución misma del hábito como tal.

Notas

¹ “There are two main forms of such critical judgment; appraisals of the good and bad, and assessments of the right and wrong. As between these two, it is the sense of good and bad which must be antecedent, and the sense of right and wrong which presumes that and is built upon it. If there should be nothing which greets us in experience with the qualities of good or bad, then plainly there would also be nothing which we should account as right or wrong. The rightness or wrongness of deliberate doing must —either simply and directly or in some manner which is indirect— turn upon some goodness or badness which is at stake in the decision of it” (Lewis, 1957, pp. 78-799).

² Cabe señalar, no obstante, que la noción de valoración en Lewis es un poco ambigua; de hecho, el autor hace un uso bastante amplio del término *valuation*. Por momentos alude a la apreciación estética más primitiva de la experiencia, punto de partida de la acción, del conocimiento y, en general, de cualquier relación experiencial significativa. En otros contextos, la valoración refiere a la creencia u opinión que tiene un sujeto acerca del valor de las cosas o de las experiencias (Lewis, 1969, p. 58). Finalmente, en un sentido mucho más estricto, “valoración” remite al conocimiento empírico justificado acerca de lo que es valorado ya sea positiva o negativamente. Esta es la definición que tomamos en el presente trabajo. Como veremos más adelante, este último sentido es el de mayor relevancia para la ética en la medida en que sienta las bases para la normatividad que regula la acción y el pensamiento y en tanto que involucra una consideración y evaluación reflexiva de los fines, valores, propósitos e intereses del ser humano, como también de los medios para conseguirlos. Esta acepción suele solaparse en la teoría lewisiana con otra de igual complejidad: la de ética o moral. En efecto, Lewis también suele ampliar la acepción más común y estricta de la ética para aludir a este último sentido de valoración, aplicándola a todo

el ámbito concerniente a la autonomía del sujeto y su acción deliberada, ámbito al que le corresponde la crítica de los modos de evaluación de la acción que son más comprensivos y generales; en otras palabras, al ámbito de la normatividad. A nuestro juicio, este solapamiento entre valoración y normatividad, lejos de representar una falta de precisión conceptual, es el resultado de la continuidad y la gradualidad que caracteriza a los distintos procesos de experiencia en el marco de la perspectiva pragmatista.

³ “*no intention or purpose could be serious, and no action could be practically justifiable or attain success, if it were not that there are value-predications which represent empirical cognitions, and are predictive and hence capable of confirmation or disconfirmation*” (Lewis, 1946, pp. 371-2; la cursiva es del autor).

⁴ Lewis no aclara puntualmente a quiénes considera como representantes del trascendentalismo en ética. No obstante, sí es explícito a la hora de definir dicha posición. El autor entiende que para los trascendentalistas algo es bueno porque es moralmente imperativo. De esto se sigue que el valor del fin de una acción se deriva de que dicha acción es moralmente correcta y que los criterios de lo moralmente imperativo no pueden ser determinados empíricamente sino que son principios trascendentales. Ahora bien, Lewis rechaza esta concepción según la cual existen normas trascendentales que se impondrían como imperativos que deben controlar nuestros deseos naturales. Dicho rechazo del trascendentalismo viene de la mano del reconocimiento de la dimensión cognitiva y epistémica de las valuaciones como juicios empíricos susceptibles de verificación y de justificación; determinación que es independiente de nuestra suposición o deseo y que tiene una significación imperativa para la creencia y para la acción.

⁵ Lewis entiende que una valoración de cualquier tipo es siempre una afirmación empírica y que no hay que confundir la aprehensión del

significado mismo de *valor* con las instancias particulares de experiencia a las que dicho significado puede aplicarse. El único sentido en que los valores son *a priori* remite a la definición intencional del término, la cual delimita la naturaleza esencial de lo que es nombrado y está en cuestión. En este sentido, la aprehensión de la naturaleza del valor es *a priori*, al igual que la aprehensión de la naturaleza esencial de la dureza es *a priori*. Pero una aprehensión de que *algo tiene valor* es siempre empírica, al igual que es empírica la aprehensión de que una cosa es dura. Y son solo las aprehensiones de este último tipo las que son valuaciones.

⁶ Según Lewis, ni los principios lógicos ni los principios morales básicos determinan por sí mismos qué teoría científica es mejor o qué acto concreto es correcto que un hombre razonable lleve a cabo, justamente porque dichos principios son abstractos y universales, susceptibles de ser aplicados a todas las decisiones posibles. Es decir, el imperativo de acción es vacío en el sentido de que solamente a partir de él no es posible derivar una respuesta para un problema concreto de lo moral. El principio moral provee solo el criterio de la acción moralmente justificada. Esto quiere decir que, en última instancia, qué decisión prescribe es una cuestión empírica que solo puede ser determinada atendiendo a las consecuencias de la acción en cuestión. La pregunta ¿qué es correcto hacer? tiene como respuesta la explicitación del criterio, esto es, el valor que determina que cualquier acto sea correcto. Y esta respuesta, si es válida, será analítica y *a priori*, meramente explicativa y definicional de lo correcto. Pero determinar qué acción, entre todas las alternativas posibles, cumple con este criterio es una cuestión que solo puede resolverse empíricamente, que es hipotética y falible. Ningún imperativo incluye un mandato directo e incondicionado para su aplicación a instancias particulares porque no hay absolutamente ningún acto concreto que sea correcto en cualquier circunstancia. Ello requiere de una premisa adicional —lo que Lewis denomina la premisa menor del silogismo moral— que vincula el acto particular al imperativo (Lewis, 1957, pp. 100-1, 1970, p. 226). Esta premisa puede ser un juicio empírico de valor o una regla moral subordinada, esto es, un precepto basado en una generalización inductiva de las consecuencias valorativas típicas de los modos particulares de actuar. Por ejemplo, “no digas mentiras” es una regla que resulta de una generalización empírica basada en las consecuencias relativamente malas que acarrea la acción de falsear deliberadamente, y del hecho de que dicho modo particular de actuar no pueda volverse un hábito de acción funcional y confiable; o “cumple tus promesas”, es una máxima que refleja una generalización ampliamente confiable vinculada a experiencias cuyos resultados se consideran indeseables. En este sentido, una valoración devenida en regla moral involucra una predicción fundada en

un conocimiento de los buenos o malos resultados que *probablemente* tengan lugar si determinadas decisiones se llevan adelante. Esta predicción nunca es completamente certera, pero es imprescindible y necesaria para la aplicación del principio (Lewis, 1969, p. 112). Según Lewis, este es el único modo en que los seres humanos pueden gobernar su conducta: haciendo referencia a una generalidad implícita o explícita, a algo que sabemos que pasará solo porque sabemos que ha pasado. En efecto, o actuamos de acuerdo a reglas implícitamente formulables, o no dirigimos nuestras acciones a ningún fin anticipable. Cfr. (Lewis, 1955 b, p. 76 y ss.) (Lewis, 1957, p. 96 y ss.).

⁷ “it hardly appears in what way we are the worse off for the nonderivability of an ought form an is, since in any case we do not have valid knowledge of what is, to serve as premise of our normative conclusions” (Lewis, 1969, p. 104).

⁸ “What I wish to suggest is that both Hume and our exclusive descriptivists may be looking wrong end to at this question of the relations between our convictions of what ought and convictions of what is. The question is not how we can validate an ought on the basis of an is, but how, or whether, we can validate any conviction as to objective matters of fact without antecedent presumptions of the validity of normative principles” (Lewis, 1969, p. 104).

⁹ “No other than a reflective corroboration of them is possible: the tests of validity cannot themselves be attested valid by anything further and not implicit in them; and any supposed demonstration of their acceptability must be circular” (Lewis, 1955, p. 236).

¹⁰ Se trata, en pocas palabras, del *a priori* pragmático lewisiano. La idea del *a priori* es una de las contribuciones más originales y enriquecedoras de Lewis al pragmatismo y, en general, a la teoría del conocimiento. Consiste en el reconocimiento de la dimensión conceptual del conocimiento, de la existencia de sistemas categoriales que representan la actividad mental del sujeto y que se aplican *a priori*, esto es, previa e independientemente de la experiencia (aunque no de la experiencia en general), interpretándola y tornándola significativa. A diferencia del conceptualismo kantiano, Lewis afirma la existencia de múltiples sistemas conceptuales alternativos que surgen de la experiencia pasada acumulada y que se eligen pragmáticamente de acuerdo a criterios epistémicos y/o no epistémicos.

¹¹ La relación de implicación entre uno y otro es una relación nomológica, esto es, una relación sustentada en una generalización empírica inductiva y probable basada en experiencias pasadas que ha devenido pragmáticamente en una condición estructurante de nuestros cursos y hábitos de acción. Se trata del tipo de conexión que Lewis denomina real, y que es el fundamento de los hábitos o modos de acción exitosos.

¹² “Because to be subject to an imperative means simply the finding of a constraint of action in some concern for that which is not immediate; is not a present enjoyment or a present suffering” (Lewis, 1946, p. 481).

¹³ “the validity of this categorical imperative to recognize genuine imperatives of thought and action, does not rest upon logical argument finally (...) The basis of this imperative is a datum of human nature” (Lewis, 1946, p. 482).

¹⁴ “the government of action according to the weight of future satisfaction or dissatisfaction as cognitively understood, and not according to the weight of present affective feeling toward it” (Lewis, 1957, p. 91).

¹⁵ En efecto, según Lewis, la habilidad para hacer juicios de valor correctos puede denominarse más precisamente *sabiduría*, que *conocimiento*. Para el filósofo, “sabiduría” connota el temple o carácter [*temper*] inculcado por la experiencia, para evitar la perversidad en la elección de los fines y la consideración insuficiente de los posibles cursos de acción (Lewis, 1946, p. 373). La diferencia entre sabiduría y conocimiento radica en que hay mucho del conocimiento con el que contamos que puede resultar irrelevante a la hora de juzgar el éxito de una acción o de hacer un juicio de valor respecto de circunstancias particulares. Es decir, podemos contar con todo el conocimiento acumulado respecto de una cuestión y, no obstante, no poder discriminar cuánto de dicho conocimiento es pertinente, o importante, o aplicable a los casos particulares que debemos evaluar o resolver. La sabiduría es, entonces,

aquel tipo de conocimiento que se adquiere con la experiencia y que concierne a la capacidad o habilidad para discriminar lo importante y lo valioso. “El hombre sabio es aquel que sabe dónde está lo bueno y conoce cómo actuar para poder obtenerlo” (Lewis, 1946, p. 373). Se trata, en pocas palabras, de la prudencia aristotélica.

¹⁶ “We inherit savage propensities of behavior which call for our restraint, as likewise we inherit inclination to the imprudent; but we are born innocent of beliefs. Criticism is always harder to take than information, even when it is self-criticism” (Lewis, 1957, p. 94).

¹⁷ “Moral” entendida como el conjunto de los criterios y los modos correctos de gobernar las actividades deliberadas en general. Según Lewis, los modos que ha adquirido el ser humano para dirigir sus acciones de acuerdo a ciertos fines y los criterios que ha desarrollado para determinar lo correcto e incorrecto de toda acción deliberada representan *la moral* del sujeto. Entendida en su acepción más amplia, la moral constituye la base normativa de la experiencia, “el arbitraje final, la determinación final de nuestros propósitos y nuestras decisiones” (Lewis, 1957, p. 78). Su fundamento último está vinculado a una concepción —a nuestro modo de ver naturalista y pragmatista del ser humano y está sujeta a reflexión y evaluación crítica.

¹⁸ Nos referimos al proceso cognitivo susceptible de validez a partir del cual establecemos distinciones cualitativas en nuestra experiencia, principalmente en términos de bueno o malo.

Referencias Bibliográficas

- Lewis, C. I. (1970). *Collected papers*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Lewis, C. I. (1946). *An analysis of knowledge and valuation*, La Salle, Ill.: The Open Court Pub. Co.
- Lewis, C. I. (1955a). Realism or Phenomenalism? *The Philosophical Review*, 64(2), 233-247.
- Lewis, C. I. (1955b). *The ground and nature of the right*. New York: Columbia University Press.
- Lewis, C. I. (1957). *Our social inheritance*. Bloomington: Indiana University Press.
- Lewis, C. I. (1969). *Values and imperatives; studies in ethics*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Conocimiento moral y justificación moral de acciones

Resumen

La meta del presente trabajo es probar que existen contextos de acción en los que tiene lugar una escisión entre el conocimiento moral de los sujetos y la justificación, también moral, de sus acciones. Para que ello ocurra, según sostendremos, deben darse tres condiciones. En primer lugar, el costo de que un sujeto actúe sobre la base de sus creencias es muy elevado para el bienestar de terceros en caso de error. En segundo lugar, existe una probabilidad significativa, aunque fuese pequeña, de que el error tenga lugar efectivamente. En tercer lugar, los afectados no han dado su consentimiento a la acción del sujeto.

Palabras clave

Conocimiento moral; costo del error; injerencia pragmática (*Pragmatic Encroachment*)

Parece natural suponer que si el conocimiento moral es posible, su valor estribará fundamentalmente en su capacidad para ofrecer a los sujetos que lo poseen una justificación, también moral, para actuar tomándolo como premisa. Supongamos que en el contexto C el sujeto S tiene que optar entre distintos cursos de acción A, B y C. Si S está justificado a creer que p y, a la luz de p , el curso de acción B aparece como moralmente preferible, entonces deberíamos concluir que S está también justificado, desde una perspectiva moral, para llevar adelante dicho curso de acción.

La meta del presente trabajo es demostrar que existen contextos de acción en los que esta conclusión no es válida; es decir, que existen contextos en los que el conocimiento moral de un sujeto no es suficiente para que se encuentre moralmente justificado para actuar. Con el objetivo de probar dicha hipótesis, en la primera sección presentaremos un caso en el que dos

sujetos, aunque comparten el mismo corpus de creencias fácticas y morales, no se encuentran en la misma situación a la hora de justificar la realización de sus proyectos. Mientras el primer agente está moralmente justificado para obrar sobre la base de sus creencias, el segundo no lo está. Como veremos, este contraste depende de una asimetría en el costo del error. El costo para el bienestar de los afectados de que las creencias sobre la base de las cuales el primer agente toma sus decisiones sean falsas es muy bajo, pero resulta significativamente alto en el caso del segundo agente. Intentaremos demostrar que esta asimetría, combinada con algunas consideraciones morales básicas, explica la existencia de una brecha entre conocimiento moral y justificación moral de la acción. En la segunda sección examinaremos una objeción a la argumentación desarrollada. Dicha objeción se apoya en la idea de que si un agente llega, en forma plausible, a la conclusión de que no está moralmente justificado para actuar sobre

la base de sus creencias morales, debería concluir que tampoco puede afirmar que tales creencias tengan el estatus de conocimiento o dispongan de una justificación apropiada desde una perspectiva epistémica.

El caso de los científicos

Tomemos como punto partida el siguiente caso.

Dos científicos, S1 y S2, se encuentran trabajando en el desarrollo de aplicaciones tecnológicas de una misma teoría, TC. Aunque TC es una teoría científica relativamente nueva, se apoya en bases experimentales sólidas. Las otras premisas sobre las que los investigadores elaboraron sus proyectos derivan de creencias fácticas aceptadas por la disciplina e igualmente plausibles. S1 y S2 tienen, como consecuencia, igual probabilidad de éxito en sus proyectos y esa probabilidad es significativamente alta. Ahora bien, las motivaciones de los agentes no son solo cognitivas o prudenciales, como el progreso de su disciplina y el avance de sus carreras profesionales. Tanto S1 como S2 creen que el éxito de sus investigaciones contribuirá en forma decisiva a la mejora del nivel de ingresos de la mayoría de los miembros de su comunidad. S1 y S2 presumen que ese resultado producirá, a su vez, una mejora drástica en la calidad de vida de dichas personas. Supongamos que los científicos están igualmente justificados para suscribir estas creencias fácticas y morales adicionales. Sin embargo, hay una diferencia importante entre los dos proyectos de investigación de S1 y S2: el costo del error. Si la investigación de S1 fracasa, este resultado no tiene costos significativos para el bienestar de terceros. La situación es muy distinta en el caso de S2: si su investigación fracasa producirá un daño grave e irreparable a la calidad de vida de un porcentaje significativo de los miembros de la comunidad. Podemos imaginar que la investigación de S2 involucra la realización de experimentos muy peligrosos para el medioambiente y para la salud de los individuos afectados.

El caso que acabamos de presentar podría ser analizado desde distintas perspectivas. Aquí nos centraremos en un problema de orden moral: ¿S1 y S2 se encuentran justificados, desde una perspectiva moral, para llevar adelante sus proyectos de investigación? Como acabamos de ver, ambos investigadores parecen igualmente justificados para creer que las premisas fácticas de sus proyectos son verdaderas, que tendrán éxito en sus experimentos y que el resultado de su actividad redundará en una mejora de la calidad de vida de los miembros de su comunidad. La única diferencia entre la situación de S1 y S2 estriba en el costo del error en la realización de los planes. Nuestra hipótesis es que esa diferencia hace atendible responder que mientras no hay objeción moral plausible contra los planes de S1, puede afirmarse que S2 no se encuentra justificado para continuar con su investigación.

Veamos cómo puede defenderse esta hipótesis. La idea de que S1 está moralmente justificado para actuar resulta fácil de establecer. En su caso parece haber una continuidad aporoblemática entre conocimiento fáctico y moral, por una parte, y la aceptabilidad moral de la acción que planea realizar. Si S1 está justificado desde una perspectiva epistémica para suscribir las creencias fácticas y morales que le atribuimos, por esa misma razón, estará también moralmente justificado para actuar sobre la base de dichas creencias. Después de todo, si algo saliera mal y fracasara en alcanzar sus metas, ni el agente ni otros potenciales afectados sufrirían ningún daño. Pero la situación cambia cuando se pasa de un contexto en que el costo del error es muy bajo o nulo a un contexto en que es drásticamente alto, como ocurre en el caso de S2. Imaginemos por un momento que la situación de S2 es diferente en un aspecto importante respecto a la forma en que la hemos presentado líneas atrás: el costo del error es muy alto, pero solo afecta al agente; es decir, a S2 y no a terceros. S2 cree firmemente que tendrá éxito y no sufrirá daños, pero sabe que hay muchos factores en juego y que los experimentos que va a realizar son muy peligrosos. S2 podría considerar que no vale la pena correr el riesgo de sufrir

un daño si fracasa, aunque la probabilidad de que ello ocurra sea baja. También está en su derecho decidir correr el riesgo. Ambos cursos de acción parecen igualmente aceptables desde una perspectiva moral. Pero ¿qué pasa cuando, como ocurre en el ejemplo tal como fue presentado, el bienestar de otras personas será severamente dañado en caso de error? S2 podría investigar más e intentar reducir la probabilidad de error. Sin embargo, el tiempo del que dispone será siempre limitado, y este hecho, combinado con la fallibilidad humana y una variedad de causas que entran naturalmente en juego en casos como el referido — una compleja investigación científica— hacen que la probabilidad de error sea siempre significativa. No parece haber una salida epistémica para esta situación. Los afectados, por buenos que sean los argumentos y las evidencias de las que dispone S2, siempre tendrán derecho a no estar dispuestos a correr el riesgo de que los peligrosos experimentos que involucra la investigación sean realizados, y S2 no tiene derecho —este es el punto clave— a decidir por ellos si reconoce su estatus de agentes morales plenos. ¿Por qué razón debería reconocerse a S2 el derecho especial de decidir por los afectados, sin su conocimiento o su autorización, en una cuestión que puede afectar significativamente sus expectativas vitales? Usando el vocabulario kantiano, en ese caso S2 estaría tratando a los afectados meramente como medios, simples insumos en la consecución de sus metas, y no como fines en sí mismos, es decir, agentes cuyos intereses y proyectos tienen peso propio y resultan irreducibles a los intereses y proyectos de los otros individuos.

Examinemos desde una perspectiva más amplia las implicaciones del ejemplo. Los cursos de acción que se proponen llevar adelante S1 y S2 aspiran a estar moralmente justificados sobre la base de creencias fácticas y valorativas igualmente atendibles, dotadas de una misma probabilidad de ser verdaderas o que dichos agentes tienen —si no se quiere hablar de “probabilidad”— las mismas razones para considerar verdaderas. Sin embargo, como vimos, resulta muy plausible sostener que mientras S1 está moralmente

justificado para actuar, S2 no lo está y, *ceteris paribus*, debería abstenerse de realizar sus experimentos.

La única diferencia entre S1 y S2 es el costo para el bienestar de terceros que tendría lugar si están cometiendo un error y sus acciones no producen los resultados previstos. Si los experimentos de S1 fallan ese costo es muy bajo o nulo, pero si los experimentos de S2 fallan es muy elevado. Es importante notar que este factor diferencial entre la situación de S1 y S2 no permite hacer juicio alguno acerca de la verdad o falsedad de las creencias que toman como punto de partida ambos agentes. Ello se debe a razones bastante obvias. Las consecuencias para el bienestar humano de que una creencia sea verdadera o falsa no son evidencias de su verdad o falsedad ni cuentan como “razones”, en algún sentido más amplio que el de “evidencias”, para pronunciarse acerca de esa cuestión. Si esto no fuera así, debería borrarse la diferencia entre estar justificado para creer que p o saber que p y desear que p .

Como vimos, que el costo del error no tenga peso cognitivo es, sin embargo, compatible con que cuente como una razón prudencial para que un sujeto que cree o sabe que p , decida si debe o no actuar sobre la base de esa creencia o de ese conocimiento en un contexto específico. De igual manera, el costo del error puede contar como una razón para determinar si un sujeto se encuentra o no justificado desde una perspectiva moral para actuar sobre la base de sus creencias o de su conocimiento —fáctico o moral— en un contexto específico. De modo que el sorprendente resultado frente al que nos encontramos cuando analizamos un caso como el del científico S2 es una discontinuidad entre el conocimiento moral y la justificación moral de la acción. Si tuviéramos un conocimiento moral infalible, si nunca pudieran salir mal nuestros planes o si solo actuáramos en condiciones en las que el costo para el bienestar de terceros de nuestras acciones fuera insignificante, estar justificados para creer que un curso de acción es superior desde una perspectiva moral a las otras alternativas sería indiscernible de estar justificado para actuar sobre la base de dicha creencia. Sin

embargo, como lo atestigua el caso del científico S2, en ausencia de esas condiciones, la diferencia entre estar justificados para afirmar ciertas creencias y estar moralmente justificados para actuar sobre la base de las mismas en un contexto específico resulta perfectamente comprensible y prácticamente relevante.

Una objeción contra la propuesta

Podría sostenerse, contra la posición que estamos defendiendo, que si alguien no está dispuesto a obrar sobre la base de sus creencias morales, eso es un indicio de que estas no tienen el estatus de creencias justificadas o conocimiento, y de que no está en condiciones de continuar suscribiéndolas como si tuvieran tal estatus. Si un sujeto S realmente sabe que p (donde dicha proposición es un juicio moral como “realizar los experimentos previstos es lo correcto porque promoverá el bienestar de la mayoría”) y p sugiere un curso de acción en un contexto determinado (es decir, “realizar los experimentos previstos”), S debería estar dispuesto a obrar en consecuencia. En caso contrario debería admitir que no sabe que p o que no está justificado para creer que p. De este modo, la brecha entre conocimiento moral y justificación moral de la acción que hemos intentado presentar a través del ejemplo de los científicos parece disolverse.

Esta objeción puede ser interpretada como una aplicación al plano moral de una de las ideas fundamentales de la posición conocida en epistemología como “Injerencia Pragmática” (*Pragmatic Encroachment*).¹ Los defensores de la Injerencia Pragmática (en adelante IP) sostienen que el conocimiento no es determinado exclusivamente por factores epistémicos, como las evidencias que se tengan de que una proposición es verdadera o la confiabilidad del proceso por el cual un sujeto llega a afirmar su verdad o falsedad. Las variaciones contextuales en el costo del error de actuar sobre la base de que p serían decisivas a la hora de determinar si un sujeto posee o no conocimiento.

Es frecuente apelar a casos estructuralmente similares al que presentamos al inicio del trabajo para ilustrar y defender esta posición. Los sujetos S1 y S2 poseen la misma evidencia de que p o el proceso de formación de la creencia de que p es igualmente confiable en los dos casos desde una perspectiva epistémica. El costo de que p sea falsa es, sin embargo, muy bajo en el caso de S1 y sumamente alto en el de S2. Como consecuencia de ello, parece convincente afirmar que el nivel de exigencia de los estándares de justificación requeridos para afirmar que S2 sabe que p son mucho más demandantes que en el caso de S1. De este modo, mientras puede resultar plausible sostener que S1 sabe que p, podría ocurrir que no suceda lo mismo en el caso de S2. IP implica el rechazo de una de las tesis centrales de la epistemología analítica predominante, el evidencialismo —a veces también denominado purismo² o intelectualismo—³. El evidencialismo afirma que “la creencia de que p está epistémicamente justificada para el sujeto S en un momento determinado, t, si y solo si recibe el apoyo de la evidencia que tiene S de que p en t” (Conee y Feldman, 2005, p. 83). Otra forma de expresar la idea consiste en sostener que, dados dos sujetos, S1 y S2, necesariamente si S1 y S2 disponen de la misma evidencia a favor o en contra de p, entonces S1 está justificado en creer que p si y solo si S2 también lo está.⁴ La defensa de IP involucra normalmente la apelación a una versión del principio Conocimiento-Acción. Dicho principio (en adelante PCA) estipula que S está justificado para creer que p, solo si es racional para S actuar como si p (Fantl y McGrath, 2002, p. 78).

Si un agente concluye, en un contexto determinado, que no es racional actuar sobre la base de su creencia de que p, debe concluir que no está justificado para afirmar p. Como consecuencia de ello, debe concluir también que no sabe que p, aun cuando disponga de evidencia de que p es verdadera, que normalmente, en contextos donde el costo del error es más bajo, le permitiría tanto actuar sobre la base de que p como afirmar que sabe que dicha proposición es verdadera.

IP ha sido objeto de diversas críticas. Una de las formas más frecuentes de objetar esta posición consiste en presentar contraejemplos de PCA. Se trata de casos en los que, si bien actuar sobre la base de que *p* no parece una opción razonable dado el alto costo del error, continúa siendo plausible atribuirle al agente conocimiento de que *p*. Baron Reed propone, por ejemplo, el siguiente caso:

Estoy tomando parte de una investigación psicológica que estudia los efectos del estrés sobre la memoria. Se me formula la siguiente pregunta: ¿cuándo nació Julio César? Si doy la respuesta correcta, obtengo un caramelo. Si doy una respuesta errónea, recibo una horrible descarga eléctrica. No ocurre nada si no respondo. Recuerdo que Julio César nació en 100 a. de C., pero no estoy tan seguro de ello como para que valga la pena el riesgo de electrocución. Sin embargo, tranquilamente digo para mí mismo, “sé que nació en 100 a. de C.” (Reed, 2014, p. 101).⁵

Como afirma Reed, en este escenario es perfectamente plausible que mantenga mi conocimiento aun cuando el costo del error sea tan alto como para que no resulte racional actuar sobre la base de tal conocimiento. Parece natural “continuar atribuyéndome conocimiento a mí mismo, aun cuando reconozca que no debería tomarlo como una razón para actuar” (Reed, 2014, p. 101).

No me propongo aquí evaluar la plausibilidad de IP y de PCA como tesis epistemológicas, sino su plausibilidad en el terreno ético. Esto es, cuando consideramos la cuestión de si el hecho de que un sujeto concluya que no está moralmente justificado para actuar sobre la base de sus creencias morales —o de la combinación de sus creencias morales y fácticas— en un contexto determinado, es una razón para concluir que debe abandonar la pretensión de que sabe que dichas creencias son verdaderas.

El caso de los científicos puede ser interpretado como un contraejemplo del equivalente moral del principio PCA. Dicho principio, PCA-M puede formu-

larse en los siguientes términos: S está justificado para creer que *p* (dicha proposición expresa un juicio moral), solo si está moralmente justificado para actuar sobre la base de que *p*.

Volvamos al caso de los científicos S1 y S2. Como vimos, lo que parece dejar en claro el ejemplo, si estamos en lo correcto, es que a pesar de contar con creencias fácticas y morales igualmente plausibles, el alto costo de que alguna de esas premisas sea falsa, en el caso de S2, cuenta como una razón para que dicho agente no esté justificado para *actuar* sobre la base de tales premisas. Pero que S2 no esté justificado para actuar no implica que no se encuentre igualmente justificado que el otro científico del ejemplo para afirmar sus creencias. Dado el costo del error, S2 no tiene derecho a decidir por los afectados correr el riesgo que implican sus experimentos. Pero este es un factor que no guarda ninguna relación con la cuestión de la verdad o falsedad de sus creencias fácticas y morales iniciales. El hecho de que los experimentos que debe llevar adelante S2 sean muy peligrosos para el bienestar de terceros, a diferencia de lo que ocurre con los que planea realizar S1, no ofrece ninguna razón para pensar, por ejemplo, que TC sea falsa. Si así fuera, enterado del trabajo que se propone realizar S2, S1 debería también comenzar a dudar de la verdad de la teoría en que se apoya la investigación que ambos desarrollan. Esto no parece tener ningún sentido. La situación es similar en el caso de las creencias morales involucradas. En el caso de S2 no solo entran en juego las creencias morales acerca de la relación entre progreso económico y calidad de vida de los individuos, que comparte con S1. La conclusión de que no está justificado para actuar supone una combinación del reconocimiento del elevado costo para el bienestar de terceros que tendría alguna falla al realizar sus experimentos, con la idea de que decidir por los afectados correr ese riesgo implicaría negarles el estatus de agentes morales plenos o reducirlos a meros medios para la realización de sus propósitos. Como podrá percibirse, estas últimas consideraciones morales no entran conflicto con las creencias de S1 sobre la re-

lación entre progreso económico y calidad de vida: no ofrecen ninguna razón para dudar de que el éxito en su proyecto podría promover el progreso económico y el bienestar de los miembros de su comunidad, ni de que dicho resultado sea moralmente valioso. Como consecuencia de las consideraciones precedentes se debe concluir que la interpretación más natural del caso es que la diferencia entre la situación de S1 y S2 no ofrece ninguna razón para sacar conclusiones acerca de lo que creen o de lo que saben, sino de lo que están moralmente justificados para hacer.

Los principios PCA y PCA-M generan dificultades adicionales que expongo a continuación. Gerald Gaus ofrece un ejemplo que, aunque es presentado en un contexto de discusión distinto,⁶ puede servir para ilustrar la brecha entre justificación epistémica de creencias y justificación moral de acciones que estamos defendiendo. Como afirma el autor, con frecuencia creemos una proposición sobre la base de muy buena evidencia, pero a causa de que existe una probabilidad significativa de que podría ser errónea nos abstenemos de actuar tomándola como premisa en ciertos contextos. El ejemplo es el siguiente:

La jurado Sally puede creer firmemente que Mort asesinó a Millie, pero a causa de que hay una probabilidad pequeña pero significativa de que pudiera estar cometiendo un error y porque las consecuencias de cometer un error son tan graves, Sally no vota a favor de condenar a Mort por asesinato (Gaus, 1995, p. 242).

Gaus insiste en que de ninguna manera debemos tomar el voto de Sally como una prueba de que no cree que Mort haya cometido el crimen. De hecho, en otros contextos es de esperar que Sally actúe sobre la base de esa convicción; ella podría, por ejemplo, evitar en el futuro la compañía de Mort, a quien cree realmente culpable del asesinato de Millie. Es cierto que en algunos casos podemos equivocarnos al tomar este tipo de decisiones, pero debe admitirse que hay contextos en que constituyen el curso de acción correcto. Siguiendo con el ejemplo, resultaría muy poco plausible sostener

que a causa de que Sally no está dispuesta actuar sobre la base de sus creencias en el contexto del juicio, debería reconocer que dichas creencias son falsas. En primer lugar, la decisión de no votar la condena es una acción voluntaria que estaba en poder de Sally tomar, pero la creencia de que Mort es culpable no es algo que ella pueda cambiar a voluntad. Como señaló Bernard Williams (1989), el hecho de que no podamos cambiar nuestras creencias a voluntad no es una limitación contingente de dicha facultad, sino un resultado del hecho de que las creencias apuntan a la verdad. Creer que p equivale a creer que p es verdadera, y la verdad de las proposiciones no puede depender de nuestra voluntad o de nuestros deseos.⁷ Si Sally está firmemente convencida de que Mort es culpable, como hemos supuesto en el ejemplo citado, resulta difícil entender cómo podría dejar de creer tal cosa si no media un cambio en la evidencia de la que dispone. Por otra parte, si Sally debiera abandonar su creencia en la culpabilidad del acusado para satisfacer el tipo de consistencia con sus acciones que requieren PCA y PCA-M, debería comprometerse con otras conductas que parecen problemáticas desde una perspectiva moral. Por ejemplo, supongamos que el acusado, una vez liberado, intenta entablar una relación de amistad con Thelma, una prima de Sally. En ese caso, dado que votó contra la condena, Sally no debería decirle a Thelma que es mala idea interactuar con ese sujeto, puesto que es un asesino. Pero esto es irrazonable, no solo porque Sally no puede dejar de creer que Mort es en efecto un asesino aunque lo intente, sino porque este requisito hace a Sally, por así decirlo, esclava de una contingencia completamente azarosa: el haber sido designada jurado en el juicio. Otros conocidos o amigos de Thelma que no fueron jurados, podrían continuar creyendo que Mort es culpable, sobre la base de la misma evidencia que llevó a Sally a creerlo —supongamos que el caso recibió mucha atención en los medios de comunicación—, y estarían habilitados para aconsejar a Thelma que evite entablar una relación de amistad con Mort. ¿Por qué un hecho azaroso como no haber sido designados jurados debe poner a esos sujetos en una mejor situación que aquella en la que se encuentra Sally para honrar sus

obligaciones morales con Thelma? De modo que Sally, si no advirtiera a Thelma acerca de la peligrosidad de Mort, no podría evitar pensar que estaría faltando a las obligaciones que le impone su relación con ella, contra sus creencias y por razones contingentes que no parecen tener peso cognitivo o moral alguno. A menos que aceptemos la problemática tesis de que podemos cambiar nuestras creencias a voluntad, debemos concluir que PCA y PCA-M generan resultados implausibles. Si se rechazan dichos principios y se admite que existe, en ciertos contextos, una brecha entre nuestras creencias fácticas y morales y las acciones susceptibles de ser justificadas desde una perspectiva moral sobre la base de dichas creencias, estas dificultades desaparecen. En distintas circunstancias —como muestran los ejemplos que estamos considerando— pueden tomarse decisiones diferentes que coexistan, sin embargo, con un trasfondo de creencias que permanecen estables. Estas creencias que permanecen estables pueden ser apropiadas como premisas de las decisiones del sujeto solo en algunos casos. Sally puede —como ocurre en el ejemplo— considerar que su creencia en la culpabilidad de Mort no es suficiente, en el contexto del juicio en el que actúa como jurado, para justificar que vote por la condena, dado el enorme costo que tendría para el acusado que estuviera cometiendo un error. Sally piensa que obraría mal si votara la condena del acusado aunque crea en su culpabilidad, pero puede considerar que dicha creencia, que de hecho suscribe, sí justifica aconsejar a Thelma que se mantenga alejada de Mort. No alertar a Thelma equivaldría a obrar en forma moralmente reprochable. Sally podría, de este modo, ofrecer una explicación plausible tanto de su creencia de que Mort es culpable como de las razones por las que actúa de modo diferente en contextos también diferentes. Esta posibilidad de dar una explicación razonable de sus creencias y comportamientos no sería posible si la objeción que estamos considerando fuese correcta. En ese caso, si la objeción fuese correcta, debería conducirnos a aceptar una suerte de contextualismo de las creencias y del conocimiento. Si Sally no está dispuesta a actuar sobre la base de su creencia o de su conocimiento falible en la culpabilidad de Mort en el contexto

del juicio, debería reconocer que ni cree ni, por supuesto, sabe, que Mort es culpable. En caso de que luego decida desaconsejar a Thelma entablar cualquier clase de relación con Mort, debería afirmar que en ese contexto cree o sabe que Mort es culpable. Resulta difícil imaginar que un sujeto sea capaz de compartimentar de esta manera sus creencias y sus pretensiones de conocimiento. Además, como suele señalarse, tanto las creencias como el conocimiento parecen comprometidos con un ideal de coherencia. Cuando una nueva creencia se agrega al corpus preexistente que suscribe un sujeto, debe poder ser integrada sin que existan contradicciones. En caso de haber una contradicción, solo una de las creencias puede continuar siendo afirmada. Podría abandonarse la creencia antigua o no incorporarse la nueva. Aceptar PCA-M implica rechazar esta plausible concepción y concluir que las nuevas creencias de un sujeto pueden entrar en contradicción con otras creencias previas sin que esto represente un problema o amerite una revisión en la que alguna de dichas creencias termine siendo rechazada. Esto parece conceptual y psicológicamente implausible.

Conclusión

En la primera sección del presente trabajo hemos presentado un argumento a favor de la tesis de que existen contextos en los que conocimiento moral y justificación moral de la acción pueden no confluir. Según vimos, esto ocurre cuando se dan simultáneamente una serie de factores. En primer lugar, el costo de que un sujeto actúe sobre la base de premisas erróneas es muy elevado para el bienestar de terceros. En segundo lugar, existe una probabilidad significativa, aunque sea pequeña, de que el error tenga lugar efectivamente. En tercer lugar, los afectados no han dado su consentimiento a la acción del sujeto. Dadas estas condiciones, si el agente decide seguir adelante con sus planes estará negando el estatus de agentes morales plenos a los afectados: estará tomando para sí mismo, indebidamente, la atribución de decidir por ellos si correr o no los riesgos involucra-

dos en la empresa que pretende llevar adelante. Si un sujeto debe dar este paso para actuar no puede considerarse que se encuentre moralmente justificado para hacerlo, aun cuando las premisas de sus decisiones resulten plausibles, también desde una perspectiva moral.

En la segunda sección del trabajo se formula y discute una objeción contra la tesis principal del mismo. Dicha objeción afirma que si un sujeto no se encuentra moralmente justificado para actuar sobre la base de sus creencias, no puede atribuirle a las mismas el estatus de conocimiento moral. La estrategia de respuesta ha consistido en mostrar la similitud que existe

entre los presupuestos de dicha objeción y las tesis principales de la posición epistemológica denominada “Injerencia Pragmática”. Se intentó demostrar que tal posición, dejando de lado el problema de su plausibilidad como tesis epistemológica, resulta indefendible cuando la aplicamos al campo moral. Para ello se sostuvo que el ejemplo utilizado en la primera sección para presentar nuestra propuesta puede ser interpretado como un contraejemplo de lo estipulado por el principio “Conocimiento-Acción” aplicado al campo moral. Asimismo, se procuró demostrar que dicho principio conduce a una problemática concepción contextualista de las nociones de creencia y conocimiento.

Notas

¹ Ver Fantl y McGrath (2002, 2007, 2009 y 2014).

² Ver Fantl y McGrath (2007, p. 558).

⁴ Ver Stanley (2005).

⁵ Ver Fantl y McGrath (2002, p. 68).

⁶ Para una crítica similar de IP, véase también Brown (2008) y Kvanvig (2011).

⁷ Ver Gaus (1995, p. 241).

⁸ Ver Bratman (1992, pp. 3-4) y Engel (1998, pp. 143-144).

Referencias Bibliográficas

- Bratman, M. (1992). Practical Reasoning and Acceptance in a Context, *Mind*, 101 (401), 1-15.
- Brown, J. (2008). Subject-sensitive Invariantism and the Knowledge Norm for Practical Reasoning, *Nous*, 42, 167-189.
- Conee, E. y Feldman, R. (2005). *Evidentialism*. Oxford: Oxford University Press.
- Engel, P. (1998). Believing, Holding True, and Accepting, *Philosophical Explorations*, 1, (2), 140-151.
- Fantl, J. y McGrath, M. (2002). Evidence, Pragmatics, and Justification, *The Philosophical Review*, 111, 67-94.
- Fantl, J. y McGrath, M. (2007). On Pragmatic Encroachment in Epistemology, *Philosophy and Phenomenological Research*, LXXV (3), 558-589.
- Fantl, J. y McGrath, M. (2009). *Knowledge in an Uncertain World*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Fantl, J. y McGrath, M. (2014). Practical Matters Affect Whether you Know, en Steup, M. Turri, J. y Sosa, E. *Contemporary Debates in Epistemology*, Malden Ma., Wiley Blackwell, 84-95.
- Gaus, G. (1995). The Rational, the Reasonable and Justification, *The Journal of Political Philosophy*, 3 (3) 234-258.
- Kvanvig, J. (2011). Against Pragmatic Encroachment, *Logos & Episteme*, 11, (1), 77-85.
- Reed, B. (2014). Practical Matters Do Not Affect Whether You Know, en Steup, M., Turri, J. y Sosa, E. *Contemporary Debates in Epistemology*, Malden Ma., Wiley Blackwell, 95-106.
- Stanley, J. (2005). *Knowledge and Practical Interests*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Williams, B. (1973). Deciding to Believe, en *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 136-151.

Conocer y reconocer razones compartidas: razones públicas

Resumen

El presente artículo examina cómo se presentan y discurren las razones que son parte del diálogo político democrático. Asimismo, luego de caracterizar la razón pública se analizan tres modelos de la misma evaluando las dificultades que se abren en cada caso al momento en que las razones deben ser individual y conjuntamente sopesadas en una argumentación pública destinada al establecimiento de políticas públicas.

Palabras clave

Razón pública; deliberación; John Rawls; modelos de racionalidad deliberativa.

Supóngase que el gobierno lleva adelante un plebiscito preguntando si debe *permitirse* o *prohibirse* la investigación genética en embriones humanos. Uno podría tomar tres caminos ante esa situación, dado que el voto es obligatorio; a saber: votar a favor de la permisión, de la prohibición o abstenerse. Cualquiera sea la decisión a la que haya llegado, la misma está sujeta a razones que responden a algún tipo de creencia sobre el tema en cuestión. En lo que hace a un compromiso mínimo con los temas propios de la ciudadanía, es esperable que la creencia que haya guiado su decisión esté justificada sobre la base de razones, es decir, que no haya sido escogida al azar —tirando los dados, por ejemplo—. Ahora bien, queda claro que esas razones que guiaron su decisión pueden estar sostenidas, o bien por ciertas creencias básicas cuya justificación no depende de otras creencias (fundamentismo), o bien porque son coherentes con otro conjunto de creencias antes aceptado (coherentismo). Sea cual fuere la circunstancia, debería advertirse aquí un punto importante respecto a este tipo de razones que entraron en juego en el problema que se ha planteado: las razones

que son parte de un diálogo político democrático en una sociedad plural precisan ser, en algún punto, sustancias que puedan ser individual y conjuntamente sopesadas y aceptadas en la argumentación pública destinada al establecimiento de políticas públicas. Articular razones en un foro político público implica necesariamente que estas sean concebidas como intercambiables, contables, asentables en el espacio argumentativo. Ahora bien, tal articulación está asediada por el problema de cómo se conocen o se reconocen las razones que pueden compartir los ciudadanos que adhieren a diferentes doctrinas comprensivas o concepciones del bien. En lo que sigue, presentaré tres modelos de razón pública que surgen a partir de la perspectiva presentada por Rawls y que se despliegan en las concepciones deliberativas de la democracia. En consecuencia, el trabajo sostiene que el ámbito de la razón pública rawlsiana permite esbozar cómo, desde las diferentes doctrinas comprensivas, se puede instaurar un ámbito de coexistencia y coherencia de razones diferentes, e incluso encontradas, que buscan implantarse como premisas comunes en la argumentación

pública al momento de definir problemas de justicia básica como el planteado al inicio. Entendemos que el ámbito propiciado en ese contacto y diálogo continuo que establecen los ciudadanos que pertenecen a doctrinas comprensivas contrarias puede concebirse como un frágil equilibrio que debe ser continuamente revitalizado por un compromiso necesario con ciertos valores políticos.

Razón pública rawlsiana

Existe una relación dinámica entre las creencias, razones y acciones que poseen los ciudadanos de una sociedad plural y democrática. Las creencias u opiniones que tiene un ciudadano acerca de cómo 'es' el mundo y cómo 'debería ser' proveen de ciertas razones a modo de respaldo, de forma tal que las acciones que decide llevar a cabo a lo largo de su vida pueden justificarse en algún punto y de alguna manera para él. Asimismo, un ciudadano puede reconocer que posee ciertos criterios de justificación en el ámbito privado que no necesariamente coinciden y son los mismos que se dan en un ámbito público. En particular, las razones públicas son aquellas que tienen cierta fuerza e influencia persuasiva sobre nosotros en cuanto ciudadanos de una sociedad democrática, sin importar cuál sea la concepción del bien que perseguimos, pues se ajustan a criterios de justificación imparcial propios de un ámbito público. Ahora bien, estas razones no solo revisten un tipo de fuerza exógena que va del foro político a la cultura pública sino que, por otro lado, estas ideas también se sedimentan en el interior de las distintas doctrinas comprensivas razonables. En tal sentido, el universo de esta pluralidad de razones no sería más que una cristalización que surge a través de la *praxis* política de los ciudadanos *qua* ciudadanos y de las instituciones políticas en las que están comprendidos.

Así pues, dentro del espacio político o del espacio público cada ciudadano le concede singularmente

algún peso normativo considerable a ese conjunto de razones que llamamos públicas. Consiguientemente, esas razones públicas, tal como las entiende Rawls, lo serían al menos en tres sentidos, a saber: por un lado, como razones *compartidas* por los ciudadanos; por otro lado, razones que se aplican a materias vinculadas con el *bien público*; y, por último, razones factibles de ser promulgadas de modo plenamente público, desde un lenguaje y desde valores políticos comunes, una especie de *lingua franca*.

Dentro de la influyente obra filosófica de Rawls, el concepto de razón pública no aparece sistemáticamente expuesto en su trabajo más reconocido, *Teoría de la justicia* (1971), punto de inflexión de la filosofía práctica en el siglo XX. A pesar de ello, ciertos autores sostienen que la noción de razón pública podría hallarse implícita detrás de dos ideas fundamentales de *Teoría*: el cumplimiento del principio de publicidad y las exigencias a las que debe atenerse la justificación en "la posición original" (Rawls, 2006, p. 29 y ss).¹ Luego de una serie de artículos aparecidos desde fines de los 70 hasta fines de los 80 que tenían como propósito ir sorteando las diferentes objeciones de las que fue objeto *Teoría*, se publica *Liberalismo político*; allí se propone una concepción política —no plenamente comprensiva— que permitiría procurar las bases de la estabilidad en una sociedad pluralista y la justa cooperación entre ciudadanos enfrentados por sus intereses y creencias. Es en ese trabajo donde aparece la idea de razón pública y se presenta sistemáticamente mostrándose como el espacio de encuentro deliberativo y político de la sociedad democrática y plural, espacio en el que creencias, conocimientos y valores se articulan y entran en colisión y coalición para generar el marco político.

La razón pública aparece con claridad como un *organon* adecuado por el cual la sociedad puede asegurar la imparcialidad y la reciprocidad en las decisiones que conciernen al bien común; es el modo en el que racionalidad pública y racionalidad individual y sectorial se intersecan y definen las bases procedi-

mentales que pautarán el tratamiento de ciertas leyes políticas en una sociedad democrática. En las distintas presentaciones del concepto de razón pública, Rawls sostuvo en sustancia una misma idea-fuerza; en sus palabras: “[es la razón] de los ciudadanos en cuanto tales, es la razón del público; su objeto es el bien público y cuestiones de justicia fundamental; y su naturaleza, su contenido, es público” (Rawls, 2004, p. 248).

Si nos enfocamos particularmente en la definición de razón pública dada por Rawls, podemos observar que posee tres características centrales: (i) se atiene a un ámbito de aplicación predefinido: esencias constitucionales y problemas de justicia básica;² (ii) puesto que se aplica a esos asuntos, no todos los ciudadanos deben atenerse a ella en todo momento; compete a los que ejercen cargos estatales en el ámbito judicial, legislativo y ejecutivo, a los políticos en campaña y a los ciudadanos raso en el momento en que deberían decidir el sufragio; (iii) su contenido está dado por el lenguaje, las lógicas de acción aceptadas y los valores políticos instituidos y solidificados por todas aquellas concepciones políticas razonables que hacen a la vida pública y democrática.³

Rawls considera que la existencia de un acuerdo moral *general* es impensable dado el *factum* del pluralismo, pero que, sin embargo, algunos acuerdos necesarios que hacen a la estructura social son plausibles cuando los actores reducen o moderan ciertas pretensiones epistémicas e intentan establecer algún conjunto acotado de acuerdos que se ciñan estrictamente a materias propias del espacio público y político.

Para Rawls, la tensión entre universalismo-diversidad, pluralismo-singularidad, se puede armonizar tanto en el plano político como en los recursos comunicacionales que la atraviesan. La alternativa a este planteo filosófico-político es describir y a su vez concebir a la democracia agónicamente como un campo de batallas por imponer una concepción en

particular. No obstante, si hay un reconocimiento de los desacuerdos morales profundos que coexisten en la sociedad —v.g. ¿debería permitirse el avance de la investigación en embriones humanos?— y si existe un reconocimiento de que los puntos de contacto pueden ser muy pocos entre las doctrinas comprensivas enfrentadas, entonces, sobre aquellos asuntos que precisan ser acordados —que no son todos, aunque sí son los más importantes— es necesario hacer un uso público de la razón como el propuesto por el liberalismo político. En cada deliberación en la que se ponga en juego la definición de esencias constitucionales o bien cuestiones de justicia básica, la razón pública obliga moral, no legalmente, a los participantes a comprometerse en la búsqueda de argumentos y razones compartidas —o compartibles— para fundar públicamente, vía un tipo de reciprocidad, la legitimidad de lo decidido.

La democracia en cuanto sistema que busca su estabilidad implica necesariamente que los ciudadanos se relacionen políticamente entre sí como libres e iguales, y es por ello que atender a este tipo de razones en los ámbitos precisados, fortalece el desarrollo de una sociedad plural en términos profundos, no superficiales. Este espacio demarcado permitiría diálogos constructivos evitando que convirtamos en extraños morales a aquellos que poseen doctrinas opuestas a las nuestras. Asimismo, este espacio de diálogo vía la razón pública impide que las leyes del Estado sean un instrumento de internalización forzada de las creencias de las mayorías (Busdygan, 2013, p. 89). La razón pública es la apuesta por un espacio de respeto profundo al pluralismo y la búsqueda de los términos de cooperación más justos. Por ello, su contenido se apoya en aquellos términos que todos podrían considerar como los más razonables, porque las decisiones democráticas no deberían estar sujetas ni a justificaciones sesgadas ni a un recuento de votos que se sostiene únicamente en preferencias subjetivas. Para Rawls, cuando reconocemos el deber de civilidad nos comprometemos a la construcción política de una sociedad en la que el pluralismo permite la

reciprocidad entre sus ciudadanos; léase con ello: una disposición abierta a escuchar los argumentos de los demás y a evaluarlos con imparcialidad, a la vez que propiciar al debate razones asequibles a quienes no piensan como nosotros.⁴ En conclusión, la razón pública es un compromiso con una noción de democracia densa que precisa de la deliberación para orientar ciertos fines colectivos, y que estima sumamente valioso el pluralismo. En lo que sigue detallaremos algunos puntos que es menester que sean pensados en torno a la idea de razón pública.

Razón pública: modelos en disputa

En la teoría política de Rawls aparece claramente escindido el *foro político público* de la *cultura de trasfondo*. Solo en el primero de estos espacios debiera ejercitarse la razón pública, puesto que es el ámbito de decisiones y definiciones de las políticas que rigen la estructura básica de la sociedad. La cultura de trasfondo, compuesta por el extenso ámbito de la cultura social en general en el que aparecen las universidades, las iglesias, los clubes, etc., tiene razones y formas de demandas que poseen sus propias lógicas. Allí no tiene injerencia la razón pública, ni se espera que la tenga; y por tanto, aunque las razones no públicas pueden ser valiosas intramuros, no deberían irrumpir en el foro político.

A partir de semejante escisión trazada por el filósofo norteamericano nos preguntamos: ¿deberíamos esperar algo de las razones no públicas que poseen las doctrinas comprensivas por fuera de esos espacios? Es importante poder establecer qué delimita que algo pertenezca o no a esa cultura público-política de la que surgirán argumentos que satisfagan el principio de reciprocidad; es decir, ¿qué es lo que está dentro de esa cultura y qué no?, ¿cómo y quién/es establece/n lo que queda dentro de esa esfera?, ¿qué método/s se puede/n establecer para definir la pertinencia o no de los contenidos que se presentan como

respaldos justificativos? Es necesario saldar este problema si el liberalismo político pretende ser una base moral política —no plenamente comprensiva— de las instituciones democráticas en una sociedad que se reconcilia con el *factum* del pluralismo.

Al momento que se establecen los ámbitos de injerencia de la razón pública, Rawls asienta algunas fronteras teóricas que producirán distintos modelos de razón pública, y, consecuentemente, deja cerrada para muchas ocasiones la posibilidad de que las razones no públicas aparezcan dentro de ciertos espacios políticamente importantes. A pesar de que Rawls tuvo una posición dinámica sobre dónde y cómo debe trazarse esa frontera entre razones públicas y no públicas, *Liberalismo* y trabajos posteriores nos proporcionan una *cuestión clave* que nos permite estudiar *tres modelos* diferentes de razón pública: la *razón pública excluyente (Rpe)*, *inclusiva (Rpi)* (Rawls, 2004, p. 283) y *la concepción amplia (wide)* de la razón pública (*Rpa*) (Rawls, 2004a, p. 26). Cada uno de ellos constituyen modelos normativos que permiten abrir una serie de cuestiones, a saber: ¿cuál/es distribuye/n más equitativamente los beneficios y las cargas al momento de estipular las razones y los modos de argumentar que integran la deliberación política?, ¿cuál/es de esos modelos introduce/n estipulaciones arbitrarias que perjudiquen a algún sector de la ciudadanía en particular?, ¿cómo resuelve cada uno de ellos, dentro del ámbito deliberativo, ciertos problemas específicos en torno a valores fundamentales de las doctrinas que pueden entrar en colisión con normativas públicas?

Para el primero de estos modelos (*Rpe*), no debe introducirse en la discusión de las materias de la razón pública ningún término proveniente de las doctrinas comprensivas que no se presente como una razón pública o se adecue en alguna medida. Aquí es fuerte la cláusula que impide que la doctrina pueda aparecer en forma de apoyo argumentativo a riesgo de romper los deberes de reciprocidad. Esta concepción excluyente permite sin problemas que puedan darse

las razones públicas que la doctrina posee, pero es imposible que se acepten contenidos que no sean traducidos a razones públicas. Este primer modelo es quizás el más discutido porque en varios puntos que hacen a la abstinencia epistémica de los interlocutores parece lesionar en alguna medida la libertad de expresión de algunos sectores, cerrando la receptividad a un conjunto de razones que no serían factibles de ser traducidas a ese idioma público y político. Vale decir que no se impide a nadie que se exprese como quiera sino que evita que se hagan esfuerzos para que estas visiones sean comprendidas tal como ellos pretenden ser comprendidos (v.g. un ciudadano no religioso no estaría obligado moralmente a tratar de interpretar si es aceptable o no la exégesis de un pasaje bíblico que se da en apoyo a un reclamo político). Con esta concepción de la razón pública se abre un espacio impermeable a cualquier tipo de expresión distinta a ella que quiera intervenir en cuestiones políticas fundamentales. Otro problema que se presenta a la *Rpe* es que no se entiende claramente si supone una extensión de razones públicas suficientemente acabada que podría dar respuesta a cualquier problema de la arena pública (completitud), o por el contrario, podría nutrirse de otras razones ensanchando así su extensión. En el caso de que la razón pública fuese lo suficientemente extensa, en ella se albergarían todas las respuestas a los distintos problemas políticos que una sociedad puede plantearse y esas respuestas deductivamente deberían ser inferidas a través de las deliberaciones públicas. Pero, ciertamente, es difícil que este sea el caso, y el núcleo de razones públicas válidas debe ser engrosado y quizás en alguna medida resignificado por cada comunidad deliberativa en diferentes tiempos. En este caso, si la razón pública debiera extender sus límites, correspondería preguntarnos desde dónde y cómo podríamos hacer tales aportes a su extensión sin violar la cláusula que define a la *Rpe* evitando que las razones no públicas interfieran en las deliberaciones. Ahora bien, no solo pueden apuntarse dudas a este modelo, pues permite ciertos beneficios al momento de decidir políticas públicas en aquellas discusiones en las que

son escasos los recursos racionales compartidos, por ejemplo, la cuestión del aborto o la investigación en embriones.

El segundo modelo de razón pública (*Rpi*) establece un criterio de demarcación más amplio que el anterior en tanto permite que, en ciertos casos, las doctrinas comprensivas se presenten como una forma de respaldo a valores que podrían provenir de la razón pública. Rawls declaró que inicialmente la *Rpe* le pareció la alternativa correcta, pero que pensadores de la talla de Gutmann y Solum hicieron que cambiara de opinión en favor de otro modelo, la *Rpi* (Rawls, 2004, p. 282). Lo definitorio de esta concepción inclusiva es que habría ciertas situaciones sociopolíticas que ameritarían recostarse en una utilización de razones epistémica o metafísicamente sesgadas: cuando la sociedad no está bien ordenada y ciertas razones no públicas dan respaldo de algún modo a las conclusiones que podrían deducirse de la razón pública. El ejemplo que recurrentemente da de esto está relacionado con la *igualdad* entre las personas y el esclavismo. En ese sentido, sostiene que cuando una sociedad llega a esta conclusión y abraza ese valor, no debiera impugnarse su adquisición si se hubiese dado por medio de discursos religiosos o desde algún punto de vista ético sesgado. Dado que la igualdad entre las personas es un principio que podría demostrarse desde la razón pública, deberíamos tomarlo sin cuestionarnos qué razones no públicas pueden llegar de derivar ese principio (i.e. la igualdad a 'los ojos de Dios', la formulación del imperativo categórico o la creencia en algún mito). A veces premisas falsas y modos de inferencia incorrectos pueden llevarnos a una conclusión verdadera; en ese caso, ¿por qué no quedarse con esa conclusión si la misma refuerza la aprehensión de un valor político caro a la cultura democrática? En principio, parece demasiado fuerte un modelo de *Rpe* que evite que cualquier razón no pública juegue a favor de algunas conclusiones deducibles de la razón pública. En ese sentido, la *Rpi* se muestra como un modelo más amplio y flexible, que en ciertas ocasiones —cuestión problemática— es receptivo a tomar las consideraciones que se ha-

gan en el foro público sin preocuparse sobre cómo son presentadas. Sin embargo, queda abierta la pregunta sobre las consecuencias de tal aceptación, es decir, si la admisión de razones no públicas tanto en espacios deliberativos ideales como reales no podría traer consigo problemas que terminen imposibilitando el diálogo (Pitt, 2008). En otros términos, puede presuponerse que detrás de tal aceptación puede introducirse un caballo de Troya que termine por hacer imposible la deliberación política y mine las condiciones propicias para la construcción de políticas legítimas.

Para algunos teóricos referentes centrales de la democracia deliberativa como Habermas o Benhabib, es un error fijarle cualquier límite a la razón pública.⁵ Y en tal sentido proponen un modelo de racionalidad deliberativa absolutamente abierto y permeable a los modos de razonar de los distintos sectores religiosos, políticos y morales que constituyen la sociedad. La *concepción amplia de razón pública (Rpa)* considera que debe darse discusión a cualquier razón que intervenga en los asuntos públicos y, a la vez, que no debería incluirse en la agenda de tratamiento únicamente un conjunto determinado de temas o asuntos, sino que esto debe ser decidido por las lógicas y dinámicas particulares que se den en la deliberación. La *Rpa* concibe fructuoso que las doctrinas comprensivas se introduzcan y sean discutidas por la razón pública, permitiéndose así un conocimiento profundo de cuáles son los fundamentos de aquellos que no piensan igual. Así, constituiría una equivocación prescindir de la *polifonía* en las deliberaciones solicitando abstenciones o moderaciones epistémicas, pues para esta concepción las alusiones a razones no públicas enriquecen la cultura política. Pero aún más, esta visión sostiene que no es preciso presentar las razones en forma enunciativa o argumentativa, sino que deben admitirse relatos de experiencias, testimonios, declaraciones, expresiones artísticas, etc.

Entre muchos puntos interesantes que propone este modelo, uno es que puede dejar atrás la pregunta que le habíamos hecho a la *Rpe*: ¿qué nos hace

suponer que el contenido de la razón pública sea lo suficientemente extenso y además rico como para que nos permita elaborar cualquier tipo de argumento al momento de dirimir deliberativamente ciertos desacuerdos profundos? Sin embargo, por contraposición es necesario preguntarnos ¿cuánta sustancia puede acumular un tipo de racionalidad pública cuya extensión es tan amplia? La *Rpa* es el modelo normativo que intenta enriquecer epistémicamente el espacio político a partir de cualquier tipo de contribución que pueda hacerse desde los distintos sectores de la sociedad. No obstante, si la *Rpi* podía traer aparejados ciertos problemas de intraducibilidad e incomunicabilidad entre los distintos tipos de razones, con mayor motivo esos mismos problemas aparecerán profundizados en un modelo de razón pública más amplio que no está circunscrito a ser considerado solo en ciertas ocasiones sino en cualquiera. La *Rpa* trae consigo el interrogante de cuál es el punto desde donde se establecerían los criterios de traducibilidad necesarios para entender los términos teóricos más controversiales —y opuestos— que presenten doctrinas comprensivas enfrentadas. Asimismo, se abre el interrogante de cómo los criterios de justificación individuales devienen en algún tipo de criterio de justificación público e imparcial. La aplicabilidad de este modelo a sociedades que no están bien ordenadas en principio parece ser muy complicada, pues debería proponerse como mínimo algún(os) patrón(es) de traducibilidad de ciertos conceptos nodales a las distintas doctrinas comprensivas; deberían proponerse espacios políticos en los que los opuestos se acerquen sin que las identidades se desvanezcan. Esto último parece redirigirnos a las adecuaciones que las razones realizan, y precisan hacer, en los requerimientos del modelo *Rpe*.

Consideraciones finales

Cada uno de estos tres modelos de razón pública que hemos mencionado abre dos grandes cuestiones de orden superior. En primer lugar, aparecen los problemas

respecto de cómo cada modelo delimita exigencias que deben cumplimentar los ciudadanos como partícipes de la razón pública. Detrás de cada modelo de razón pública no solo se halla una concepción normativa de la razonabilidad política sino que además se presumen ciertas cualidades y motivaciones en los ciudadanos que integran el espacio deliberativo. El análisis crítico de la plausibilidad de cada uno de estos modelos es una tarea por realizar en el momento que podamos poner en claro qué tipo de ciudadano o de cultura política supone o está implicado en cada modelo. En segundo lugar, aparecen los aspectos en torno a la capacidad resolutoria que puede tener cada uno de estos modelos a propósito de diferentes formas de desacuerdo moral profundo. Dentro del pluralismo razonable, los ciudadanos encontrarán una serie de desacuerdos también razonables —porque, para Rawls, son producto de las *cargas del juicio* (Rawls, 2004a, p. 62) — en cuanto a intereses y preferencias, por un lado, y respecto de ciertos valores fundamentales. Es también una tarea a realizar preguntarnos sobre el rango de eficacia que presenta cada uno de esos modelos de razón pública a propósito de esos dos tipos de desacuerdos. La pregunta acerca de la posibilidad de investigar sobre embriones humanos encaja dentro de estas cuestiones en las que existen desacuerdos profundos y aparecen razones contrapuestas de un lado y otro. Como es probable que sea el método del voto el que decida entre alternativas equipotentes, es importante que la razón pública esté operando en estos problemas, mas es complicado definir cuál es el modelo que mejor colma los requerimientos de este problema moral y político.

Sea cual sea el modelo de razón pública que establezcamos, debe poner en claro qué operará como criterio decisorio del compartimiento de razones entre ciudadanos que participan de doctrinas comprensivas opuestas. En otros términos, cuando una comunidad de hablantes comparte valores, códigos y formas de comunicación, un mismo lenguaje y su marco referencial, está muy claro que al momento de cons-

truir un razonamiento colectivo, los ciudadanos saben cuáles son las premisas (razones) que comparten; allí no constituye mayor problema definir qué premisas se comparten sino más bien qué modo de inferencia sería el mejor. Empero, si la comunidad de diálogo está integrada por sujetos que parten de doctrinas diferentes, incluso contradictorias, es preciso saber qué definirá que compartimos ciertas premisas elementales, ciertos conceptos básicos de los que debemos partir para razonar conjuntamente. Preguntarnos cómo se puede llegar a ese punto común de partida, es preguntarnos también ¿quién/quienes es/son el/los que decide/n que aquellos que piensan distinto comparten una misma interpretación de ciertas premisas problemáticas?; ¿cómo se establece ‘la interpretación’ de ciertos términos normativos como ‘persona humana’, ‘libertad’, ‘igual respeto a la vida humana’, ‘dignidad humana’?; ¿es un tercero quien decide esto —digamos un filósofo rey—, es una elite, es la comunidad o es uno mismo?; ¿ese juez o esos jueces, si existe/n, está/n por fuera de la razón pública en cuanto delimitadores de la misma? El criterio de decisión que establece que compartimos las mismas creencias y podemos partir de las mismas premisas puede enmarcarse en la propia comunidad o bien por fuera de ella. Esto significa que, para la definición de ciertos términos en disputa puede propiciarse, o bien cierto internalismo en el que aparecerá el sentido que le dé una comunidad determinada (*sensus communis*), o bien cierto externalismo objetivista.

Establecer que la razón pública es el punto de partida desde el cual la deliberación debe buscar asegurar la legitimidad de las leyes ha sido el objeto de este trabajo. Asimismo, como hemos mostrado, esto no es una cuestión aporética, porque luego de describir este tipo de razón y reconocer tres modelos de la misma, ahondamos sobre diversas cuestiones que se abren en cada caso. Allende de estos interrogantes que deben ser respondidos, la razón pública no deja de presentarse como una concepción con un potencial muy atractivo y de suma importancia para una sociedad democrática y plural.

Notas

¹ En referencia a este punto puede relevarse Ferrara, A., (2008, pp. 94 y 95); y para una presentación del primer y segundo Rawls véase Gargarella, R. (1999).

² Las *esencias constitucionales* hacen referencia, por un lado, a los principios que definen la estructura de gobierno y la relación subsistente entre los tres poderes del Estado, además del alcance que tienen las votaciones de las mayorías en una democracia. Por otro lado, también refieren a los derechos y las libertades *liberales* clásicas (derecho a votar y participar políticamente, libertad de culto, de pensamiento y asociación), el aseguramiento de que todos los ciudadanos hagan un uso efectivo de sus libertades, la limitación de las injerencias del Estado y la igualdad formal de oportunidades. Las cuestiones de *justicia básica*, en cambio, tratan sobre temas económicos y sociales abiertos a “amplias diferencias de opiniones razonables [que] descansan en complicadas inferencias y juicios intuitivos [y] que nos exigen información compleja sobre asuntos sociales y económicos” (Rawls, 2004, p. 264).

³ Este tipo de razón característica de un pueblo democrático está íntimamente relacionada con la definición que da Rawls de su liberalismo político, cuando define su alcance, su ámbito de aplicación y las pretensiones de validez política (Rawls, 2004, p. 15 y ss.).

⁴ Hay una distinción importante que realiza Rawls entre ‘la idea’ y ‘el ideal’ de razón pública. Si la razón pública posee un ámbito definido de aplicación con sujetos específicos que deben relacionarse con un lenguaje que evite sesgos semánticos y metafísicos, por otro lado, el ideal de razón pública refiere a la cualidad de los ciudadanos que buscan atenerse al *deber de civilidad*, y es así que están motivados por el compromiso de brindarse mutuamente razones que tengan un esperable respaldo de aceptabilidad. El ideal de razón pública denota el ideal de ciudadanos que se autogobiernan a través de formas que todos pueden aceptar. (Rawls, 2004, p. 253)

⁵ En referencia a modelos de razón pública inclusiva véase Habermas (2005); Benhabib (2006); y Cortina (2011).

Referencias Bibliográficas

- Barry, B. (2001). *Teorías de la justicia*. Barcelona: Gedisa.
- Benhabib, S. (2006). *Las reivindicaciones de la cultura*. Buenos Aires: Katz.
- Cortina, A. (2011). Ciudadanía democrática: ética, política y religión. En *Isegoría*, enero-junio, 44, 13-55.
- Busdygan, D. (2013). *Sobre la despenalización del aborto*. La Plata: Edulp. También disponible en http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/35551/Documento_completo.pdf?sequence=1
- Dryzek, J. (2002). *Deliberative Democracy and Beyond*. Oxford: Oxford UP.
- Elster, J. (editor) (1998). *Deliberative Democracy*. Cambridge - New York: C.U.P.
- Ferrara, A. (2008). *La fuerza del ejemplo*. Barcelona: Gedisa.
- Gargarella, R. (1999). *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Buenos Aires: Paidós.
- Garreta Leclercq, M. (2007). *Legitimidad política y neutralidad estatal*. Buenos Aires: Eudeba.
- Guariglia, O. (1996). *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral*. Buenos Aires: FCE.
- Guariglia, O., Vidiella, G. (2011). *Breviario de ética*. Buenos Aires: Edhasa.
- Gutmann, A. (2008). *La identidad en democracia*. Buenos Aires: Katz.
- Gutmann, A., Thompson, D. (2000). *Democracy and Disagreement*. Cambridge: Mass., Belknap Press.
- Gutmann, A., Thompson, D. (2004). *Why Deliberative Democracy?*. Princeton-Oxford: Princeton UP.
- Habermas, J. y Rawls, J. (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2005). *Entre el naturalismo y la religión*. Buenos Aires: Paidós.
- Hayry, M. (2003). Philosophical Arguments for and Against Human Reproductive Cloning, en *Bioethics*, 17.
- Ignatieff, M. (2003). *Los derechos humanos como política e idolatría*. Buenos Aires: Paidós.
- Nino, C. S. (1997). *La constitución de la democracia deliberativa*. Buenos Aires: Gedisa.

- Pitt, J., (2008). *Excluding Inclusive Public Reason*. Chapel Hill: University of North Carolina.
- Rawls, J. (1999). *Collected Papers*. Cambridge: Mass., Harvard University Press.
- Rawls, J. (1990). Justicia como imparcialidad: política, no metafísica. En *Diálogo filosófico*, Madrid, 16, 4-32.
- Rawls, J. (2001). Una revisión de la idea de razón pública. En Rawls, J., *Derechos de gentes*. Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (2004a). *La Justicia como equidad. Una reformulación*. Buenos Aires: Paidós.
- Rawls, J. (2004). *Liberalismo político* (Trad. Domènech, A.). Barcelona: Crítica.
- Rawls, J. (2006). *Teoría de la justicia*. México: F.C.E.
- Sunstein, C. (2001). *Designing Democracy (What Constitutions do)*. New York, Oxford: U.P.
- Vázquez, R. (2004). *Del aborto a la clonación. Principios de una bioética liberal*. México: FCE.

La interpretación lingüísticamente mediada. Su contribución para caracterizar el conocimiento, desde Paul Ricoeur

Resumen

Se examinará el rendimiento heurístico de la pretensión de universalidad que se le asigna a la interpretación, como mejor descripción de la interacción cognitiva con el mundo. Para esto, se destaca especialmente el trato interpretativo desde su vinculación con el lenguaje que lo expresa, en vistas de un doble propósito interrelacionado: indagar hasta qué punto la interpretación permite una re descripción de la lingüisticidad y a la vez cómo desde esta última se logra justificar el alcance constitutivo de aquella. Se tienen en cuenta las críticas a esta pretensión y se argumenta en contra de ellas empleando el modelo configurador de Ricoeur, quien presenta en detalle modos de procesamiento lingüístico específicos: la elaboración y recepción de metáforas, la escritura y lectura de textos.

Palabras clave

Interpretación; lingüisticidad; metáfora; texto

Universalidad de la interpretación y lenguaje

Una caracterización general del giro interpretativo en la filosofía contemporánea sostiene que su aporte sustancial consiste en mostrar las condiciones de una experiencia de sentido que rechaza de plano tanto la pretensión de certeza, la presuposición de transparencia en la supuesta captación de los contenidos inmediatos de conciencia, como la afirmación de una objetividad independiente de los procesos de formación histórica; en síntesis, se propone como una crítica explícita al fundacionalismo.

Sin embargo, cabe señalar que no necesariamente se trata de una defensa del sinsentido, al menos no es así en la versión que comentaré en esta ocasión — la que podemos extraer de buena parte de la obra de Paul Ricoeur—, como si por el rechazo de los rasgos señalados y otros fuera a convertirse en la contracara de preocupaciones típicas de la filosofía. Digo esto aun

si —como también trataré de defender— deba adscribirse a la interpretación un carácter constitutivo de suficiente radicalidad como para volverse irrefutable.

Mi propuesta general consiste en examinar los rendimientos cognitivos de esta pretensión de universalidad del trato interpretativo desde su vinculación con el lenguaje que lo expresa, con vistas a un doble propósito interrelacionado: indagar hasta qué punto la interpretación permite una re descripción de la lingüisticidad y a la vez cómo desde esta última se logra justificar el alcance constitutivo de aquella.

Alcances de la lingüisticidad: como teoría del significado y como teoría del signo

En una periodización un tanto esquemática —pero que bien ilustra el tipo de transformación al que deseo lle-

gar— podríamos señalar cuáles son los tipos de vínculos con el lenguaje que se establecen en una cosmovisión ontológica, en una representacionista y, finalmente, en una propia del giro interpretativo. Así, diremos que si en el primero solo puede atribuírsele al lenguaje una función instrumental y si en el segundo se le reconoce una función mediadora para acceder a nuestros estados de conciencia, pero limitada a ser sostén de las vivencias expresadas vía lenguaje —compartiendo de ese modo con el modelo anterior la devaluación de los rendimientos lingüísticos—, a partir del giro se producirá una conmoción con pretensiones superadoras, dada la radicalización de los aspectos lingüísticos que aparecen ahora como constitutivos.

En efecto, si desde la concepción representacionista, por ejemplo, debíamos preguntarnos por las condiciones de posibilidad de la experiencia, que serán a su vez condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia —y por lo tanto de nuestro acceso a la realidad—, a partir de la cosmovisión que reconoce el valor constitutivo de la lingüisticidad se preguntará por las condiciones de posibilidad de la descripción lingüística de nuestra experiencia, desplazando así la pregunta por el conocimiento al modo en que se *dice* ese conocimiento, y a la vez postulando en el decir la condición irrebasable de cuanto podamos tematizar filosóficamente.

Ahora bien, la atención puesta en este decir como precondition ha llevado con frecuencia a desatender la contribución positiva de la interpretación —incluso la que proviene de la hermenéutica—, pues suele empleársela como una estrategia para diluir las pretensiones sostenidas en las cosmovisiones anteriores, como si la apelación al lenguaje, por sí sola, bastara para liquidar de una buena vez la vocación filosófica de un saber sustantivo. De allí que uno de los resultados que suele extraerse consiste en la destrascendentalización de las cuestiones filosóficas y su reducción a las respuestas que nos puedan proveer las diversas experiencias lingüísticamente determinadas, asumida ya la diversidad de lenguajes como muestra cabal e

incontestable de las distintas visiones del mundo. Otra de las consecuencias socorridas es la supuesta imposibilidad de escapar a la inmanencia de la lengua, a partir de la cual se produce una deriva indetenible en la cadena de significantes que no tendrían modo de anclar en un significado que los trascienda. En otras palabras, pareciera que el único tipo de consecuencias fuera la disolución de las cuestiones filosóficas en problemas acerca de bajo qué condiciones dispuestas por el lenguaje hablamos de esos problemas, cuando bien podría sostenerse que la matriz lingüística nos devuelve en un nivel de complejización mayor a aquellas cuestiones.

Al respecto, cabe preguntarse si acaso el tipo de consecuencias negativas no obedecerá a descripciones que recortan del fenómeno lingüístico una porción de toda su complejidad. Dicho con mayor énfasis: ¿se tematiza el lenguaje cuando se lo acota a teoría del significado?; y luego, ¿se alcanza una descripción más completa cuando se le adosa el significante?

En el caso de los enfoques sobre el lenguaje que se ciñen al problema del significado, consiguen sus objetivos, ante todo, a expensas de abstraerlo del significante. De ese modo, las discusiones se vuelven topológicas, es decir, o bien queda ubicado en la referencia extralingüística, como el estado de cosas que sostiene el valor de verdad de la significatividad, o bien en las ideas prelingüísticas, como aquel sistema de pensamiento ya constituido e inmune a los diversos modos de la enunciación; en el comportamiento observable, como disposiciones comportamentales que en definitiva se reducen a conductas de asentimiento o disasentimiento, o bien en los actos ilocutivos, como conjunto de acciones sujetas a reglas procedimentales.

Más allá de las discusiones respecto a la “ubicación”, el supuesto ontológico para una teoría del significado —y no necesariamente del lenguaje— es que de algún modo está dado, se trata de contenidos vehiculizados por la forma, por el sistema de significantes; estos últimos, sin embargo, incapaces de in-

cidir en modo alguno para la constitución del sentido, en la medida en que el significado está siempre en otra parte, y siempre antes del proceso lingüístico que lo transporta. A su vez, si nos preguntáramos por el tipo de vínculo que se establece con lo extralingüístico, veríamos que se privilegia una noción del mundo poblado de objetos, a la mano y manipulables: de allí la elección de la proposición o enunciado como estructura básica y universalizable para depositar en ella las preocupaciones veritativas. De este modo se cumple la relación, pero restringiéndola a un tipo de lenguaje que presupone haber satisfecho el requisito de univocidad, para así garantizar un trato con el mundo como resultado, ante todo, de la contrastación empírica.

¿Ocurre algo distinto, superador, si se reconoce la relación íntima de significado con significante? Para el caso, la escuela semiológica ha logrado conmovier aquella abstracción precisamente señalándola como tal, es decir, mostrando que la pretensión de asir al significado por fuera de su asociación íntima con el significante es un artificio, dado que para el sistema de la lengua la suposición de dar con un contenido de pensamiento distinguible y autónomo de una forma de organización fónica, también autónoma, se topa con dos masas amorfas indescriptibles e inexistentes. No se trata con esta escuela de significados organizados a través del sonido, sino de una unidad indisoluble significado/significante, dada en el signo lingüístico. Con ello aparece la necesidad epistemológica de dar cuenta de aspectos compositivos que se manifiestan, por ejemplo, en los principios de linealidad y de diferencia, los cuales, sin embargo, no obedecen más que a la arbitrariedad —no natural ni motivacional— que constituye al sistema.

Ahora bien, el “costo” a pagar por la ciencia de la Lengua, no del lenguaje —Saussure aclara que del lenguaje no se puede hacer ciencia, pues se trata de un fenómeno heteróclito (Saussure, 1989)— consiste en prescindir de la salida de sí del elemento de la lengua, o al menos de dificultar la relación con lo extralingüístico, y de allí el problema de la deriva indetenible.

Es cierto que ahora estamos en mejores condiciones que con la sola búsqueda del significado, pero a costa de volver al lenguaje objeto de estudio, como sistema de signos. Aceptar esta descripción requiere tematizar la lengua como opuesta al habla: el sistema —virtual,acrónico, inmanente— en oposición a las ejecuciones del habla —evanescentes y sin peso ontológico—. Si bien no se cae en la ingenua dependencia con un referente extralingüístico ya dado, es en razón de prescindir por completo de cualquier vínculo; es decir, la descripción es inmanente y, en el mejor de los casos, la referencia es una ilusoria petición de principio que se difiere sin más en la cadena de significantes sin anclaje: la deriva infinita.

Objeciones al carácter irrebasable de la interpretación

Respecto de estos resultados es donde considero que el aporte de la interpretación presenta rasgos distintivos que permiten fundamentar una relación más completa y compleja entre mundo y lenguaje. A partir de lo que sigue, intentaré mostrar que un tratamiento como el que se hace desde la hermenéutica ricoeuriana enseña cómo un concepto de interpretación constituido lingüísticamente y que asume el excedente de sentido no solo no disuelve el mundo en lenguaje sino que logra ampliar las condiciones de accesibilidad a la dimensión extrasignica.

Lo que una teoría de la interpretación pretende, como metateoría filosófica, es ante todo mostrar el carácter mediado de nuestros tratos con el mundo, en este caso según procesos de formación con base en signos, símbolos, textos y a partir de cuya estructuración la relación debe describirse de modo inferencial, conjetural y sujeta a permanente revisión. El largo rodeo por los objetos, acciones, instituciones y representaciones de la cultura, por ejemplo, procedimiento que Ricoeur propone para volver sobre nosotros, pero transformados, se sostiene a partir de una descripción

de nuestro vínculo con el mundo según una estructura básica, antepredicativa, de la que resultará un tipo comprensivo específico según cómo se establezca, pero siempre desde una experiencia de sentido en la que todo se me ofrece *como* otra cosa.

Por cierto, esta pretensión omniabarcante, masiva e irrebasable, ha sufrido severas críticas que intentan desmentir su capacidad heurística para describir nuestra relación vincular con el mundo. Las críticas van desde objetar, con Maurizio Ferraris (1998), una equivocidad en el concepto de interpretación que la hermenéutica como disciplina filosófica habría intentado ocultar a los fines de preservar su unidad histórica; hasta mostrar, con Ramón Rodríguez (2013), que esta equivocidad se traslada a la obra de un mismo autor, tal el caso de Ricoeur, quien solo habría logrado sostener su empresa a costa de no resolver este escollo.

Para ser bien claro, lo que me interesa defender frente a esto es precisamente que los rasgos que acabo de asignar para la interpretación no solo no resultan de una confusión conceptual entre objetivos inconciliables sino, al contrario, que de tenerlos a todos en cuenta es que resultará una contribución importante. Por ejemplo, que explicitación no va reñida con mediación realizada por inferencias. Por ello, a partir de lo que sigue procederé de un modo indirecto, es decir, respondiendo a las objeciones citadas.

Ricoeur sostiene que la relación vincular mediada según la estructura del “algo en cuanto algo” o “algo como otra cosa” muestra que la actividad interpretativa consiste en desplegar, explicitar, las posibilidades abiertas por esa relación. Ahora bien, y esta es parte de la crítica, esa tarea de desarrollo que ancla en el mundo de la vida pareciera no poder dar de sí más que la reiteración de lo ya sabido, de otro modo —con mayor claridad tal vez para un saber del presente—, pero restringida a “desenrollar”, “desovillar” el contenido ya dado.

Por otra parte, y más grave aún como objeción para un proyecto unificado de la tarea hermenéutica,

no habría modo de relacionar este rasgo de explicitación acerca de cómo se dan nuestros tratos perceptivos con el que pudiera esperarse en el modo simbólico o en el trato con textos. Si con estos últimos lo que se pretende es desocultar un sentido latente a partir de lo manifiesto o revelar un sentido más claro a partir de cierta confusión o complejidad inicial en el acto de lectura, para lo cual es importante contar con una actitud interpretativa, en la percepción cotidiana, en nuestra relación con aquello a la mano, debiéramos admitir precisamente lo contrario, es decir, que la relación está dada sin más, sin necesidad, por ende, de mayores añadidos, como los que se pretende con una artificiosa mediación interpretativa. Sobre esto último, también Richard Shusterman (1991) les objeta a los interpretativistas ignorar que hay determinadas experiencias habituales que, precisamente por ser tales, no muestran la incidencia de lo interpretativo, según los rasgos que ofrecimos para caracterizarlo. Su argumento apunta a mostrar que habría cierta espontaneidad, lo suficientemente habitualizada, incluso en nuestras conductas lingüísticas, como para no ameritar el expediente interpretativo, que solo viene a introducir la supuesta necesidad de una mediación donde pareciera que puede prescindirse de ella, en tanto no contribuye a elucidar mejor el fenómeno en cuestión.

Respecto de esto último, entiendo que se trata de un tipo de crítica que omite distinguir si lo que se objeta es en función del trato tal o cual de un individuo en una situación específica en la que tiene que arreglarse para resolver su cotidianidad —situación describible desde el punto de vista de las condiciones psicológicas que requieren un estado más o menos consciente para realizar una acción—, o de las condiciones que hacen de ese individuo alguien perteneciente a una cultura, una sociedad, una época histórica, una lengua; rasgos estos, a su vez, que no necesariamente deben adscribirse como determinaciones condicionantes, sino como horizontes de posibilidad. Es decir, si la objeción es respecto a los requisitos psicológicos que debiéramos reunir para tratar con un objeto o acción habitualizados —por ejemplo, una tiza que

tengo en la mano cuando estoy frente a un pizarrón, el ascenso o descenso de una escalera— es claro que nuestro comportamiento no muestra demora ni transición como para pretender que haya allí interpretación. Pero si lo que se interroga es por la índole de aquello que se me ofrece como habitualidad, el defecto de la crítica —que, sugiero, debe ser revisado— es suponerla como lo dado.

Para el caso, no solo Ricoeur, sino antes que él Peirce, a quien Ricoeur cita en ocasiones importantes, ya había enseñado que la interpretación no es un añadido posterior, de carácter subjetivo, a un primer trato sensorial, objetivo. Así, no hay descomposición posible en el percepto, pero no porque esté dado sin más y completo en su sentido (como pretende la crítica que se hace a la partición del momento objetivo y el posterior subjetivo), sino porque nuestro acceso cognitivo/realizativo es siempre a partir de un *representamen* que me reenvía a un objeto “inmediato” —dice Peirce— gracias y según un determinado interpretante.

Ahora bien —y contra toda pretensión de acceso inmediato— este proceso solo puede resolverse vía inferencias, entre las cuales la abductiva aparece como la de mayor productividad. Así, el proceso no es inferencial abductivo solo cuando me hallo ante una situación que ameritaría interpretación porque me resulta confusa, se presta a malentendidos, o bien su significado es para mí incierto. Lo es, y en este sentido siempre lo es, porque nuestro trato particular con una situación tal o cual depende siempre en cuanto semiosis de un reenvío posibilitado por un interpretante. La anterioridad, entonces, aun la más habitualizada, nunca es la de lo dado, porque el interpretante es resultado de interpretaciones anteriores, puesto que si bien el objeto inmediato se sostiene en un objeto dinámico, este último no es la cosa en sí, sino objeto inmediato de un dinámico anterior a él; y así sucesivamente. Insisto, no es que solo ante un fallo de la comprensión necesite de interpretación para resolverlo, sino al contrario: el fallo me muestra que ya había interpretado, aunque mal, precisamen-

te por haberme dejado llevar por lo habitual de la experiencia que no se corresponde en ese caso con una determinada situación. La abducción es apuesta, conjetura, hipótesis, y como tal corre el riesgo de cometer un fallo.

Objeciones al carácter unificado de la interpretación: el papel de la configuración lingüística

Veamos ahora la objeción que declara imposible vincular esta caracterización de la interpretación ejemplificada en el trato perceptivo con la que podría hacerse de configuraciones simbólicas y de textos. Cabe advertir que para estas juega un papel clave la noción de excedente de sentido, con una aclaración: con ella no se alude a un segundo sentido que disfrazaría a uno primero, verdadero y único, sino al sentido por venir. Solo una descripción que hiciera de la interpretación exclusivamente un despliegue de lo ya dado establecería una relación con el mundo de la vida como si se tratase de un centro de certezas, de lo ya sabido y a resguardo. Pero esa restricción a lo dado es incompleta, pues muestra únicamente la sedimentación de la relación vincular, no su tensión con los procesos de innovación que le anteceden y le suceden.¹

Es cierto, una hermenéutica de la recolección — como el mismo Ricoeur postuló en sus primeros trabajos, para luego desecharla— abona esa perspectiva sobre los rendimientos de la interpretación.² Pero ahí lo interpretativo, ligado a una caracterización lingüística que satisfaga ese tipo de actividad, actuaría solamente como proceso de decodificación; se trata de un trabajo de reconstrucción de contenidos ya dados, según una relación entre lo manifiesto que viene a encubrir otro sentido, latente y no manifiesto.

Por cuestiones de espacio no voy a desarrollar la problemática del símbolo en la obra de Ricoeur, pero con vistas a señalar al menos cómo la supera,

un buen indicador es que ya en sus obras tempranas mostró que toda actitud recolectora del sentido debía enfrentarse con el desafío de las filosofías de la sospecha; y que una y otras tenían sus buenas razones, tanto para ambicionar sostenerse en la verdad de una palabra plena y pretérita anunciada *in illo tempore*, la primera, como para, al contrario en el caso de las segundas, denunciarla como falsa conciencia que tiende al autoengaño. Ahora bien, también encuentra ya en ese momento que una y otra emplean una estrategia en común aunque sus objetivos sean distintos, pues ambas presuponen la estructura de doble sentido. De allí que la tarea en común sea decodificar, o bien para oír la palabra plena, o bien para desmontarla como producto de intereses de clase, de la voluntad de poder o del trabajo del inconsciente. En cualquier caso, el sentido ya está dado y el trabajo de interpretación consiste en saber remontarlo desde los contenidos manifiestos. Sin embargo, ya ahí Ricoeur (1965) encuentra también una vía regia para al menos insinuar lo que sería su empresa posterior, y que supera esta oposición restrictiva, pues reconoce como tercera zona de aparición para lo simbólico a la imaginación poética, destacando con ella el poder que tiene la poesía para poner al lenguaje en estado de emergencia,³ a diferencia de las otras dos zonas que, o bien fijan al lenguaje en su “estabilidad hierática” —para el caso del mito y del rito—, o bien lo encierran en el laberinto del deseo —en el caso del sueño—: “es el poeta quien nos muestra el nacimiento del verbo, tal como estaba enterrado en los enigmas del cosmos y la psique” (p. 18).

Así, la transición hacia la metáfora, configuración eminentemente lingüística, se vuelve inevitable en su obra, pues allí la interpretación tiene que vérselas con el momento inventivo a partir de lo sedimentado, es decir, con la creatividad regulada. Como es sabido, la teoría de la metáfora —que a su juicio puede cumplir mejor este cometido— es una teoría de la tensión, pues supera la descripción retórica que solo ve en ella un tropo decorativo o ilustrativo formado por semejanza. Una noción tensiva, al contrario, parte de la

estructura predicativa y asume de lleno que, en un primer momento, la oración metafórica pueda ser entendida como una impertinencia semántica, un absurdo o una contradicción; es más, debería serlo si interpretáramos literalmente su significado.⁴ Se produce, entonces, un viraje decisivo en su concepción de lenguaje por una ampliación en la noción misma de interpretación que, asociada a la metáfora, se vuelve más abarcativa, pues si con la estructura de doble sentido del símbolo podíamos hablar de interpretación reductora e interpretación restauradora (sospecha o escucha), ahora debemos hablar de interpretación literal —que engloba a las anteriores— e interpretación metafórica. ¿Qué hubo entre ambas? Un aprovechamiento del carácter innovador del lenguaje. Restaurar o reducir el símbolo supone siempre dar cuenta del sentido previo, más o menos codificado; interpretar metafóricamente dispone, en cambio, a conseguir la autodestrucción del sentido habitual, reconociendo la contradicción manifiesta, e intentar salvarla mediante una predicación inusual. La interpretación que restaura o reduce supone el dominio de un saber ya instaurado,⁵ la que metaforiza se expone al riesgo de no saber, al saber “como” que arriesga y espera. Si la interpretación literal responde al código, la metafórica lo instaure, o al menos trabaja para su invención.

La configuración lingüística en los textos

¿Y qué ocurre con los textos y con nuestra recepción de ellos? Me interesa mostrar en esta ocasión cómo confluye buena parte de las preocupaciones anteriores en un tipo de realización lingüística que, si bien es modélica para la hermenéutica en general (a tal punto que se considera que solo para el texto cabe aludir a la interpretación, como exégesis), en el caso de la obra de Ricoeur es especialmente destacable, pues con el texto logra explorar una unidad de análisis para cuya interpretación se requiere una relación interna de reenvíos permanentes con el lector y con el mundo que la obra dispone.

Ante todo, una breve caracterización: el texto, como obra escrita, es una unidad de organización completa que trasciende la concatenación de frases, pero además es ese y no otro, por lo cual se trata de un singular que no puede ser subsumido en una generalidad abstracta. Por cierto, su configuración literaria responde a modelos universalizables: tipologías, cánones, géneros; interpretantes, todos ellos, a partir de los cuales se los interpreta. Sin embargo, no es reducible a ellos, pues el texto no es un caso de alguna de esas tipologías, sino el resultado de una inscripción singular que como obra adquiere una configuración específica. Por eso merece ser interpretado, es decir, merece ser leído en cuanto singularidad a partir de la cual inferimos conjeturalmente su sentido.

Ahora bien, su lectura debe también asumir como condición la triple ausencia que lo constituye: la del auditorio original, la de su autor, la de la situación compartida “a la mano”, como relación oral entre copresentes.

En síntesis, carecemos de todos aquellos soportes extratextuales a partir de los cuales desearíamos estar en condiciones de aferrarnos a un querer decir como posibilidad para el sentido de un texto, y a la vez, nos relacionamos con él sabiendo que se trata de un soporte lo suficientemente estructurado como para que se nos oponga, se resista a nuestros intentos por hacerle decir lo que allí no está escrito; claro, siempre y cuando nos preocupe, como sostiene Umberto Eco (1993), interpretarlo y no usarlo.

¿De qué debería hacerse cargo, entonces, la interpretación en el caso de un texto? ¿Y en qué medida logramos incorporar aquella relación lingüística que pretendimos con el mundo de la vida según la cual habría que reparar en la tensión ineliminable de sedimentación e innovación y de la que resulta una experiencia del excedente de sentido?

En vistas de esclarecer mejor el aporte hermenéutico, cabe mencionar que con esta descripción se

retomará, en otro plano de mayor complejidad —el del lenguaje configurado en textos— la misma dinámica del acontecimiento de sentido que Ricoeur le asigna al lenguaje en general. Así como el sentido no puede ser explicado en términos de “habla”, como simple actualización del código de la lengua —este último virtual— y se requiere postular la unidad de pregunta y respuesta como realización interpretativa que recoge la instancia del discurso en el diálogo; en este caso, en el que no podemos recurrir a esa instancia del cara a cara,⁶ no obstante buscamos también determinar el acontecimiento del discurso específico en la interpretación para que nos permita salir del pseudodilema que consiste en reducir la lectura a una condición virtual, como mero sistema de prescripciones en la obra: el llamado “lector modelo”.

Es imprescindible entonces la pretensión ricoeuriana de aludir al “lector de carne y hueso que, efectuando la función del lector preestructurado en y por el texto, lo *transforme*” (Ricoeur, 1985, p. 311). Es decir, así como el lenguaje reducido a sistema de la lengua, como tal virtual, presupone solo la instanciación de un código fijo, no su interpretación como acontecimiento que innova, el lenguaje de la obra reducido a artefacto depositario de un sistema de estrategias convencionalizadas también puede querer representar un simple caso de un código fijo y saturado, impidiendo así a la interpretación realizarse de otro modo que como simple traducción de lo ya previsto.

Hay una doble condición en toda esta descripción: sin lector no hay texto, solo artefacto semiótico, pero tampoco sin texto hay lector; es decir, sin la autonomía semántica realizada como proceso de configuración y disponible en potencia para que mi acto discursivo la refigure no hay interpretación posible sino, a lo sumo, pura invención, ejercicio lúdico de autocontemplación bajo la excusa de tratar con un texto.⁷ De allí que Ricoeur le exija al lector “perderse” si es que quiere encontrarse, dejarse invadir por la cosa del texto y recién después hallarse, pero transformado.⁸

Vuelvo sobre estas posibles figuras de lector para, en su enumeración, detectar mejor hasta qué punto se trata o no de actividades interpretativas. Un primer caso sería el de aquel que se propone remontar el trabajo de composición buscando las claves ocultas en el texto, sedimentadas en él como dispositivos retóricos o poéticos y disponibles para decodificarlas como estructuras autocontenidas; sin necesidad de remitirse a lo otro del texto, es decir a aquello que el texto dispone como mundo posible. Un segundo caso sería el de aquel que pretende conocer al autor mejor de lo que él mismo pudo, proponiendo entonces versiones extratextuales en clave de tal o cual sistema de ideas preestablecido; se trata del modelo que cree hallar algo que está por detrás del texto, en un momento anterior, como si se tratase de un contenido “verdadero” bajo una modalidad desconocida para el propio autor y que incluso lo utiliza a él como vehículo mediador del sentido ya dado y acabado: el autor y su obra como emergentes de un querer decir que en definitiva le es ajeno y sobre el que hay que ejercer sospecha.⁹ Habría también otra caracterización del lector como aquel que ambiciona capturar, para coincidir con sus destinatarios originarios, el momento inaugural de producción del texto, como si esa filiación histórica le asegurase una formación de sentido más auténtica y plena. También aquí se trata de asegurar el sentido como aquello previamente dado, pero en este caso por la vía de la remisión al momento sociohistórico antes que por el exclusivo anclaje en la biografía del autor como transporte de un sentido ignorado por él. Finalmente, abandonadas estas presuposiciones por inconducentes, desde una actitud muy crítica de estos usos del texto y ya en una expresa posición que se declara escéptica en cuanto a poder lidiar con un texto en términos de búsqueda de sentido y, sin embargo, fascinada por las posibilidades que se insinúan en su trato —posibilidades que resultan, no obstante, de un recorrido que solo se mide con sus perspectivas más personales e incuestionadas— aparece la figura del lector libérrimo que se autosatisface haciendo del texto una fuente inagotable de justificaciones de lo que ya sabía o quería encontrar, de lo que siempre “supo” y no está dispues-

to a modificar. Es el lector que se espeja ante el texto; o, mejor dicho, que hace del texto un reflejo de él.

Me animo a sugerir que es posible reunir a todas estas descripciones como modalidades de un lector que decodifica, pero no que interpreta. ¿Por qué? Porque se presupone una relación con la verdad que de algún modo ya está asegurada, por lo cual la lectura solo trabaja en pos de detectarla y asegurarse así el sentido. Sentido, a su vez, que ya está dado: preexiste en una configuración cerrada en su autonomía como forma, si se trata de la primera versión, y que está cerrada en un mundo de la vida fijo y pleno, completo en su verdad, al que remite el texto como su duplicación o reflejo, en las tres siguientes. Con esto la lectura se convierte en una excusa para otra cosa: asegurarse que estamos en la verdad. En la primera, el texto como artefacto semiótico autocontenido, y en las siguientes, como vehículo de un querer decir que se supone pleno y pretérito. El papel del lector aquí se realiza en función de detectar la clave de lectura que lo legitima en su acto, por lo cual el texto es un caso subsumible en el código que lo explica; o bien, en el último caso, prescindiendo ya de ese trabajo, solo se lee para autoafirmarse en los datos que le provee su propia perspectiva como lector.¹⁰

En un esquema opositivo muy tradicional diría que así descritas las versiones, la lectura, o bien explica, o bien comprende; con otro vocabulario diría que, o bien trabaja en pos de una objetividad univocista (en las tres primeras), o bien descansa —nunca mejor dicho— en una subjetividad equivocista (en la última).¹¹ Pero, insisto, no interpreta. Y no lo hace porque oscila entre exacerbar la sedimentación a que responde un texto, como lo dado e inalterado pero extrínseco al trabajo del intérprete, o restringirse a la innovación vacía que no se compromete con el asunto del texto.

Es que leer un texto exige entrar en tratos con él, y esto supone, como procesos de interacción efectivos, tanto su comprensión como su explicación; pero a los fines de que resulte una nueva figura en el lector, como apropiación.

Comentaré brevemente estos procesos: comprender un relato es lanzar conjeturas sobre su inteligibilidad, desplegando con ello la competencia para seguir una historia.¹² Conjeturas que apuntan, como señala Ricoeur, a “prender-conjuntamente las peripecias, el nudo, el desenlace, de modo que se integren finalidad, causalidad y contingencia en totalidades significativas”; es decir, apuntan a reponer la configuración del texto como dispositivo organizado en una totalidad singular con recursos muy específicos. Ahora bien, comprender es también disponerse a disfrutarlo, entregarse expectante al placer de las sugerencias de sentido que abren un espacio disruptivo inicial, a partir del cual se realizarán las segundas lecturas, temáticas o críticas.¹³ Por su parte, explicarlo consistirá en responder a la demanda de justificación de esa expectativa en tensión con la otredad del texto, como artefacto semiótico que genera y prescribe sus recorridos posibles. Esa respuesta inicial —y las sucesivas— en una cadena que en principio no se detiene, revelan una tensión entre la persistencia por hacer prevalecer el punto de vista propio y las resistencias que le oponga la otredad del texto. En ese proceso continuo y autocorrectivo va emergiendo otro plano de la configuración del texto, pues logra salirse de sí e ingresa al mundo, se realiza el acontecimiento de sentido en algo que le es externo pero a la vez él lo dispone; mejor dicho, lo predispone. Ya no es solo tratar con la inmanencia de su estructura ni tampoco con la trascendencia, entendida como supuesta anterioridad que le aseguraría su sentido; supuesta porque se trata de una anterioridad inhallable de otro modo que mediante reenvíos de texto a texto, pero sin anclaje en una referencia a la mano.

Ahora bien, si el texto logra salirse de sí, y no —insisto— para reenviarse a un mundo pretérito, lo es a instancias del acto del lector; lector que, como intérprete, realiza en sí mismo pero ante el texto la síntesis provisoria y sujeta a cambios de comprensión y explicación, obteniendo como resultado la apropiación transformadora de sí. Dicho de otro modo, el lector interpreta un texto en tanto y en cuanto se descubre

transformado respecto a sus presuposiciones iniciales, en relación con lo que el texto dice y en relación con sus perspectivas. En ese sentido, las versiones de lector que describimos antes son todos momentos posibles y en ocasiones necesarios para la apropiación, pues muestran —como señalamos— la preponderancia, o bien de la sedimentación, que vuelve previsible el sentido presunto según la clave tal o cual que el lector logra decodificar, o bien de la innovación, como acto que se pretende por fuera de todo esquema de reglas y normas. Sin embargo, la interpretación, como creatividad regulada, trabaja a partir de la tensión de esas dos modalidades y estabiliza transitoriamente un resultado.

La interpretación como crítica de lo habitual

A modo de cierre resumo brevemente la secuencia que podemos obtener de lo hasta aquí propuesto siguiendo a Ricoeur: se parte de una concepción de sujeto que requiere la puesta fuera de sí hacia el sentido; sentido, sin embargo, que no remite nunca a un trasfondo de certeza última sino al desfondamiento progresivo a que nos invita como tarea la constitución en el mundo de la vida. El lenguaje, por su parte, como modalidad privilegiada de lo expresable, es revelador de este aspecto en tanto puede dar cuenta, con su doble condición de acontecimiento y estructura, de esa apertura crítica en el trabajo retrospectivo que pretende anclar ilusoriamente en un significado ya concluido. Si el lenguaje es expresión de lo real no lo es por reduplicación de lo dado, al modo de copia, sino por su capacidad de trasladar, transferir, transportar, la experiencia misma de inagotabilidad del sentido que se realiza en el mundo de la vida.

Es cierto que esta caracterización del lenguaje se vuelve más aceptable si nos restringimos al decir poético o a la elaboración metafórica, en tanto son modalidades que radicalizan aquello que no obstante muestra

ser un rasgo a recuperar de todo lenguaje: la disponibilidad de lo expresable para ser tratado de un modo no sujeto a la aparente estabilidad de lo mundano, que se lo considera así solo porque olvidamos su carácter derivado. De allí que no por afirmar la condición irrebasable de la interpretación constituida lingüísticamente pretendemos la negación de los hechos o su disolución fantasiosa en la inmanencia de la lengua, sino más bien queremos sugerir su dependencia de nuestro modo de interactuar con ellos, lo cual exige atender al diseño de los modos de acceder a la configuración para volverlos reconocibles.

Por otra parte, un resultado que cabe destacar, dado el carácter inferencial de estos procesos cognitivos, es que la imposibilidad de postular un sostén inmediato para la conciencia la obliga a realizar lo que Ricoeur denomina el largo rodeo por las expresiones de la cultura, a partir de lo cual el intérprete pretende reencontrarse, aunque ya transformado; en tanto el

trabajo de captación mediado por los resultados en obras, objetos y actos lo muestra ante sí mismo como otro de sí y como posibilidad, como proyecto.

También cabe señalar que forma parte del proceso interpretativo así descrito la sospecha sobre sus resultados; es decir, no se ignoran los efectos distorsivos de la mala comprensión respecto al trato con los mismos objetos, obras y actos, por lo cual el carácter provisorio y conflictivo no es eliminable por completo. De este modo, el postulado de un plus de significado está siempre en tensión con la posibilidad del engaño, y entonces la interpretación debe asumir la tarea crítica de desenmascaramiento. No obstante, insisto, no porque se presuponga una relación de falsa conciencia que disfraza otra genuina, sino, al contrario, porque la tarea de remoción procura entender produciendo la desedimentación de lo estabilizado, la revisión del conjunto de habitualidades, en procura de pensar nuevos modos de habitar el mundo.

Notas

¹ En Gende, C. (2005), cap. IV: “el texto como obra de la interpretación”, desarrollo los rasgos de esta tensión.

² En Gende, C. (2007) intento justificar la transformación producida en la obra de Ricoeur respecto a este asunto.

³ Para el caso cita a Bachelard en su *La poética del espacio*.

⁴ Cfr. Ricoeur (1976, pp. 59-66).

⁵ Cabe atender a la siguiente descripción de nuestro autor: “la interpretación es, por necesidad, una racionalización que, en el límite, evacua la experiencia que, a través del proceso metafórico, llega al lenguaje. Sin duda es solo en las interpretaciones reductoras [también en las restauradoras, agregamos] que la racionalización llega a una tal evacuación del soporte simbólico. Estas interpretaciones se enuncian fácilmente así: tal o cual símbolo parece querer decir algo inédito sobre un campo referencial simplemente presentado o anticipado. Finalmente, y bien considerado, el símbolo no significa más que [...] tal posición de deseo, tal pertenencia de clase, tal grado de fuerza o de debilidad del querer fundamental [con lo que alude a los “maestros de la sospecha”]”. Con relación a este discurso verdadero,

el discurso simbólico se vuelve sinónimo de discurso ilusorio” (Ricoeur, 2001, pp. 450-451).

⁶ A juicio de Ricoeur, este es el serio equívoco de una hermenéutica romántica que ha pretendido tomar «la situación de diálogo como medida de la operación hermenéutica llevada al texto. Y, al contrario, es esta la que revela el sentido de lo que es ya hermenéutico en la comprensión dialogal» (Ricoeur, 1986, p. 159).

⁷ «La autonomía semántica del texto es igual de uno y otro lado. Comprenderse para el lector, es comprenderse ante el texto y recibir de él las condiciones de emergencia de un sí distinto del yo que suscita la lectura» (Ricoeur, 1995, pp. 61-62).

⁸ Podemos sostener que los intérpretes somos cada uno de nosotros realizando las lecturas, pero no en cuanto sujetos epistémicos portadores de las claves para decodificar los textos, sino como subjetividades irrealizadas, potencializadas, puestas en suspenso, disponibles a la transformación que en ellas opere la refiguración; por lo cual, del mismo modo que el mundo propuesto por la obra exige la remoción del trato habitual con el mundo cotidiano, la condición

para la apropiación es la desapropiación de mis ilusiones como portador del sentido.

⁹ En este punto aludo a la descripción que Ricoeur realiza de los tres tipos de presuposición que propone lo que ha denominado “Filosofía de la sospecha”; cfr., por ejemplo, Ricoeur (2001, p. 399).

¹⁰ Esta descripción la desarrollo con más detalle en Gende (2005); especialmente los caps. 5 y 6.

¹¹ Para una presentación de enormes consecuencias heurísticas de esta puja entre univocistas y equivocistas, y de cómo superarla, remito a la

vasta obra de Mauricio Beuchot: la hermenéutica analógica. Ver, por ejemplo, Beuchot (2005).

¹² La intelección narrativa es nuestra capacidad, aprendida con la cultura, de “prender conjuntamente las peripecias, el nudo, el desenlace, de modo que se integren finalidad, causalidad y contingencia en totalidades significativas” (Ricoeur, 1997, p. 99).

¹³ Al respecto, Ricoeur abreva en la “Estética de la recepción” de Jauss, quien rehabilita el papel que cumple el goce y su relación primitiva con el conocimiento (1985, p. 320).

Referencias Bibliográficas

- Beuchot, M. (2005). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México D.F.: Universidad Nacional de México-Itaca.
- Eco, U. (1993). *Lector in fábula*. Barcelona: Lumen.
- Ferraris, M. (1998). *La Hermenéutica*. México D.F.: Taurus.
- Gende, C. (2005). *Lenguaje e interpretación en Paul Ricoeur. Su teoría del texto como crítica a los reduccionismos de Umberto Eco y Jacques Derrida*. Buenos Aires: Prometeo.
- Gende, C. (2007). El lenguaje desde la función simbólica en Ricoeur: entre la crítica y la convicción. En Martínez Contreras, J. y Ponce de León, A. (Eds.) *El saber filosófico. Tópicos* (pp. 120-129). México D.F.: AFM y Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (1970). *Freud: una interpretación de la cultura*. México D.F.: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (1976). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México D.F.: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (1985). *Temps et Récit III. Le temps raconté*. París: Seuil, col. Points.
- Ricoeur, P. (1986). Acontecimiento y sentido. En *Política, sociedad e historicidad*. Buenos Aires: Docencia.
- Ricoeur, P. (1995). *Autobiografía intelectual*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Ricoeur, P. (1997). Hermenéutica y semiótica. En Aranzueque, G. (Ed.) *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*. Madrid: Cuaderno Gris.
- Ricoeur, P. (2001). *La metáfora viva*. Madrid: Cristiandad y Trotta.
- Rodríguez, R. (2013). Los sentidos de la interpretación. Una discusión a partir de Paul Ricoeur. En Rossi, M. J. y Beraldi, G. (Comps.) *La hermenéutica en el cruce de las culturas: polifonías y reescrituras* (pp. 10-22). Ediciones Proyecto Hermenéutica: C.A.B.A., Argentina.
- Saussure, F. (1989). *Curso de lingüística general*. Madrid: Akal.
- Shusterman, R. (1991). Beneath Interpretation. En Hiley, D., Bohman, J. y Shusterman, R. (Eds.). *The interpretative Turn. Philosophy, Science, Culture* (pp. 102-128). Ithaca and London: C.U.P.

Conocimiento y crítica en la filosofía de Jürgen Habermas: desde los intereses rectores del conocimiento hacia la Teoría de la acción comunicativa

Resumen

En este trabajo, nos abocamos al análisis de la cuestión del conocimiento y de la posibilidad de la crítica en dos libros capitales de Jürgen Habermas: *Conocimiento e interés* [1968] y *Teoría de la acción comunicativa* [1981]. Procuramos así dilucidar las continuidades y los desplazamientos en el tránsito entre estas obras, bajo la hipótesis de lectura de que se produce una reorientación en el pensamiento habermasiano que remite a la manera de entender la crítica y sus fundamentos. De este modo, la temprana crítica ideológica se verá desplazada por la crítica entendida como dilucidación de los diferentes tipos de acciones y racionalidades que sustentan los ámbitos sociales, políticos y económicos. A la vez que, los fundamentos de la crítica se reorientarán desde los intereses rectores del conocimiento con un estatus cuasi-trascendental y sustentados en un sujeto de conocimiento hacia el horizonte pragmático-discursivo de las condiciones de posibilidad de la acción comunicativa. Estos dos movimientos, son los que habilitarían la potencialidad crítico-política de la perspectiva habermasiana desde un horizonte postmetafísico.

Palabras clave

Conocimiento; pragmática; discurso; racionalidad; mundo de la vida.

La cuestión del conocimiento y de la posibilidad de la crítica constituye un problema fundamental en la filosofía de Jürgen Habermas y especialmente en el tránsito desde *Conocimiento e interés*, publicado en 1968,¹ hasta su tratado de 1981 sobre la *Teoría de la acción comunicativa*.² Aunque la amplitud y la complejidad de la obra del filósofo alemán resultan manifiestas, procuramos delimitar y analizar su posicionamiento en ambos textos en función de dilucidar las continuidades, los desplazamientos y las perspectivas abiertas por su planteamiento. Es necesario advertir que el viraje entre estos libros no reside en la temática abordada, como podría esgrimirse desde los títulos con un énfasis en la teoría del conocimiento, en un caso, y en la teoría de la acción, en otro. Tampoco se trata de un desplazamiento desde una preocupación gno-

seológica hacia la problemática política, puesto que desde el comienzo Habermas concibe la elucidación del conocimiento como condición de posibilidad de una teoría crítica de la sociedad. Veamos al respecto las palabras del filósofo en el prefacio de su libro de 1968:

El análisis de la interrelación entre conocimiento e interés debería apoyar la afirmación de que una crítica radical del conocimiento solo es posible en cuanto teoría de la sociedad [...] Esto tiene como consecuencia que solamente a nivel diletante podría anticiparse una teoría de la sociedad, a la que tan solo quiero llegar a través de la autorreflexión de la ciencia. Ahora damos el primer paso en esta dirección. En consecuencia, esta investigación no tiene otra pretensión que servir de prolegómeno (1989, p. 9).

De manera que, en la medida en que conocimiento e interés se encuentran imbricados, una crítica del conocimiento solo es posible como crítica de la sociedad, pero al mismo tiempo, como la crítica de la sociedad se realiza desde alguna posición de conocimiento, deberán esclarecerse previamente los fundamentos y las pretensiones de validez de tal conocimiento. En definitiva, una teoría crítica de la sociedad requiere una crítica previa del conocimiento, y por eso Habermas presenta su libro *Conocimiento e interés* como un prolegómeno. No debemos perder esto de vista, porque nos internaremos en complejas discusiones epistemológicas pero que tienen su razón de ser en la fundamentación de la posibilidad de una teoría crítica de la sociedad.

Así, la tarea de la crítica nos remite a un problema epistemológico, pero a su vez habilita la posibilidad de desplegar una teoría crítica de la sociedad. Por ello, desde sus inicios la reflexión habermasiana está movida por una problemática política que en ningún momento estuvo relegada en su pensamiento. La hipótesis de lectura que guía nuestro trabajo es que la reorientación de Habermas entre estas obras remite a la manera de entender la crítica y sus fundamentos. De este modo, la temprana crítica ideológica se verá desplazada por la crítica entendida como dilucidación de los diferentes tipos de acciones y racionalidades que sustentan los ámbitos sociales, políticos y económicos; a la vez que los fundamentos de la crítica se reorientarán desde los intereses rectores del conocimiento con un estatus cuasi trascendental y sustentados en un sujeto de conocimiento, hacia el horizonte pragmático-discursivo de las condiciones de posibilidad de la acción comunicativa.³ Estos dos movimientos son los que habilitan la potencialidad crítico-política de la perspectiva habermasiana desde un horizonte posmetafísico.⁴ A continuación reconstruiremos los principales aportes de estas diferentes etapas del pensamiento de Habermas. En el primer apartado, nos centramos en los tipos de conocimiento y su vínculo con diversos intereses, así como delineamos las críticas que el propio filósofo hizo a su obra en el epílogo que escribió para la nueva

edición de 1973. En el segundo apartado analizamos, a partir de estos señalamientos críticos, los cambios introducidos por la teoría de la acción comunicativa, reparando también en los lineamientos que encuentran continuidad en el pensamiento habermasiano.

Intereses rectores del conocimiento y crítica de la sociedad

En las discusiones epistemológicas que recorren *Conocimiento e interés*, Habermas confronta particularmente con el positivismo, que reduce todo conocimiento legítimo al de las ciencias de la naturaleza que investigan regularidades nomológicas y las enarbolan como modelo de conocimiento. Frente a esto, Habermas (1989, p. 78) propone una concepción ampliada del conocimiento que desafía la perspectiva monista, a la vez que sitúa al conocimiento en un plexo de intereses constitutivos. La obra pretende así elucidar el marco social e histórico del conocimiento y el modo en que estos factores contribuyen a la objetivación de la realidad de acuerdo a ciertos intereses.

De este modo, Habermas (1989, p. 96) pone de manifiesto que no puede haber un conocimiento completamente desinteresado, porque el ámbito del conocimiento está indefectiblemente ligado al sujeto cognoscente y su interacción con la realidad, y por este motivo los hechos que se estudian siempre son constituidos a partir de ciertos intereses. Como es sabido, el filósofo distingue tres intereses irreductibles constitutivos del conocimiento: el técnico, el práctico y el emancipatorio. Estos intereses cognoscitivos son la base de tres formas de conocimiento distintas y de tres disciplinas: las ciencias analítico-empíricas, las ciencias hermenéutico-históricas y las ciencias críticas; cada una se caracteriza por estar arraigada en una dimensión particular de la existencia social: el trabajo, la interacción simbólica y el poder, respectivamente. Los intereses rectores del conocimiento remiten así a “orientaciones básicas” que resultan “inherentes a determina-

das condiciones fundamentales de la reproducción y de la autoconstitución posible de la especie humana” (Habermas, 1989, p. 199). Realizaremos una somera descripción de cómo estos tres tipos de conocimiento se sustentan en tres intereses constitutivos distintos.

Las ciencias empírico-analíticas tienen como propósito aislar objetos y acontecimientos en variables dependientes e independientes, con el fin de buscar regularidades nomológicas. Proceden mediante la formulación de hipótesis y teorías que luego deben ser contrastadas empíricamente, y que en caso de ser confirmadas sirven para realizar predicciones. Esta utilidad predictiva de las teorías revela el interés cognoscitivo técnico que guía dicho conocimiento, puesto que incrementan nuestra disponibilidad y control de procesos objetivados de la naturaleza y de la sociedad y de ahí que se inscriban en la dimensión social del trabajo (Habermas, 1997, p. 297). La acción y la racionalidad instrumentales obran como marcos trascendentales en la medida en que estas disciplinas se orientan a la delimitación de los medios más adecuados para producir un fin determinado, y excede su alcance la reflexión sobre los fines.

Por otra parte, las ciencias hermenéutico-históricas remiten al conocimiento metódico que se forja como continuación del proceso de comprensión (*Verstehen*) de los actores en la dimensión social de la interacción simbólica, tal y como se articula en el lenguaje ordinario. La principal diferencia con las ciencias empírico-analíticas no reside en los objetos que estudian —ambos son constituidos en el proceso de conocimiento—, sino más bien en “los ‘modos de comportamiento’ del sujeto cognoscente”, es decir, “en su actitud respecto de los objetos” (Habermas, 1989, p. 149). La comprensión hermenéutica liga necesariamente al intérprete al papel de interlocutor de un diálogo; por este motivo la relación sujeto-objeto es reemplazada por la relación entre un sujeto que participa y un sujeto que es interlocutor. De este modo, la comprensión se sitúa en el marco trascendental de la acción comunicativa (Habermas, 1989, p. 282), que remite a la interacción

entre grupos comunicantes en el lenguaje ordinario y se encuentra orientada por un interés práctico, que procede aceptando o rechazando normas “cuya pretensión de validez podemos apoyar o discutir con razones” (Habermas, 1997, p. 15). La noción de acción comunicativa desempeña un papel fundamental a lo largo de toda la concepción habermasiana y constituirá el núcleo de su posterior teoría social crítica. Esto se debe a que en la interacción que supone la acción comunicativa se plantea el problema de la justificación de las normas, cuyas pretensiones de validez⁵ pueden ser sustentadas o discutidas con razones, emergiendo de este modo una forma de racionalidad ampliada que resulta irreductible a la racionalidad instrumental dominante en la tradición.

Cabe destacar que Habermas sienta las bases de la diferenciación entre el interés técnico y el interés práctico en la recuperación de la distinción aristotélica entre *poiesis* y *praxis*.⁶ Mientras que la *poiesis* remite a la actividad de producción de algo siguiendo un modelo dado con antelación, la *praxis* constituye la forma distintiva de la interacción humana que se realiza a través de la comunicación y por eso resulta inseparable de la palabra (*lexis*). En este sentido, Habermas se sitúa en el horizonte de la denominada “rehabilitación de la filosofía práctica”⁷ y su caracterización de las ciencias hermenéutico-históricas se encuentra en sintonía con la corriente hermenéutica (Habermas, 1989, p. 194). A pesar de esta afinidad preliminar, el autor critica el historicismo propio de la hermenéutica en general, y de Gadamer en particular, lo que dio lugar a una controversia entre ambos filósofos.⁸ Las posiciones hermenéuticas han esclarecido el marco metodológico de las ciencias hermenéutico-históricas, así como los filósofos de la ciencia han caracterizado apropiadamente a las ciencias analítico-empíricas, pero ambos enfoques —según Habermas— presentan la limitación de adscribir una falsa universalidad a cada uno de estos ámbitos.⁹ De este modo, pretenden que la forma de conocimiento por ellos descrita constituye la única forma de conocimiento o al menos es la más fundamental.

Las denominadas ciencias críticas superan estas limitaciones, al presentarse como una “síntesis dialéctica” (Bernstein, 1991, p. 27) que incorpora —trascendiendo la unilateralidad de ambos enfoques— la investigación de regularidades de las ciencias empírico-analíticas y la comprensión del sentido de las hermenéutico-históricas. En este contexto, Habermas (1989, p. 335) presenta al psicoanálisis¹⁰ y a la teoría social como ejemplos de este tipo de ciencias críticas que, regidas por el interés cognoscitivo emancipatorio, tienden a la autorreflexión. En realidad, entre el psicoanálisis y la teoría social hay una diferencia: mientras que el primero constituye de hecho una disciplina que procede guiada por el interés emancipatorio,¹¹ una teoría social crítica como tal no existe, pero Habermas encuentra sus simientes en la crítica de la ideología de Marx. Es decir, en tanto que el psicoanálisis constituye un ejemplo de teoría crítica existente, respecto de la teoría social solo podemos afirmar su posibilidad como teoría crítica retomando los impulsos de Marx. Mediante la autorreflexión¹² el sujeto puede hacer conscientes las coerciones inconscientemente motivadas y las opresiones ideológicas que deforman la comunicación. La teoría social como ciencia crítica tiene por objeto discernir entre los enunciados teóricos que captan una regularidad en la acción social, y aquellos que solo expresan relaciones ideológicas sedimentadas.¹³ De esta manera, la autorreflexión está determinada por el interés emancipatorio y constituye el marco metodológico de las ciencias críticas. La autorreflexión es a la vez intuición y emancipación, porque en la medida que hacemos explícitas y conocemos las relaciones ideológicas, también podemos liberarnos de ellas.

La autorreflexión lleva a conciencia aquellos determinantes de un proceso de formación que condicionan ideológicamente una praxis presente de la acción y de la aprehensión del mundo [...] La autorreflexión conduce a la intelección por medio del hecho de que algo previamente inconsciente se hace consciente de una forma rica en consecuencias desde un punto de vista práctico (Habermas, 1997, p. 33).

Mediante la autorreflexión, entonces, las relaciones de poder que deforman la comunicación pueden ser aprehendidas a través de la crítica, de manera tal que conocimiento y emancipación terminan coincidiendo. Justamente por este interés emancipatorio, las ciencias críticas tienen mayor estatus y jerarquía que las empírico-analíticas y que las hermenéutico-históricas. Dado que estas ciencias también contienen, como advierte Bernstein (1991, p. 289), “una exigencia interna de comunicación abierta, libre, no coercitiva”, el interés técnico y práctico respectivo a cada una de ellas, presupone el interés emancipatorio que resulta ser más fundamental. Solo mediante la autorreflexión de las ciencias críticas podemos superar el objetivismo del positivismo y el historicismo de la hermenéutica, desentrañando la conexión primordial entre conocimiento e interés pero sin renunciar a la posibilidad de la crítica radical de los condicionamientos sociales e históricos. La autorreflexión nos permite descubrir y abolir los seudo *a priori* de los límites de la percepción y al mismo tiempo las coerciones de las acciones inconscientemente motivadas (Habermas, 1989, p. 214). De esta manera podemos disolver la pretendida objetividad positivista —que ahora se manifiesta como una pseudoobjetividad— poniendo al descubierto la trama indisoluble de conocimiento e interés a través de la autorreflexión que da cuenta críticamente de los motivos inconscientes e intereses reprimidos que subyacen a los objetos de conocimiento constituidos.

En relación con los intereses rectores del conocimiento, es necesario aclarar que no son susceptibles de una justificación en el sentido del discurso práctico y por eso tampoco son generalizables a partir de los procesos de formación de la voluntad. La universalidad de los intereses se sustenta, de acuerdo con Habermas (1989, p. 327), en las condiciones de reproducción de la especie y de las formas socioculturales de vida que pueden ser reconstruidas racionalmente como “condiciones de objetividad posible de las experiencias”. Por eso, los intereses cognoscitivos son identificados y analizados a través de la reflexión sobre la lógica de las ciencias, es decir, de una filosofía trascendental que

por medio del esclarecimiento de “la estructura categorial de los objetos de experiencia posible” pretende, como sostiene Habermas (1989, p. 331), identificar las “condiciones de la objetividad de la experiencia”. Así, Habermas retoma el legado de la filosofía trascendental kantiana pero operando al menos dos torsiones. Por un lado, el carácter “trascendental” ya no puede sustentarse en el análisis de la filosofía —puesto que a través de los intereses se reconocen las incidencias sociales en la constitución de las condiciones de objetividad—, sino en ciencias críticas, que proceden reconstructiva y empíricamente al mismo tiempo. De este modo, Habermas (1989, p. 336) propone una “pragmática universal” que procede reconstructivamente a partir de la reflexión de los presupuestos de los que hacemos uso en el habla racional como base teórica para poder dar cuenta de formas de comunicación “sistemáticamente deformadas y de procesos de socialización aberrantes”. Por otro lado, y como consecuencia de la inflexión previa, puede comprenderse que los intereses rectores del conocimiento tengan también un estatus ambivalente entre lo empírico y lo trascendental, por lo que Habermas finalmente los caracteriza como “cuasi trascendentales”.

En la medida en que los intereses cognoscitivos son identificados y analizados por la vía de la reflexión sobre la lógica de la investigación de las ciencias de la naturaleza y del espíritu pueden pretender un estatuto «trascendental»; pero en la medida en que como resultado de la historia natural se los concibe, por así decirlo, en las perspectivas de una antropología del conocimiento tienen un estatuto «empírico» (Habermas, 1989, p. 332).

La publicación de *Conocimiento e interés* en 1968 generó numerosas repercusiones y críticas. En el Epílogo que Habermas escribió en 1973 con ocasión de una nueva aparición de su libro, responde a muchas de estas críticas y reconoce, al mismo tiempo, la pertinencia de otras. Retomaremos algunas de estas críticas para comenzar a delinear los desplazamientos más relevantes en la posición habermasiana, que conducirán a la

Teoría de la acción comunicativa. En primer lugar, Habermas admite que a lo largo de *Conocimiento e interés* ha utilizado indistintamente la noción de reflexión para referirse a dos actitudes diferentes que se encuentran caracterizadas en el idealismo alemán. Por una parte, la reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la experiencia y del conocimiento, entendida en términos de elucidación del sujeto de conocimiento mismo; por otra parte, la reflexión acerca de los “angostamientos inconscientemente producidos a que a sí mismo se somete determinado sujeto en cada caso” (Habermas, 1989, p. 333). El primer sentido de la noción de reflexión puede denominarse más apropiadamente *reconstrucción* y consiste en la capacidad de la razón de reflexionar sobre sí para reconstruir las condiciones universales y necesarias de la posibilidad misma del conocimiento. Por otro lado, Habermas propone reservar el término *autorreflexión* para referirse al segundo sentido de la noción de reflexión, que remite a la capacidad de la razón de poner al descubierto la malla de poderes hipostasiados que limitan la libertad del individuo. Aunque destaca que ambas nociones de reflexión —entendida como reconstrucción y como autorreflexión— pueden encontrarse en la filosofía kantiana,¹⁴ resulta manifiesto que el segundo sentido se inspira, como hemos visto, en la crítica marxista de la ideología y en la tarea del psicoanálisis freudiano.

En segundo lugar, Habermas parece sostener que la posibilidad de una teoría crítica de la sociedad se funda en los intereses cuasi trascendentales que rigen el conocimiento y más específicamente del interés emancipatorio. Sin embargo, *Conocimiento e interés* no constituye en sí mismo una teoría reconstructiva que pueda dar cuenta al mismo tiempo racional y empíricamente de la constitución de esos intereses cognoscitivos. Por lo cual, la fundamentación habermasiana del estatus cuasi trascendental de los intereses cognoscitivos resulta sumamente precaria y con ello la posibilidad misma de una crítica emancipatoria. En tercer lugar, y en estrecha vinculación con el punto anterior, se presentan numerosos problemas al plantear la fundamentación de la teoría social en térmi-

nos de crítica ideológica. Esta crítica tiene por objeto hacer conscientes las opresiones sedimentadas que deforman la comunicación. Sin embargo, al remitirnos al 'hacer conscientes' se muestra la dependencia de esta crítica de un sujeto determinado; y al mismo tiempo, como este sujeto puede desenmascarar las relaciones de dominación sedimentadas, tiene que —de algún modo— poder sustraerse de esas relaciones de dominación. En la perspectiva de Habermas esto es posible porque supone un sujeto trascendental, o al menos cuasi trascendental. Sin embargo, el filósofo no esclarece —tal como sería necesario para evitar los problemas de la filosofía idealista— cómo es posible que este sujeto trascendental se constituya al mismo tiempo bajo condiciones empíricas. Por eso, la concepción de Habermas de los intereses rectores del conocimiento se sustenta todavía en una “filosofía del sujeto” que ha recibido posteriormente demasiados embates como para constituir un punto de partida no problematizado. Habermas (1989, p. 145) concibe los intereses cognoscitivos en el marco de “un sujeto trascendental que se forma en condiciones empíricas”:

Un interés de este género [cognoscitivo técnico] puede ser atribuido a un sujeto que aúna el carácter empírico de una especie emergida de la historia natural con el carácter inteligible de una comunidad que constituye el mundo bajo puntos de vista trascendentales: éste sería el sujeto del proceso de aprendizaje e investigación que hasta el momento del conocimiento definitivo y completo de la realidad seguiría totalmente implicado en un proceso de formación (p. 143).

Si bien en esta cita puede apreciarse que al hablar de comunidad rescata una perspectiva intersubjetiva, y aquí tal vez podría encontrarse una manera de escapar a las limitaciones de la filosofía del sujeto, resulta notorio que está pensando la intersubjetividad como el problema de cómo pueden interrelacionarse sujetos previamente constituidos, y este abordaje no permite analizar —como advierte Bernstein (1991, p. 33)— la cuestión más fundamental de cómo se constituyen los sujetos mismos a través de la trama de las interaccio-

nes sociales. Por lo cual puede decirse que, finalmente, el enfoque de *Conocimiento e interés* sigue moviéndose en torno a la primacía del sujeto y a un enfoque trascendental, que obtura la posibilidad de tematizar con su debida complejidad la cuestión de la intersubjetividad en su dimensión histórica y política.

Redefinición de la crítica en el marco de la *Teoría de la acción comunicativa*

Hasta ahora no solo no tenemos una teoría crítica, sino que incluso las objeciones precedentes han puesto en duda su misma posibilidad. Trataremos de reconstruir someramente cómo hace frente Habermas a estas dificultades en la *Teoría de la acción comunicativa* para restablecer la posibilidad de una teoría crítica de la sociedad. En el camino encontraremos rupturas definitivas y profundas con las posiciones de *Conocimiento e interés*, pero también importantes líneas de continuidad. La *Teoría de la acción comunicativa* es una obra sumamente compleja y extensa —reunida en dos tomos de más de 500 páginas cada uno— de la que no pretendemos dar cuenta en su integridad, sino solo reconstruir algunos de los motivos fundamentales que la atraviesan. Para comenzar necesitamos esclarecer la noción de acción comunicativa en contraste con la acción teleológica.

Habermas realiza una tipología que consta de cuatro tipos de acción: teleológica, regulada por normas, dramática y comunicativa. Para nuestro análisis únicamente retomaremos la caracterización de la acción teleológica y de la acción comunicativa, dado que esta última también incorpora las dimensiones que son propias de los otros tipos, puesto que en la acción comunicativa se suponen contenidos proposicionales del mundo objetivo (acción teleológica), se tematiza el mundo social (acción regulada por normas) y se abordan las particularidades del mundo subjetivo (acción dramática). En la acción comunicativa, los hablantes integran en un sistema los conceptos de los

tres mundos (objetivo, social y subjetivo) que en los otros conceptos de acción solo aparecían solitarios o de a pares, y presuponen ese sistema como un marco general de interpretación que todos comparten y que les posibilita el entendimiento. En este sentido, la acción comunicativa vuelve a oficiar como instancia de síntesis dialéctica de manera análoga a como lo hacían las ciencias críticas basadas en el interés emancipatorio en su libro *Conocimiento e interés*.

Comencemos por la acción teleológica, que ha acaparado el centro de atención en los abordajes filosóficos tradicionales de la acción, y que consiste en que el actor elige los medios más adecuados para conseguir un fin o realizar un estado de cosas en el mundo. Dentro de lo que genéricamente denominamos acción teleológica es posible distinguir entre la acción instrumental y la acción estratégica. Mientras que la primera se restringe a la elección de los medios más adecuados para la consecución de un fin, en la acción estratégica el cálculo que hace el agente para alcanzar el fin tiene en cuenta, además, la expectativa de las decisiones de al menos otro agente que persigue sus propios fines —interpretado a menudo en términos utilitaristas—. De todas formas, en ambos casos el concepto central es el de decisión entre alternativas de acción. En el marco de la acción teleológica, el actor establece relaciones con el mundo que son susceptibles de un enjuiciamiento objetivo¹⁵ desde dos perspectivas complementarias: en un caso, se analiza si el actor se ha formado opiniones acordes al estado de cosas existentes (verdaderas o falsas); en el otro, si ha intervenido de manera adecuada para lograr sus fines (eficacia o ineficacia). Además de esta relación entre actor y mundo, en la acción estratégica el actor también establece una relación con otro actor, pero lo considera como un medio para la realización de sus propios fines, por eso no puede hablarse —en sentido estricto— de intersubjetividad en este tipo de acciones. En la base de ellas se encuentra la racionalidad instrumental, que consiste precisamente en el cálculo de los medios más adecuados para la obtención de un fin.

Por otra parte, el concepto de acción comunicativa remite a la relación interpersonal entre dos o más sujetos capaces de lenguaje y de acción, que interactúan buscando entenderse respecto de una situación para coordinar sus planes de acción. En este modelo ocupan un lugar central el lenguaje y la interpretación como formas de interrelación en situaciones susceptibles de consenso. En los otros conceptos de acción el lenguaje también desempeña una función importante, pero en cada uno de los tipos de acción se desarrolla unilateralmente una sola función del lenguaje: ajustarse a la verdad y producir efectos (acción teleológica), establecer relaciones interpersonales (acción regulada por normas), o expresar vivencias (acción dramaturgíca). En cambio, en la acción comunicativa se tematizan todas las funciones del lenguaje, debido a que los actos de habla simultáneamente expresan un contenido proposicional enjuiciable según la verdad —mundo objetivo—, una posibilidad de relación interpersonal enjuiciable según la rectitud normativa —mundo social—, y una intención del hablante enjuiciable según la veracidad expresiva —mundo subjetivo—.

Solo el concepto de acción comunicativa presupone al lenguaje como un medio de entendimiento sin más abreviaturas, en que hablantes y oyentes se refieren, desde el horizonte preinterpretado que su mundo de la vida representa, simultáneamente a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo, para negociar definiciones de la situación que puedan ser compartidas por todos. Este concepto interpretativo de lenguaje es el que subyace a las distintas tentativas de la pragmática formal [...] Que el entendimiento funcione como mecanismo coordinador de la acción solo puede significar que los participantes en la interacción se ponen de acuerdo acerca de la *validez* que pretenden para sus emisiones o manifestaciones, es decir, que reconocen intersubjetivamente las *pretensiones de validez* con que se presentan unos frente a otros” (Habermas, 1999a, pp. 137-143).

De tal modo, en la acción comunicativa el actor tiene que plantear la pretensión de que el enunciado sea

verdadero, de que su acto de habla esté correctamente formado y de que la intención que expresa coincida con lo que piensa. Por lo tanto, toda acción comunicativa se basa en el reconocimiento de estos requisitos de validez por parte de los participantes; y, al mismo tiempo, en el contexto comunicativo los actores hacen surgir la tematización de estos requisitos de validez de manera tal que pueden cumplirse y/o ser justificados. Cuando Habermas desarrolla la noción de acción comunicativa como una acción orientada al entendimiento supone una situación ideal de habla, exenta de cualquier tipo de coacción, en la cual prevalece la fuerza del mejor argumento. Estas acciones implican, entonces, una racionalidad comunicativa que se caracteriza por la tematización de las pretensiones de validez en un proceso tendiente al entendimiento mutuo. En este sentido, Habermas considera que la racionalidad comunicativa, como advierte Wellmer (1991, p. 90), está contenida o más bien supuesta en la estructura del habla —en la medida en que la hace posible—, y remite a estándares compartidos por los hablantes competentes. A su vez, en esta racionalidad los requisitos de validez solo pueden surgir del ámbito de la comunicación, por lo que nunca pueden remitir a una dimensión externa a la esfera del discurso (Habermas se ha desembarazado así de los resquicios del sujeto trascendental que persistían en *Conocimiento e interés*). Asimismo, al minar el recurso a fuentes o criterios externos al habla, en la racionalidad comunicativa todos los requisitos de validez se encuentran potencialmente sujetos a revisión y crítica. Así, la reflexión (o autorreflexión) que previamente se vinculaba en especial con las ciencias críticas y su interés emancipatorio, ahora resulta más bien inscripta en una “concepción reflexiva de la comunicación humana” (Wellmer, 1991, p. 92).

Por otra parte, en las discusiones que se producen en el ámbito científico en torno a la validez de programas de investigación en competencia, los participantes se comprometen a discutir argumentativamente sin coerciones externas; de modo que pueden comprenderse a través de la racionalidad comunicati-

va. Aunque en la vida cotidiana, la mayoría de las veces resulta difícil encontrar una situación comunicativa ideal, tampoco por eso podemos reducir su racionalidad a un marco instrumental, puesto que entonces no podríamos explicar las acciones que suponen una colaboración solidaria y desinteresada entre pares, como es el caso de las relaciones interpersonales de amistad y de amor. La trama de nuestro mundo de la vida (*Lebenswelt*) es sumamente compleja y sin lugar a dudas no puede reducirse a la racionalidad instrumental. Incluso sin acciones comunicativas que otorguen sentido a las interacciones humanas más allá del interés estratégico, no puede concebirse que se mantenga el plexo de la vida social, ni tampoco la permanencia de consensos que permiten llevar adelante acciones políticas.

En el mundo de la vida, entendido como ese ámbito en donde se producen relaciones de socialización primaria —es decir, relaciones interpersonales que se forjan en la familia, a través de la amistad y de los vínculos amorosos—, se dan las condiciones para la acción comunicativa. Asimismo, siguiendo la tradición fenomenológica,¹⁶ Habermas (1999b, p. 119) también entiende la noción de mundo de la vida como un conjunto de creencias, reglas y prácticas de carácter implícito y no problematizadas que constituyen el marco de sentido de nuestras prácticas cotidianas. El mundo de la vida en estos dos sentidos, tanto el amplio como el restringido, constituye el sustrato donde se manifiesta la acción comunicativa.

En principio, puede advertirse que se presenta una tensión entre las tendencias del entendimiento y del mundo de la vida. Mientras que el entendimiento implica un proceso cooperativo de interpretación que tiene por meta obtener definiciones de situaciones compartidas intersubjetivamente, el mundo de la vida puede definirse como el trasfondo que nos dota de definiciones aporéticas de las situaciones que se nos presentan. De manera que el mundo de la vida es el contrapeso conservador al avance de los procesos cooperativos del entendimiento. Sin embargo, a medida que el proceso de racionalización se profun-

dice, tanto menor será la necesidad de un mundo de la vida definido previamente y no problematizado, y cada vez cobrarán mayor relevancia los procesos del entendimiento. En este sentido, uno de los procesos de *racionalización comunicativa* —característicos de la modernidad— consiste en el paulatino avance del entendimiento alcanzado comunicativamente en contraposición con los acuerdos normativos del mundo de la vida. A medida que avanza la descentralización, los agentes se sirven de acciones comunicativas que se estructuran a partir de los conceptos diferenciados de mundo y sus respectivas pretensiones de validez, para afrontar las situaciones que se han tornado problemáticas porque ya no se fundan en el mundo de la vida. Así, ámbitos que antes se estructuraban en torno a creencias y tradiciones no tematizadas son ahora objeto de tratamientos comunicativos. Pensemos en los procesos de transformación de la familia, de los lazos en su interior, de las relaciones de pareja, del vínculo entre alumnos y maestros, entre otros. Esta paulatina racionalización comunicativa del mundo de la vida propia de la modernidad constituye una forma positiva de realización de la autorreflexión, en el sentido de la crítica de las condiciones y los poderes que limitan nuestra libertad y nuestra capacidad de juzgar por nosotros mismos. Al avanzar la racionalidad comunicativa va desarticulando las creencias y reglas sedimentadas que constituyen el mundo de la vida; con el ello, el sentido mismo de nuestras prácticas se vuelve problemático y debe ser abordado intersubjetivamente a través de la acción comunicativa.

Ahora bien, la acción comunicativa que se desarrolla en el mundo de la vida no puede dar cuenta de la complejidad de las interacciones presentes en nuestras sociedades. Para comprender a la sociedad no podemos solo valernos de la noción de mundo de la vida, sino que también es necesario considerar los sistemas de la economía y de la política (Habermas, 1999b, p. 161). Mientras que el mundo de la vida es un ámbito estructurado simbólicamente que otorga primacía a la capacidad de los actores sociales de construir los sentidos de sus prácticas, los sistemas son ámbitos

de acción formalmente estructurados, en donde las estructuras subyacentes así como los imperativos sistemáticos desempeñan un rol protagónico y relegan a los actores a un plano subsidiario. Sustentadas en esta disyunción entre mundo de vida y sistemas se forjaron sociologías contrapuestas: por un lado, las de corte hermenéutico-comprensivo que centran sus análisis en las interacciones del mundo de la vida (Habermas, 1999b, p. 169); por otro lado, las sociologías de corte funcionalista y sistémico, que abordan el estudio de la sociedad como un sistema complejo que tiende a reproducirse (Habermas, 1999b, p. 281). Por su parte, Habermas considera que una teoría social crítica debe incorporar ambas dimensiones al análisis de lo social. Tenemos, entonces, por un lado, el mundo de la vida regido por una racionalidad comunicativa que incluye a la esfera de la vida privada y a la esfera de la opinión pública, que se orientan hacia la integración social; y por otro, los ámbitos sistémicos que incluyen al subsistema económico y al político-administrativo, que se rigen por una racionalidad instrumental y que se orientan hacia la integración sistémica.

De alguna manera, con la diferenciación de la economía y de la política como sistemas autónomos, en la modernidad se produjo el “desacoplamiento” entre sistema y mundo de la vida (Habermas, 1999b, p. 261). Pero al concebir como inevitable e irreversible este desacoplamiento, Habermas rechaza aquellas posturas críticas respecto de la diferenciación de esferas de la modernidad que guardan la esperanza de una reunificación de los ámbitos de la vida. Por el contrario, no cree que sea posible que nuestras sociedades puedan estructurarse completamente sobre la racionalidad comunicativa del mundo de la vida basándose en la negación de los ámbitos sistémicos de la economía y de la política. La integración sistémica es asegurada a través del dinero y del poder, que son los medios de intercambio propios de los subsistemas económico y político-administrativo respecto de los actores individuales y de la opinión pública. Dada la complejidad de nuestras sociedades, la acción comunicativa resulta, como advierte Wellmer (1989, p. 94), “un mecanismo

de coordinación de la acción demasiado frágil”, que no puede prescindir de la integración sistémica de la economía y de la política como subsistemas diferenciados.

El funcionamiento de nuestras sociedades se sustenta así en una complementariedad e interrelación entre los ámbitos del mundo de la vida, simbólicamente estructurados en torno a la acción comunicativa, y los sistemas, formalmente estructurados y regidos por una racionalidad instrumental y calculadora en torno a los medios del dinero y del poder.

Las relaciones que se establecen entre el mundo de la vida y los subsistemas pueden esquemáticamente caracterizarse mediante cuatro figuras clave: trabajador y consumidor expresan la relación de la economía con la esfera privada, mientras que cliente y ciudadano remiten a relación de la política con la opinión pública.¹⁷ El subsistema económico, a través del medio ‘dinero’, ofrece salarios a cambio de la fuerza de trabajo de los individuos, a la vez que brinda bienes y servicios en respuesta a sus demandas como consumidores. Por su parte el subsistema político-administrativo, a través del medio ‘poder’, toma decisiones políticas a cambio de la lealtad de los ciudadanos, y a cambio de sus impuestos —que los convierten en clientes— les ofrece rendimientos organizativos. Sin embargo, estas interrelaciones entre los órdenes institucionales del mundo de la vida y los sistemas se han mostrado históricamente poco estables y más bien proclives a generar graves desequilibrios, principalmente en el ámbito privado y en la esfera de la opinión pública.

De este modo, a partir de esta distinción y contraposición entre el mundo de la vida y la racionalidad comunicativa, por una parte, y los sistemas y la racionalidad instrumental, por otra parte, Habermas sustenta una nueva lectura de las relaciones entre los procesos de racionalidad y la modernidad. Hay dos tendencias de racionalización que conviven en nuestras sociedades: por un lado, la racionalización comunicativa del mundo de la vida que posibilita una reapropiación comunicativa por parte de los actores de cuestiones que

antes se estructuraban aproblemáticamente en torno a la tradición; por otro lado, la racionalización sistémica o instrumental que amenaza la estructuración del mundo de la vida en torno a la acción comunicativa. Precisamente la mayor amenaza que enfrentan nuestras sociedades consiste en esta “*colonización del mundo de la vida*” (Habermas, 1999b, p. 451) por parte de la racionalidad instrumental. Este avance de la racionalidad instrumental sobre la racionalidad comunicativa del mundo de la vida tiene diversas formas de manifestación, tales como la cosificación e instrumentalización de las relaciones personales, la manipulación de la esfera de la opinión pública por parte de los medios masivos de comunicación, la insuficiencia de los salarios para cubrir las necesidades del consumo, la expansión de la motivación exclusivamente económica como estilo de vida, entre otros.

A medida que el sistema económico somete a sus imperativos la forma de vida doméstica y el modo de vida de consumidores y empleados, el consumismo y el individualismo posesivo y las motivaciones relacionadas con el rendimiento y la competitividad adquieren una fuerza configuradora. La práctica comunicativa cotidiana experimenta un proceso de racionalización unilateral que tiene como consecuencias un estilo de vida marcado por un utilitarismo centrado en torno a la especialización; y este cambio a orientaciones de acción racionales con arreglo a fines, que los medios de control sistémico inducen, provoca como reacción un hedonismo que descarga esa presión que la racionalidad ejerce. Lo mismo que la esfera de la vida privada queda socavada por el sistema económico, la esfera de la opinión pública se ve socavada por el sistema administrativo (Habermas, 1999b, p. 461).

El diagnóstico habermasiano de una doble vertiente de la racionalización le permite tener una mirada matizada de la modernidad, que distingue avances en la racionalización comunicativa del mundo de la vida a la vez que observa procesos de socavamiento de esta racionalidad por parte de los subsistemas económico y político-administrativo. La acción comunicativa como

forma de interacción propia del ámbito privado y de la opinión pública se ve erosionada por el avance de los medios de integración sistémicos —el dinero y el poder—. El consumismo, el individualismo posesivo y la competitividad adquieren así fuerza en la configuración de las relaciones interpersonales; a la vez que la esfera pública, que se afianzó en la época moderna con sus preceptos de igualdad y accesibilidad, se erosiona con los medios masivos de comunicación y su acoplamiento a las exigencias del subsistema político-administrativo. De esta manera, la crítica de la modernidad ya no procede en términos de crítica de la ideología como en su obra más temprana, sino analizando los efectos de la colonización del mundo de la vida por parte de la racionalidad instrumental. Esta lectura crítica ya no supone una realidad distorsionada ni algún tipo de encubrimiento, ni un punto de vista privilegiado externo, puesto que la crítica se sustenta en una concepción comunicativa de la racionalidad que se encuentra implícita en la estructura del habla, en la medida en que el lenguaje humano se basa en un conjunto de pretensiones de validez que están supuestas en toda comunicación. La posibilidad de la crítica no remite, entonces, a una realidad no distorsionada sino a las condiciones que hacen posible la comunicación. De ahí que el concepto de acción comunicativa sea esclarecido provisionalmente en la teoría habermasiana a través del análisis sociológico, pero también se sustente en una pragmática universal orientada a la reconstrucción de las reglas que dan forma y hacen posibles las relaciones de entendimiento.

Consideraciones finales

A partir de esta presentación de algunas cuestiones de la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas, nos encontramos en condiciones de examinar algunos de los desplazamientos que se han producido respecto de *Conocimiento e interés*. Lo primero que tenemos que advertir es que en la *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas no habla más de intereses rectores

del conocimiento. Estos intereses constitutivos del conocimiento se anclaban en una indagación trascendental que de alguna manera fondeaba aún a la perspectiva habermasiana en el marco de la filosofía moderna del sujeto. El conocimiento se encontraba así constituido por intereses que detentaban un estatus “cuasi trascendental” porque, por un lado, eran trascendentales en cuanto condición de posibilidad de todo conocimiento; pero, por otro lado, estaban constituidos históricamente, por lo que requerían ser explicados por vía empírica a través de la evolución de la especie. Advertido de las encrucijadas a las que conducían estas suposiciones, en su obra de 1981 Habermas se desembarazó de lo que persistía en su enfoque de una filosofía del sujeto, dio cuenta acabadamente del giro lingüístico, para sentar las bases de una filosofía dialógica que toma como punto de partida a la intersubjetividad.

Así, mientras que los intereses constitutivos del conocimiento suponían un sujeto que también se encontraba alcanzado por estas pretensiones cuasi trascendentales en la medida en que se sustentaba en una teoría de la evolución de la especie, en su abordaje de la acción comunicativa se produce un descentramiento respecto de la cuestión del sujeto y una refocalización más radical en torno al lenguaje. A partir de este giro, Habermas despliega una concepción ampliada de la racionalidad, que se inscribe en un plexo intersubjetivo y se desarrolla dentro del ámbito del lenguaje como modo de interacción dialógico. Esta racionalidad comunicativa en su funcionamiento implica la tematización de los requisitos de validez, en tanto que toda interacción supone la disposición a entender lo que los participantes de la comunicación sostienen a través de la argumentación y sin coaccionar al otro.

Por otra parte, resulta llamativo —mas no casual, como ya hemos advertido— que el psicoanálisis, erigido como modelo de las ciencias críticas en *Conocimiento e interés*, ocupe un lugar bastante marginal en la *Teoría de la acción comunicativa*. Asimismo, la cuestión de la crítica ideológica de Marx que senta-

ba las bases para una teoría crítica de la sociedad en la primera etapa de Habermas, tampoco se encuentra presente en sus desarrollos posteriores. En estos desplazamientos se sitúa un punto clave de su cambio de perspectiva. Tempranamente, y en continuidad con *La lógica de las ciencias sociales* (1967), Habermas parecía profundizar la hermenéutica de Gadamer a través de la conceptualización de intereses rectores del conocimiento, para dar lugar a una perspectiva radicalmente crítica que aspiraba a no quedar sumida en la pretendida universalidad de la hermenéutica y su consecuente contextualismo.¹⁸ En cambio, los desarrollos más tardíos apuntan a desarrollar una pragmática universal¹⁹ que ponga de manifiesto las condiciones de posibilidad de la acción orientada al entendimiento mutuo. De este modo, la cuestión de fondo para comprender el desplazamiento operado entre ambos momentos reside en que, mientras que en su primera etapa Habermas sustentaba la posibilidad de la crítica en un interés cognoscitivo emancipatorio cuasi trascendental, posteriormente procura basarla en la acción comunicativa misma y en los requisitos de validez implicados en ella que detentan un estatus que ya no es cuasi trascendental sino universal —aunque esto también siga resultando problemático—. Esto implica que ya no considera que la teoría social pueda pensarse como crítica de la ideología, sino como crítica de la tendencia a la colonización del mundo de la vida.²⁰ Esta tendencia permite identificar las patologías de la modernidad, pero estas patologías no suponen un encubrimiento ni la realización deformada de la acción comunicativa (que resulta inexorable), sino el solapamiento del mundo de la vida estructurado comunicativamente bajo el avance de la racionalidad instrumental propia de los sistemas. Por eso, el punto desde el cual Habermas puede afirmar esta teoría crítica es la acción y la racionalidad comunicativa misma.

En este contexto, Habermas sustenta un “nuevo paradigma” de racionalidad (Dragomirescu, 2012, p. 35) que le permite poner de manifiesto la afinidad que guarda el positivismo con la estrecha concepción tradicional de la razón, al mismo tiempo que interpelar

matizadamente a las sociedades modernas. Así, mientras que el imperio de la racionalidad instrumental condujo al aumento de la dominación, la racionalidad comunicativa permite la problematización del mundo de la vida al tiempo que se presenta como el bastión desde el cual es posible advertir los avances de la racionalidad instrumental sobre los ámbitos comunicativamente estructurados. La racionalidad comunicativa es un concepto puramente procedimental, puesto que solo señala condiciones formales de la vida racional, pero permite criticar a las sociedades occidentales, en tanto supeditaron los imperativos de la cultura y de la sociedad a una racionalidad unilateral y restringida: la racionalidad cognitivo-instrumental. De esta forma, los procesos de racionalización —y en particular, el predominio de la racionalización instrumental sobre la comunicativa— requieren ser explicados históricamente y no se encuentran inscriptos de ninguna manera en la lógica histórica. A través de la racionalidad comunicativa, Habermas puede recuperar parte del legado de la Ilustración, que depositaba en la razón las potencialidades críticas que ampliarían los cotos de libertad, y al mismo tiempo puede diagnosticar las patologías que produce el avance de la racionalidad instrumental sobre los ámbitos comunicativos.

Por último, quisiéramos señalar que el concepto de acción comunicativa se presenta provisionalmente a partir de una indagación sociológica, en la cual el lenguaje adquiere relevancia desde un punto de vista pragmático a través de la consideración de sujetos hablantes que mediante un proceso de entendimiento coordinan cursos de acción y contraen relaciones con el mundo de un modo reflexivo. Asimismo, el otro sustento de la racionalidad comunicativa remite a una pragmática universal que reconstruye las reglas que dan forma y hacen posible las relaciones de entendimiento. Aunque en *Conocimiento e interés* Habermas ya había esbozado su programa de una pragmática universal, esta se encontraba en relación con los intereses constitutivos del conocimiento, mientras que ahora remite a las condiciones de posibilidad de la acción comunicativa tal como de hecho se despliega en el mundo

de la vida. En este marco, el filósofo alemán sostiene que la noción de racionalidad comunicativa está contenida implícitamente en la estructura del habla, en tanto los requisitos de validez operan en los hablantes y pueden ser explicitados para someterse a revisión. De este modo, entre las dos obras se produce un desplazamiento desde las ciencias crítico-emancipatorias basadas en criterios cuasi trascendentales hacia una concepción crítica de la teoría social sustentada en criterios inmanentes relativos a la acción comunicativa.²¹ En este sentido, la posición más tardía de Habermas

pone el énfasis en que la posibilidad del entendimiento mismo, que de hecho se produce, reside en que los hablantes se pongan de acuerdo respecto de las pretensiones de validez que reconocen para sus emisiones, y que pueden ser susceptibles de crítica. El conocimiento y la crítica resultan así transfigurados a lo largo de la obra habermasiana, y, aunque renuncian a su fundamento cuasi trascendental, persisten en pretensiones de validez universales que a su vez hacen posible una crítica radical —pero al mismo tiempo matizada— del derrotero de la modernidad y de nuestras sociedades.

Notas

¹ Quisiéramos mencionar otras obras tempranas de Habermas en las cuales la reflexión sobre el conocimiento ocupa un lugar central y que fueron publicadas en ese mismo período: *La lógica de las ciencias sociales* (1967) y *Ciencia y técnica como ideología* (1968). En la nota al pie número 3 realizamos algunas especificaciones respecto del primer libro mencionado, mientras que acerca del segundo, podríamos decir someramente que la discusión con Marcuse le permite a Habermas (1986) sentar las bases de su diferenciación de tipos de conocimientos. En este sentido, podemos afirmar que en esos años su concepción epistemológica se encuentra desarrollada de forma sistemática en *Conocimiento e interés*, por lo que aquí nos concentraremos fundamentalmente en este texto.

² Galán Vélez (2014, p. 117) distingue tres períodos en el abordaje epistemológico de Habermas a lo largo de su producción: *Conocimiento e interés* (1968), *Teoría de la acción comunicativa* (1981) y los textos reunidos en *Verdad y justificación* (1999). En este trabajo, nos restringimos a la elucidación de algunas cuestiones relativas a los dos primeros períodos mencionados.

³ Como el propio Habermas (1999^a, p. 9) advierte al comienzo de su *Teoría de la acción comunicativa*, en el prefacio a *La lógica de las ciencias sociales* ya había concebido la tarea de fundamentación del conocimiento en relación con una teoría de la acción comunicativa que, por entonces, recién estaba empezando a esbozar. Sin embargo, ese prefacio al que nos remite, no corresponde a la edición original del libro de 1967, sino a una reedición de 1970, es decir, dos años después de la publicación de *Conocimiento e interés*. De manera que debemos matizar esta remisión retrospectiva que tiende a arrojar mayor conti-

nuidad en el desarrollo de su proyecto filosófico de lo que surge de la lectura atenta de cada una de sus obras. De hecho, en ese prefacio Habermas (1993^a, p. 17) explica que se había resistido hasta entonces a reeditar ese texto —que considera como “un informe bibliográfico”— porque temía que se confundieran “los procesos de autoaclaramiento con los resultados que se obtienen de ellos”. Sin embargo, como el libro circulaba en ediciones clandestinas, se decidió a aceptar su nueva publicación con este prefacio aclaratorio respecto del carácter provisional de las reflexiones allí contenidas, y explicitando que “el libro contiene fragmentos de un proceso de clarificación que [...] hoy quisiera proseguir en otra dirección”. Por tanto, las referencias a la teoría de la acción comunicativa corresponden a esa “otra dirección” que Habermas comenzaba a transitar y de la que ya encontramos algunas pistas en su libro *Conocimiento e interés*, en la medida en que, como él mismo señala (Habermas, 1993^a, p. 17), concebía al “psicoanálisis como análisis del lenguaje”.

⁴ En 1988, Habermas (1990, p. 39) publica su libro *Pensamiento postmetafísico*, en donde señala tres características del pensamiento metafísico predominantes en la historia de la filosofía: es un “pensamiento «identitario»”, basado en el “motivo de la unidad” característico de la filosofía primera, y sustentado en “un concepto fuerte de teoría” en detrimento de la vida práctica. Habermas (1993b, pp. 197-225) ya había analizado con antelación algunas de estas cuestiones —por ejemplo, la crítica de la filosofía primera— en *El discurso filosófico de la modernidad* publicado en 1985.

⁵ Estas pretensiones de validez son: inteligibilidad de lo que se dice, verdad del contenido proposicional, intenciones veraces del hablante y

corrección respecto de las normas. De este modo, como señala Díaz Montiel (2007, p. 49), “en el proyecto habermasiano de la teoría social sustentada en las presuposiciones pragmático-formales del habla, la acción comunicativa como pragmática universal nos remite a una reconstrucción racional de la competencia comunicativa inherente a la racionalidad del habla, que se deduce de las condiciones generales del uso del lenguaje, más allá, de las limitaciones socio-culturales impuestas por un *ethos*”.

⁶ En este sentido Habermas parece estar retomando el camino emprendido previamente por Arendt, tal como el mismo lo advierte posteriormente en un ensayo sobre “El concepto de poder de Hannah Arendt” de 1976: “La principal obra filosófica de Hannah Arendt (*The Human Condition*, 1958) tiene por objeto una renovación sistemática del concepto aristotélico de *praxis*” (2000, p. 209). En 1980, en un ensayo sobre “Alfred Schütz” explicita más detenidamente la relevancia de esta tentativa arendtiana: “Cuando Hannah Arendt, en su libro *The Human Condition* (en alemán, *Vita activa*, Stuttgart 1960), que sigo considerando como su obra filosófica más importante, recupera la venerable distinción entre *poiesis* y *praxis*, no estaba interesada en primer término en una renovación de la teoría aristotélica. Su intención inmediata era sistemática y no filológica: quería disolver elementales confusiones conceptuales que resultan de la tentativa específicamente moderna de reducir la práctica política de los ciudadanos a un tipo de acción instrumental o estratégica” (2000, p. 357).

⁷ La expresión “rehabilitación de la filosofía práctica” se debe al libro del mismo nombre compilado por el alemán Manfred Riedel (1972-1974) publicado en dos volúmenes a comienzos de los años setenta. Franco Volpi (1999, p. 316) propone distinguir dos momentos del debate germano: el primero hacia comienzos de 1960, vinculado a algunos filósofos políticos alemanes exiliados en Estados Unidos —especialmente Leo Strauss, Eric Voegelin y Hannah Arendt—; y el segundo hacia la década de 1970, con una amplia repercusión en las diversas escuelas y corrientes del pensamiento alemán —la Escuela de Frankfurt, el racionalismo crítico, la hermenéutica filosófica, entre otras—.

⁸ Para un análisis de esta controversia remitimos al trabajo de P. Karczmarczyk (2010, pp. 61-70): “El debate entre Habermas y Gadamer o ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de la crítica social?”; a la contribución de A. Velasco Gómez (2009, pp. 85-106) “Controversias entre tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales”; al libro de A. How (1995) *The Habermas-Gadamer Debate and the Nature of the Social*; y al apartado “Lenguaje, hermenéutica y crítica de la ideología” del libro ya clásico de T. McCarthy (1998, pp. 198-230), *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*.

⁹ Habermas (1993a, pp. 277-306) presenta sus críticas a Gadamer especialmente en “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”, trabajo reunido y publicado posteriormente en *La lógica de las Ciencias Sociales*.

¹⁰ Respecto del papel del psicoanálisis en el análisis habermasiano y su vínculo con el interés emancipatorio, véase “Habermas, Psychoanalysis, and Emancipation” de G. Madison (2005, pp. 208-220).

¹¹ Por esta razón, en el prefacio de *Conocimiento e interés*, Habermas (1989, p. 10) advierte: “En esta concepción el psicoanálisis, como ejemplo, ocupa un lugar importante. Me parece necesario aclarar que mi conocimiento y familiaridad con él se limita al estudio de los escritos de Freud, y que no puedo apoyarme en experiencias prácticas de un análisis”.

¹² El vínculo entre autorreflexión y psicoanálisis constituye uno de los pilares del análisis de Habermas (1989, p. 308), quien en el apéndice de su libro señala “que, finalmente, el psicoanálisis establece una ciencia que, a pesar de la seudocomprensión cientificista de su propio fundador, utiliza por primera vez la autorreflexión de un modo metódico. Aquí autorreflexión significa el descubrimiento y la abolición analítica de los seudo *a priori* de los límites de la percepción y las coerciones de la acción motivadas inconscientemente”.

¹³ Habermas (1989, p. 329) sostiene una “teoría consensual de la verdad” en la cual “el consenso fundamentado discursivamente no ha de obtenerse, en modo alguno, «en la realización de una acción común», sino bajo las condiciones bien precisas de una situación ideal de habla, es decir, de una comunicación exonerada de coerciones de la acción”. Posteriormente, en *Verdad y justificación*, Habermas (2002) abandona esta teoría consensual para sustentar una concepción “pragmática” de la verdad. Al respecto véase “Verdad pragmática y verdad consensual en Habermas: una lectura lonerganeana” de Galán Vélez (2014, pp. 113-145).

¹⁴ Mientras que la primera se encuentra fundamentalmente en la *Crítica de la razón pura*, la segunda remite a las reflexiones en torno de “¿Qué es la Ilustración?” sobre la salida de la minoría de edad y la posibilidad de hacer un uso crítico de la razón.

¹⁵ La susceptibilidad de enjuiciamiento objetivo reside en la posibilidad de que un tercero juzgue racionalmente la verdad o falsedad, por un lado, y la eficacia o ineficacia, por otro.

¹⁶ Habermas recupera la noción husserliana de mundo de la vida a través de Alfred Schütz. Así, en un ensayo dedicado al sociólogo alemán sostiene: “A nadie le sorprenderá que en el ámbito de la teoría de la sociedad, sea de Alfred Schütz y de Hannah Arendt de quienes más he aprendido. Permítanme que me refiera a tres aportaciones de fundamental importancia: a la reconstrucción del concepto aristotélico de ‘praxis’ para la teoría política, a la introducción del concepto husserliano de ‘mundo de la vida’ en teoría de la sociedad y al redescubrimiento

de la *Crítica del juicio* de Kant para una teoría de la racionalidad” (Habermas, 2000, pp. 356-357). Mientras que el segundo aporte mencionado corresponde a Schütz, el primero y el tercero corresponden a Arendt, por lo que Habermas (2000, p. 358) en la página siguiente manifiesta sin rodeos: “De Hannah Arendt aprendí por dónde había que empezar una teoría de la acción comunicativa”. Frente a este reconocimiento realizado en 1980, resulta sumamente llamativo que en la *Teoría de la acción comunicativa*, publicada por primera vez en 1981, no sea posible encontrar prácticamente referencias a Hannah Arendt en relación con el concepto de acción comunicativa. Así, en el primer tomo, aparece una referencia a *The Life of the Mind* de Arendt, vinculada con la distinción *vita activa* y *vita contemplativa* (Habermas, 1999a, p. 279).

¹⁷ Véase en Habermas (1999b, p. 454) un cuadro que resulta esclarecedor de las relaciones entre mundo de la vida y sistemas con especificación de las figuras y de los medios (dinero y poder) que rigen los diversos intercambios.

¹⁸ Brewster y Buchner (1979, p. 18) pusieron de manifiesto que en esta radicalización de la hermenéutica que Habermas lleva a cabo resulta fundamental la reapropiación del legado de Walter Benjamin. El ensayo de Habermas (2000, p. 332) “Walter Benjamin: Crítica conscienciosa o crítica redentora” de 1972 constituiría el eslabón necesario para comprender en qué medida se distancia de la hermenéutica y de su concepción de la tradición, para situarse en el horizonte benjaminiano de la ruptura de la tradición y de la tarea crítica que esto implica.

¹⁹ Ya en *Conocimiento e interés*, Habermas había esbozado su programa de una “pragmática universal” pero en relación con los intereses constitutivos del conocimiento, que todavía suponen un sujeto con intereses cuasi trascendentales.

²⁰ En este sentido, Cook (2000, p. 85) señala que Habermas, particularmente en su *Teoría de la acción comunicativa*, proclama el fin de la ideología; en cambio, Finlayson responde que el filósofo alemán propone una reconceptualización de la crítica ideológica en términos de colonización del mundo de la vida. Así, por ejemplo, sostiene: “*On a Habermasian analysis, the neoliberal demand for flexibility can thus be unmasked as ideological to the extent that can be shown to be a concealed instrumental or strategic demand that has infiltrated the lifeworld domain of communicative action*” (Finlayson, 2003, p. 181). Por su parte, Jütten (2011, p. 702) interpreta la tesis habermasiana de la colonización como una reformulación de la teoría de la reificación de Lukács, que ofrece una explicación funcionalista de la reificación pero que se sustenta en un criticismo normativo implícito que resulta insuficientemente tematizado. De este modo, se evidencia que la colonización del mundo de la vida constituye un reposicionamiento respecto de los enfoques marxistas que sustentan la crítica en la noción de ideología o en la teoría de la reificación. En cualquier caso, tal como hemos señalado, se observa un desplazamiento en la propia perspectiva habermasiana desde sus obras más tempranas hasta su tratado sobre la acción comunicativa.

²¹ Diversos intérpretes consideran así que en la *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas sustenta una concepción inmanente de la crítica. Al respecto cabe destacar el trabajo de Stahl (2013), “Habermas and the Project of Immanent Critique”, y también la afirmación de Gondon (2011, p. 393) respecto de que el fundamento del conocimiento y de la crítica “lo ofrece la teoría del lenguaje pos-Wittgensteniana” que constituye “un *anclaje* inmanente a la propia acción comunicativa”. No obstante, es preciso advertir que el mismo Habermas no acepta esta caracterización de su posición.

Referencias Bibliográficas

- Bernstein, R. (1991). Introducción. En AA.VV. *Habermas y la modernidad* (pp. 13-61). (Trad. de F. Rodríguez Martín). Madrid: Cátedra.
- Brewster, P. & Buchner, C. H. (1979). Language and Critique: Jürgen Habermas on Walter Benjamin. *New German Critique*, 17, 15-29.
- Cook, D. (2000). Critical Stratagems in Adorno and Habermas: Theories of Ideology and the Ideology of Theory. *Historical Materialism*, 6, 67-87.
- Díaz Montiel, Z. C. (2007). J. Habermas: Lenguaje y diálogo, el rol del entendimiento intersubjetivo en la sociedad moderna. *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 12(39), 47-72.
- Dragomirescu, B. (2012). The Evolution of Critical Theory. Habermas on Reason and the Lifeworld. *Scientific Journal of Humanistic Studies*, 4(6), 33-43.

- Finlayson, J. G. (2003). The Theory of Ideology and the Ideology of Theory: Habermas contra Adorno. *Historical Materialism*, 11(2), 165–187.
- Galán Vélez, F. V. (2014). Verdad pragmática y verdad consensual en Habermas: una lectura Ionerganeana. *Universitas Philosophica*, 31(62), 113-145.
- Giddens, A. (1991). ¿Razón sin revolución? La *Theorie des kommunikativen Handelns* de Habermas. En AA.VV. *Habermas y la modernidad* (pp. 153-192). (Trad. de F. Rodríguez Martín). Madrid: Cátedra.
- Gondon, A. (2011). El debate en torno a la fundamentación del conocimiento en Habermas, y la discusión acerca del saber experto y la participación pública en el campo CTS. *Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología*, 20(3), 389-407.
- Habermas, J. (1986). *Ciencia y técnica como ideología*. (Trad. de M. Jiménez Redondo). Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1989). *Conocimiento e interés*. (Trads. de M. Jiménez Redondo, J. F. Ivars y L. M. Santos). Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1990). *Pensamiento postmetafísico*. (Trad. de M. Jiménez Redondo). México: Taurus.
- Habermas, J. (1993a). *La lógica de las ciencias sociales*. (Trad. M. Jiménez Redondo). México: Rei.
- Habermas, J. (1993b). *El discurso filosófico de la modernidad*. (Trad. de M. Jiménez Redondo). Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1997). *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*. (Trads. de S. Mas Torres y C. Moya Espí). Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1999a). *Teoría de la acción comunicativa. Tomo I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. (Trad. de M. Jiménez Redondo). Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1999b). *Teoría de la acción comunicativa. Tomo II. Crítica de la razón funcionalista*. (Trad. de M. Jiménez Redondo). Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (2000). *Perfiles filosóficos-políticos*. (Trad. de M. Jiménez Redondo.) Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (2002). *Verdad y justificación: Ensayos filosóficos*. (Trads. de P. Fabra y L. Díez). Madrid: Trotta.
- How, A. (1995). *The Habermas-Gadamer Debate and the Nature of the Social*. Aldershot: Avebury.
- Jütten, T. (2011). The Colonization Thesis: Habermas on Reification. *International Journal of Philosophical Studies*, 19(5), 701–727.
- Karczmarczyk, P. (2010). El debate entre Habermas y Gadamer o ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de la crítica social? En J. C. Moran (Comp.). *Los filósofos y los días. Escritos sobre conocimiento, arte y sociedad* (pp. 61-70). La Plata: De la campana.
- Madison, G. (2005). Habermas, Psychoanalysis, and Emancipation. *Existential Analysis*, 16(2), 208-220.
- McCarthy, T. (1998). *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. (Trad. de M. Jiménez Redondo). Madrid: Tecnos.
- Riedel, M. (Comp.). (1972-1974). *Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Geschichte, Probleme, Aufgaben* (Vols. 1-2). Freiburg: Rombach. Volumen 1.
- Stahl, T. (2013). Habermas and the Project of Immanent Critique. *Constellations*, 20(4), 533-552.
- Velasco Gómez, A. (2009). Controversias entre tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales. En O. Nudler (Comp.). *Espacios controversiales. Hacia un modelo de cambio filosófico y científico* (pp. 85-106). Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Volpi, F. (1999). Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo. *Anuario Filosófico. Universidad de Navarra*, 32, 315-342.
- Wellmer, A. (1991). Razón, utopía y la dialéctica de la Ilustración. En AA.VV. *Habermas y la modernidad* (pp. 65-110). (Trad. de F. Rodríguez Martín). Madrid: Cátedra.

De Althusser a Althusser, pasando por Pêcheux y Herbert

Resumen

El presente trabajo analiza la concepción teoricista presente en *Lire le Capital* de Althusser, de acuerdo a la cual la filosofía se definiría exclusivamente por referencia a la ciencia, en desmedro de otras prácticas, en particular la política. Insistimos en que la reflexión sobre la naturaleza de la ruptura epistemológica requiere conceptualizarla por referencia a las ideologías de las que se distingue una ciencia y al rol que éstas ocupan en la totalidad compleja de lo social, como lo muestra la reflexión de Thomas Herbert/Michel Pêcheux. Puesto que el humanismo con el que rompe el materialismo histórico es una ideología de las relaciones de producción, esencial para la reproducción del orden social, para el materialismo histórico las tomas de posición teórica son, simultáneamente, tomas de posición política.

Palabras clave

Ruptura epistemológica; teoricismo; humanismo

En el presente trabajo nos proponemos explorar un vínculo entre los trabajos de Michel Pêcheux y los de Louis Althusser que —hasta donde llega nuestro conocimiento— ha sido poco explorado.¹ Intentaremos mostrar que los escritos de Pêcheux —en especial los que publicó con el seudónimo Thomas Herbert—² funcionan como nexo entre el planteo que Althusser despliega en *Lire le Capital* y aquellos que formula en sus textos de autocrítica. Para ello ensayaremos una identificación del planteo teoricista en *Lire le Capital*, contenido esencialmente en el primer ensayo de esta obra “De *El capital* a la filosofía de Marx”, donde Althusser se ve llevado, por una serie de desplazamientos, a disociar el problema de la emergencia de la novedad teórica y el problema del mecanismo discursivo que produce el efecto de conocimiento. El estudio de las novedades teóricas corresponde a la historia de las ciencias, en la medida en que esta puede estudiar la articulación de prácticas, es decir, elaborar un concep-

to de la transformación de las prácticas, pero sin poder dar cuenta del efecto de conocimiento. Por el contrario, la filosofía, en cuanto “teoría de la práctica teórica”, está en condiciones de dar cuenta del mecanismo discursivo que produce el efecto de conocimiento. Ello nos permite alcanzar, de una manera bastante precisa, lo que el propio Althusser denunciaría luego como una desviación teoricista: la filosofía se definiría entonces exclusivamente por la relación con la ciencia, en la medida en que la relación de la filosofía con la política u otras prácticas estaría mediada por otra ciencia, la historia de las ciencias, que estudia la articulación de las diversas prácticas con la práctica científica. Consideramos que la reconstrucción de la encrucijada althusseriana que proponemos nos proporciona un eje fructífero para leer los trabajos que Pêcheux publicó en *Cahiers pour l'analyse* con el seudónimo Thomas Herbert, aparecidos poco después de la publicación de *Lire le Capital*. En estos textos es posible discernir una vía para

trascender el teoricismo que, si se permite la expresión, proviene de una profundización de sus premisas. En efecto, el estudio de la articulación entre diferentes prácticas le posibilita a Pêcheux-Herbert realizar distinciones preciosas acerca de la variedad de condiciones que toma la ruptura epistemológica de acuerdo a la localización en el todo social de la ideología teórica con la que rompe una disciplina científica; y, por tanto, a las regiones del todo social estructurado en las que se verifican los efectos principales de una ruptura. Esto lleva a Herbert a distinguir dos formas de ideología — las así llamadas “ideologías nube” e “ideologías cemento”— con distintos modos de funcionamiento y áreas de aplicación diferenciadas. Ello acarrea el reconocimiento de que existen condiciones de existencia diversificadas para la ruptura epistemológica, de acuerdo a si la disciplina científica creada por la misma rompe con una ideología cuyo ámbito de aplicación son los medios de producción, la fuerza de trabajo o las relaciones de producción. A partir de allí queda claro que la oposición entre ciencia e ideología, mediada por la ruptura epistemológica, es abstracta, y ocurre lo mismo para la oposición entre discurso científico y discurso ideológico. La necesidad, exhibida en análisis concretos, de reconocer “rupturas epistemológicas” diversas contiene —como veremos— efectos críticos que desestabilizan la posición teorcionista.

Primer problema: la posibilidad de la lectura

Comencemos entonces por el texto con el que Althusser abre *Lire le Capital*. El problema que lo estructura es el de la posibilidad de la lectura. Althusser es claro al respecto, la lectura filosófica de *El capital*, la que nos va a dar acceso a la filosofía marxista, supone que ya nos colocamos *dentro* de la propia filosofía marxista: “la lectura filosófica de *El capital* solo es posible mediante lo que es el objeto mismo de nuestra investigación; la filosofía de Marx” (Althusser, 2010, p. 39), o bien, como expresa en el ensayo “El objeto de *El capi-*

tal”: “esperamos la filosofía marxista de su aplicación misma” (Althusser, 2010, p. 82).

Se trata del problema del comienzo y del estatuto del discurso filosófico. A propósito, Althusser indica que leer *El capital* como filósofos es leerlo inquiriendo por la relación de este texto con su objeto (Althusser, 2010, p. 19). Preguntar por la relación con el objeto implica no darlo por sentado, sino encontrar allí un problema, algo que elucidar. Ahora bien, ello amenaza con hacer surgir un círculo, porque la pregunta formulada al discurso marxista, se le plantea también al propio discurso de Althusser, insinuando una regresión al infinito, una circularidad viciosa. Esto se debe a que Althusser entiende que el suyo es el discurso marxista, su continuación; es decir, aquel que intenta hacerlo explícito en su novedad y en su carácter revolucionario. ¿Hay alguna manera de “hacer de la necesidad virtud” y conseguir que esta circularidad, que amenaza con no dejarnos comenzar, se torne productiva, una herramienta para explorar un territorio? De hecho, consideramos que sí, que esta autorreferencialidad —la pregunta por el estatuto del discurso marxista acaba siendo la pregunta por el estatuto del propio discurso— va a ser productiva. De esta manera de inquirir salen los conceptos más interesantes de la propuesta de Althusser: la concepción del conocimiento como producción (vs. concepción empirista del conocimiento); la lectura sintomática (vs. el mito religioso de la lectura inmediata); la distinción entre letra y discurso y la distinción correlativa entre ideología y ciencia, o entre problemática ideológica —usualmente implícita— y problemática científica —forzada a explicitarse para existir, forzada a distinguir entre letra y discurso para poder existir—.

La clave para comprender la naturaleza del círculo althusseriano³ es la concepción del conocimiento como producción. El filósofo francés se detiene en un punto clave, colocado en el margen de la concepción tradicional o “empirista” del conocimiento (en el sentido amplio que le otorga Althusser a esta expresión) (2010, p. 40 y ss.). Se trata del fenómeno de la in-

advertencia de lo visto, la posibilidad recurrente en la historia de la ciencia de que un pensador no reconozca aquello que, a todas luces, tenía “ante los ojos”. En el marco de la “concepción empirista” del conocimiento este fenómeno se explicaría por razones del orden de la psicología individual: la inadvertencia de lo que salta a la vista, de lo que se coloca ante la visión despejada, se debería a la falta de atención. Ahora bien, al pensar la relación entre *El capital* y su objeto es importante reparar en que uno de los niveles de análisis que Marx pone en juego en dicha obra parece responder a esta concepción del conocimiento. Se trata de aquellos momentos en los que Marx *registra* lo que los teóricos de la economía política clásica *pasaron por alto*, aunque ello les saltara a la vista. Este registro está posibilitado por aquello que el mismo Marx, a su vez, advierte, reconoce, ve. La “crítica de la economía política” sería, entonces, de acuerdo con este protocolo de lectura, la comparación del discurso de la economía política clásica con un objeto ofrecido a la vista, que Marx reconoce y describe (ver Althusser, 2010, pp. 24, 29, 30).

Sin embargo, esta concepción presenta grandes dificultades, además de las que plantea la concepción empirista del conocimiento en cuanto tal. En efecto, no se comprendería por qué Marx tuvo que desarrollar una labor de elaboración teórica tan densa y dificultosa, y —lo que es una objeción todavía más fuerte— esta concepción del conocimiento entraría en una contradicción directa con la propia producción teórica de Marx, cuando menos desde la *Ideología alemana*. En este texto, pensado para intervenir en la polémica de los hegelianos acerca del lugar de la conciencia en la historia, la crítica de Marx no toma ninguna de las alternativas que la polémica neohegeliana ofrecía como casilleros (la conciencia como determinante o como determinada), sino que se ocupa del armario que contenía estas alternativas como sus casilleros. En otros términos: Marx y Engels rechazan la propia concepción de la conciencia —que aparecía como un presupuesto firme, como un dato para ambos contendientes— bajo la cual se debatía su lugar en la historia. Al vincular la conciencia con la producción Marx y Engels consigui-

ron transformar la propia noción de la conciencia. Con ello no queremos negar que *La ideología alemana* sea un texto de enormes tensiones, con vectores contradictorios, pero nos parece claro que allí se establece que los individuos conscientes que hacen la historia son los individuos subsumidos en las categorías sociales que la división del trabajo prepara para ellos de antemano en una formación social contradictoria. Se anuncia así, en lo que este texto *hace*, lo que es a veces más radical que lo que *dice* —que lo que cree poder decir al no reparar en qué medida él mismo ha socavado las condiciones de posibilidad de ciertos enunciados—, un descentramiento de la conciencia que no obedece a la mera inversión, como sugiere la imagen de la “cámara oscura”, puesto que la conciencia —por estar sometida a las exigencias que la división del trabajo impone a los individuos— está siempre ya “distorsionada”; es decir, es radicalmente opaca a sí misma, engañosa en su luz. Acorde a lo que Althusser expresa sobre Spinoza, podríamos decir que este texto dibuja una teoría de la historia basada en la opacidad de lo inmediato (Althusser, 2010, p. 21).

Ahora bien, en el texto que nos ocupa, Althusser remite a la ruptura de Marx con la concepción hegeliana de la totalidad, con la concepción de una totalidad expresiva donde cada parte expresa al todo, una totalidad dominada por una complicidad íntima entre *logos* y ser. Al romper —dificultosamente— con esa concepción, Marx pudo acceder a una *nueva concepción del discurso*, que se aparta de la concepción hegeliana del discurso, dominada por una teoría de la expresión. Marx pudo reparar en “que la verdad de la historia no se lee en su discurso manifiesto, porque el texto de la historia no es un texto donde hable una voz (el *logos*), sino la inaudible e ilegible anotación de los efectos de una estructura de estructuras” (Althusser, 2010, p. 22). Nos acercamos, entonces, a lo que hace posible la inadvertencia de lo visto. Un conocimiento acerca de la historia, y sobre el lugar de la conciencia en una formación social, disloca el supuesto de un sujeto centrado que domina la concepción religiosa de la lectura.

Retomemos el hilo del argumento. Althusser parte de lo que es *un fenómeno excepcional* en la concepción empirista del conocimiento —la inadvertencia de lo visto— y acaba convirtiendo a este fenómeno, *excepcional* en el marco de la problemática del conocimiento como relación entre un sujeto y un objeto dados, en *la regla de un orden diferente*: la concepción del conocimiento como producción, donde es de rigor reconocer la relación de interioridad que une a lo visible y lo invisible.

En relación con este punto es crucial la lectura que el propio Marx realiza de los análisis de la economía política clásica. Al respecto sostiene:

La marcha del análisis había entonces conducido forzosamente no solo de los precios del mercado de trabajo a su precio necesario y a su valor, sino que había llevado a disolver el así llamado valor del trabajo en el valor de la fuerza de trabajo, de modo que aquella no debía tratarse en lo subsiguiente más que como la forma fenoménica de esta. El resultado al que el análisis llegaba *no era, entonces, la resolución del problema tal como se presentaba en el punto de partida, sino un completo cambio de los términos. La economía política no llegó nunca a percibir este quid pro quo*, preocupada como estaba exclusivamente por la diferencia entre los precios corrientes del trabajo y su valor, en la relación del valor de éste con el valor de las mercancías, con la tasa de ganancia, tanto más el así llamado valor del trabajo la implicaba en contradicciones insolubles.⁴

El estudio del precio del trabajo en la economía política clásica desemboca en el problema del valor del trabajo, que al ser analizado conducía a los medios de subsistencia necesarios para la reproducción del trabajo. Es decir, se producía, en el marco de la economía política clásica, el espacio teórico necesario para alojar el concepto de fuerza de trabajo; sin embargo, el concepto no llegaba a formularse. Por el contrario, la economía política clásica se hundía en un sinfín de contradicciones al determinar el valor de toda mer-

cancía por medio del tiempo de trabajo y al querer determinar, a su vez, el valor del trabajo por medio de otras mercancías (los bienes indispensables para la subsistencia), cayendo en un evidente círculo. No obstante, este círculo ha hecho un trabajo, y se detiene justo cuando produce los medios para salir del mismo. Hacía falta reconocer que “los medios de subsistencia indispensables” no nos dan —no nos pueden dar— el “valor del trabajo” sino el de una mercancía excepcional: la fuerza de trabajo. El círculo de la economía clásica contiene entonces, en estado práctico, los medios para salir del mismo. El concepto de fuerza de trabajo comienza a ser una ausencia estridente, esto es, constantemente señalada por la contradicción de la economía política. Esto es lo que el propio Marx “ve”: el hueco de un discurso, el lugar donde falla; o, como lo pone Althusser, Marx reconoce el concepto de fuerza de trabajo en el discurso de la economía política clásica como la respuesta a una pregunta que no ha sido formulada.

Revisemos los resultados obtenidos hasta el momento. La primera conclusión, relativa a la vista, que ha sido disociada de la capacidad psicológica de la visión, del ojo del espíritu u otra capacidad análoga, y asociada a su lugar en una estructura social. Esto nos exige pensar en una relación necesaria entre lo visible y lo invisible. En consecuencia, lo crucial para una teoría de la lectura es la *relación específica* entre lo visible y lo invisible, el hecho de que, por ejemplo, “la existencia combinada de los aciertos (*vue*) y desaciertos (*bévue*) de un autor, plantea el problema de su combinación” (Althusser, 2010, p. 24). En la relación entre lo visible y lo invisible hay una lógica, y esa lógica es la de la problemática. Continuemos entonces nuestra indagación por esta senda.

El texto define “problemática” de esta manera: “nos encontramos en presencia de un hecho, propio a la existencia misma de la ciencia: que esta no puede plantear problemas sino en el terreno y en el horizonte de una estructura teórica definida, su problemática, la que constituye la condición de posibilidad definida

absoluta y, por tanto, la determinación absoluta de las *formas de planteamiento de todo problema*, en un momento dado de la ciencia” (Althusser, 2010, p. 30). Detengámonos por un momento en el sentido que puede extraerse de las metáforas en las que se hace jugar a la noción de horizonte, terreno.

La expresión ‘horizonte’ aparece en el siguiente contexto: “¿Por qué la economía política es necesariamente ciega a lo que produce y a su trabajo de producción? Porque tiene los ojos fijos en *su antigua pregunta* y sigue relacionando su nueva respuesta con su antigua pregunta; porque sigue fija al antiguo “horizonte” donde “*no es visible*” el nuevo problema” (Althusser, 2010, p. 29).⁵ La palabra “horizonte” sugiere, por sí sola, la posibilidad de un cambio de posición, de terreno, que implica un cambio de horizonte. Ello ya indica que la vista está dominada por unas condiciones que le son exteriores, no sólo por la atención y la distracción. Pero el punto crucial de esta metáfora es que la aparición de un nuevo problema, la producción de un nuevo concepto, así sea en la modalidad de la inadvertencia, no ocurre contra el mismo viejo fondo, lo que supondría colocar al nuevo objeto o concepto junto a los otros ya identificados; el horizonte mismo es el obstáculo, de modo que la visibilidad del nuevo objeto-concepto “pone en cuestión la transformación del terreno por entero y del horizonte por entero sobre el fondo de los cuales se produce el nuevo problema” (Althusser, 2010, p. 30). La relación del objeto con el horizonte (del concepto con la problemática) no es, pues, una relación de continente a contenido. Una problemática es lo que la define en la medida en que determina lo que es pensable en una coyuntura específica, no puede alojar cualquier concepto; y correlativamente, un concepto no puede alojarse en cualquier problemática.

La otra metáfora, la del cambio de terreno o territorio, ya nos salió al cruce. Aquí el carácter espacial de la metáfora plantea algunas dificultades. En principio, la de sugerir que los territorios podrían existir uno al lado de otro, guardando límites externos entre sí (Althusser, 2010, pp. 31-32). Por el contrario, Althusser

insiste en que un campo teórico es un espacio infinito, sin límites exteriores, definido y limitado desde dentro de sí mismo: “lleva en sí los límites de su definición, la cual, excluyendo lo que él no es, hace de él lo que es” (Althusser, 2010, p. 32). Podemos pensar aquí en la *langue* de Saussure, que también se define interiormente, a partir de las diferencias entre los signos, de modo que esas relaciones diferenciales, interiores a sí, son sus límites, y no unos límites exteriores, que por lo demás resultan impensables dentro de la misma.⁶ Con respecto al cambio de terreno, que no es un traslado, Althusser dice en una nota: “Conservo la metáfora espacial. Sin embargo, el cambio de terreno se hace *en el lugar*: con todo rigor habría que hablar de mutación del modo de producción teórica del cambio de la función del sujeto provocado por esa mutación del modo” (Althusser, 2010, p. 33 nota). Lo que cambia es, entonces, la estructura del territorio; se trata de un cambio operado en el propio terreno. Este cambio se opera a través de *definiciones*, operación de construcción del objeto científico por excelencia (Althusser, 2010, p. 32), impulsada por la “presencia fugitiva” de lo invisible de una problemática en el campo de visión de la misma. El cambio de terreno impone como efecto un cambio en la función de sujeto de la que depende una mutación de la mirada.

Estamos ya en mejores condiciones para afrontar la cuestión del círculo que nos planteamos más arriba. En efecto, la dificultad de esperar la filosofía marxista de su aplicación (Althusser, 2010, p. 82), o que la filosofía de Marx suponga la filosofía de Marx (Althusser, 2010, p. 39), solo se presenta como una paradoja si suponemos que la aplicación depende de “una decisión del espíritu que cambia el ‘punto de vista’” (Althusser, 2010, p. 32). Por el contrario, si reconocemos “que la vista del sujeto [...] no hace sino reflejar en su propio lugar” el proceso de transformación real de los medios de producción del conocimiento, la paradoja desaparece. Marx pudo ver lo que escapó a la mirada de Smith “porque él ha ocupado ya ese nuevo terreno que la antigua problemática había producido, sin darse cuenta, en lo que había de respuesta nueva”

(Althusser, 2010, p. 33).⁷ Análogamente, por su parte, nuestra posibilidad de leer la filosofía marxista faltante está dada por lo que Marx produjo, aunque sin plena conciencia de hacerlo. Así, Althusser nos indica que:

lo que distingue, con una infinita distancia, a Marx de Smith por consiguiente, nuestra relación con Marx de y la relación de Marx con Smith, es esta diferencia radical: mientras Smith produce en su texto una respuesta que no solo no responde a ninguna de las preguntas inmediatamente anteriores, sino que tampoco responde a ninguna de las preguntas que haya planteado en su obra, cualquiera que sea el lugar, basta por el contrario, cuando Marx tiene que formular una respuesta sin pregunta, un poco de paciencia y de perspicacia para descubrir en otro sitio, veinte o cien páginas más allá o bien en relación con otro objeto, o bajo la envoltura de otra materia, la pregunta misma, en otro lugar de Marx, o a veces, en Engels al comentarlo en un punto clave, ya que este tiene momentos de iluminación prodigiosos (Althusser, 2010, p. 33).⁸

Al respecto vale como ejemplo el párrafo ya citado de *El capital* sobre el “valor del trabajo” o el Prólogo al segundo volumen de *El capital*, donde Engels analiza cómo la química flogística produjo el concepto de oxígeno (ver Engels, 2008). Tendríamos, entonces, que la posición “Marx” ha sido *producida* por la economía política clásica,⁹ y la posición “Althusser” ha sido *producida* por la labor teórica de Marx y Engels.

Los desarrollos que analizamos muestran satisfactoriamente que el círculo no puede producirse donde se pretendía, porque esta crítica depende de la suposición de un sujeto autónomo centrado en sí mismo que el desarrollo de Marx y Althusser tiende a cuestionar. Sin embargo, en un sentido, el desarrollo propuesto parece haber *desplazado el problema* más que haberlo resuelto. En efecto, el texto guarda una actitud muy cautelosa en relación con dar cuenta de los factores cruciales en la producción de la novedad teórica, como los que conducen a “*producir la presencia fugitiva de un aspecto de su invisible* en el campo visible de la

problemática existente” (Althusser, 2010, p. 32), a la producción de un “concepto fallido” o de un “lapsus conceptual”.

El abordaje hasta aquí es en general descriptivo, da cuenta de cómo es posible el fenómeno de la inadvertencia de lo visto.¹⁰ Pero lo que nos interesa ahora es la posibilidad de hacer una teoría de este cambio teórico, y, al respecto, el texto mayormente produce denegaciones. Por ejemplo:

Que este “cambio de terreno” que tiene por efecto esta mutación de la mirada no sea, él mismo, producto sino de condiciones muy específicas, complejas y, a menudo, dramáticas; [...] que todo ocurra en una crisis dialéctica de la mutación de una estructura teórica donde el “sujeto” no desempeña el papel que cree sino el que le es asignado por el mecanismo del proceso; todo esto es un problema que no puede ser estudiado aquí (Althusser, 2010, pp. 32-33).

El texto da vueltas en torno a una idea; se podría decir que coquetea con ella: la intervención de una práctica “extranjera” en una ciencia en gestación (Althusser, 2010, p. 67), ya sea mediante la importación de conceptos de otro campo,¹¹ o mediante la afección por la práctica teórica ideológica o la práctica política sobre la práctica teórica científica. Tal parece ser el caso del propio Marx, quien, por un lado, cree haber *aplicado* por primera vez un método preexistente al dominio de la historia, debido a los préstamos tomados de otras disciplinas, cuando en realidad *inventó* ese método (Althusser, 2010, p. 57); y que, por otra parte, ha sufrido indudablemente el efecto de su práctica teórica ideológica en la *Gazeta renana*, o de la práctica política en la experiencia de las primeras organizaciones obreras, o en su participación como revolucionario en 1848 (Althusser, 2010, p. 67). El problema que se plantea, según Althusser, es que reconocer estas intervenciones no nos da el concepto de las mismas. Se trata de la articulación entre prácticas diferentes con efectos pertinentes específicos, articulándose unas con otras. El concepto de esta articulación no se puede deducir del

concepto de práctica teórica, ni del concepto de práctica en general, ni tampoco del concepto de modo de producción. Así planteado, el desplazamiento de la cuestión la coloca en los umbrales de una práctica científica, la historia de la ciencia. Pero, sobre todo, el punto crucial es que esta intervención de una práctica sobre otra, si bien puede dar cuenta de la modificación de una por otra, no puede dar cuenta del efecto de conocimiento. De allí que tampoco lo pueda hacer la historia de las ciencias, que logra dar un concepto de la transformación de las prácticas, pero no consigue explicar el efecto de conocimiento. Como señala Althusser: “Una teoría de la historia de la producción de conocimientos jamás nos puede dar otra cosa que una comprobación: he ahí a través de qué mecanismo se han producido los conocimientos [...] sin pensar jamás el hecho de que estos productos no son cualquier producto, sino precisamente conocimientos” (Althusser, 2010, pp. 68-69).

Este punto de la reflexión del filósofo francés es crucial para abordar la remanida cuestión del teoricismo de su posición. Resumamos nuestro argumento: la salida del problema del círculo de la filosofía marxista remite a la concepción del conocimiento como producción, a la estructura de una práctica teórica que produce una problemática que determina la posición de los sujetos en esta práctica, circunstancia de la que la mirada es una manifestación refleja. El círculo de la filosofía marxista se disuelve en la medida en que la concepción del conocimiento como producción disocia en saber y sujeto, haciendo de este último un efecto del primero, de modo que el desarrollo objetivo del saber —la teoría marxista, por ejemplo— produce los sujetos de ese saber, las funciones de sujeto que le corresponden. El problema surgía debido a que un sujeto presuntamente transparente para sí mismo en el momento de adquirir un nuevo saber, debía saber y no saber a un mismo tiempo; debía poseer ya, y al mismo tiempo no poseer el saber, ya que lo debía adquirir (nótese que es el mismo problema que obligaba a Platón a recurrir al paso por el río Leteo). La salida del círculo pasa por la transformación objetiva de la problemática,

por el “proceso de *transformación real* de los medios de producción del conocimiento” (Althusser, 2010, p. 32; énfasis mío). El problema del círculo se ve *desplazado* desde el sujeto a la “dialéctica” de la problemática, ya que meramente por correr el problema de un lado a otro no se hace ningún avance significativo. La ganancia de un desplazamiento depende de cómo y hacia dónde se corra un problema. Respecto al desplazamiento en cuestión, la ganancia parece radicar en que el problema se traslada a un terreno en el que es susceptible de un *tratamiento científico*, donde Althusser parece creer que podrá resolverse: el campo de la historia de las ciencias. Tenemos así al *teoricismo* esperándonos a la salida del círculo. La filosofía se define exclusivamente en su relación con la ciencia, y la relación con la política u otras prácticas está mediada por una ciencia —la historia de las ciencias— que estudia la articulación de otras prácticas con la práctica teórica científica.

Vale la pena dedicar un párrafo al aspecto positivo de la historia de las ciencias, o historia del saber, disciplina a la que Althusser presenta varias veces a lo largo del texto como un factor que habilita los análisis que nos ofrece (ver por ejemplo Althusser, 2010, p. 99 nota). En efecto, el filósofo insiste en la importancia de los desarrollos —por entonces recientes— en la historia de las ciencias, en particular los realizados por Canguilhem y Foucault, autores que abrieron la vía de una historia de la razón no teleológica dejando atrás la influencia de la filosofía de la luz. Desde la perspectiva de la Ilustración, se concibe a la historia de la ciencia como el relato o la cronología de los esfuerzos progresivos por alcanzar un resultado dado (identificado con el estado actual del saber en un campo determinado). Debido a ello, la historia de la ciencia de las Luces se ve forzada a colocar el fin, el resultado de la práctica teórica, en el origen. Cabría decir, entonces, que las formas históricas de la ciencia serían la expresión de la razón; por tanto carecerían en rigor de historia. Esta historia del saber corresponde a lo que Foucault denomina historia interna de la verdad (ver Foucault, 1995, p. 17). Los supuestos que dominan a esta práctica de la historia

de las ciencias son conocidos para nosotros: un sujeto y un objeto dados. Para que los resultados de la ciencia sean la expresión de la razón deben estar, de alguna manera, ya dados, ya presentes en la razón, replicando bajo el rótulo de historia de la ciencia el círculo de la teoría del conocimiento. La historia de las ciencias en la que se interesa Althusser parece haber hecho —o estar en camino de hacer— un desplazamiento análogo al que hizo Darwin en el terreno de la teoría de la evolución de las especies (ver Simpson, 1977). Darwin puso sobre el tapete el círculo que implicaba la ideología evolucionista lamarckiana, que llevaba a sostener que las aves, por ejemplo, desarrollaron las alas para volar. Sostener tal cosa implica que las aves fueron aves en la idea o en la intención, antes de serlo en los hechos, lo cual responde al argumento teológico de que el diseño remite a un diseñador. Por el contrario, el orden de las razones darwiniano indica que *porque* las aves desarrollaron las alas —debido a un proceso azaroso, o que en todo caso no responde a la necesidad de una causa final— las aves vuelan. Lo ilusorio en la explicación que sostiene que las aves desarrollaron las alas “para volar” es que la misma disuelve el invento y la novedad. Por una suerte de ilusión retrospectiva, los efectos *desconocidos* de una modificación anatómica habrían estado presentes *in nuce* en la respuesta adaptativa de las aves.¹² De esta manera, en sentido estricto, solo habría historia del error, que cumpliría un rol semejante a las distracciones o trastornos de la atención en la concepción empirista del conocimiento, lo que no debería sorprender ya que esta concepción de la historia de la ciencia es la traducción de la concepción empirista en este dominio. Rotos los vínculos con la perspectiva empirista, la historia de las ciencias puede abordar una relación entre los resultados y sus condiciones que no sea una relación de expresión; en particular, que no sea la expresión de la razón humana comprendida como una condición absoluta de la ciencia. La teleología es, en palabras de Michel Fichant, “el vínculo extrínseco que funda el “antes” sobre el “después” y reduce el “antes” al después recurriendo a la preformación, a la prefiguración, a la anticipación” (Fichant, 1975, p. 92), o, lo que viene a ser lo mismo,

“la teleología reduce el “después” al “antes”, ya que en cierto sentido, todo estaba en éste, aunque envuelto en las tinieblas de la preexistencia” (Fichant, 1975, p. 92). Con Fichant podemos decir que la filosofía de las ciencias asociada a la teoría empirista del conocimiento engendra una historia teleológica de las ciencias, de modo que “la teleología no hace más que recubrir el azar y la contingencia radical de la sucesión de los hechos, de los resultados acumulados de la ciencia” (Fichant, 1975, p. 91). Por consiguiente, lo que importa es que con Canguilhem y Foucault aparece *en obra, en estado práctico*, en la historia de la ciencia, una concepción del conocimiento como producción. Aparece la idea de una discontinuidad en la historia del conocimiento. La discontinuidad remite a formas diversas e irreductibles de lo que Althusser llama alternativamente apodicticidad, normas de validez teórica, criterios de validez teórica, tipos de demostratividad, formas de apodicticidad o “formas de racionalidad, científica o teórica” (Althusser, 2010, p. 55). Las formas de demostratividad son irreductibles unas a otras, es decir, autónomas en cierto grado, como ya veíamos a propósito de la noción de problemática. La diversidad de las formas de demostratividad y el hecho de que no respondan a predestinación alguna (ni a una predestinación radicada en el objeto-meta del saber, ni en el sujeto-razón origen del saber: los principios puros de la ciencia) llevan a Althusser a reconocer que la concepción del conocimiento como producción impone forjar un concepto para pensar la relación entre condiciones y resultados: “lo que podríamos denominar —con un término que desentona con el sistema de las categorías clásicas y exige el *reemplazo* de estas mismas categorías— *la necesidad de su contingencia*” (Althusser, 2010, p. 51).

Esta fórmula althusseriana del carácter necesariamente contingente de la relación entre las condiciones y sus resultados es una consecuencia obligada del rechazo a la teleología que hace de la génesis un proceso del mismo estatuto que su resultado. Desde una concepción teleológica, a un resultado necesario le corresponde una génesis necesaria, y a un resultado

contingente, una génesis contingente. En cambio, el presente desarrollo establece una demarcación entre génesis y resultado, haciendo a uno independiente de otro, no en el sentido de que un resultado sea comprensible sin una génesis, sino en el de cuestionar que sea comprensible a través de su génesis.¹³

Herbert-Pêcheux

En lo que sigue intentaremos recoger algunos planteos que aparecen en los primeros trabajos de Pêcheux-Herbert, con la intención de mostrar que los mismos tienen una incidencia directa sobre las dificultades que encontramos en los textos de Althusser. De hecho, los primeros trabajos de Michel Pêcheux, aparecidos entre 1966 y 1969, abordan varias de las cuestiones problemáticas que hemos encontrado en *Lire le Capital*. En esos textos encontramos una reflexión sobre las condiciones diversas de existencia de la ruptura epistemológica de acuerdo a las diferentes disciplinas en las que acaece, lo que por una parte, lleva a desarrollar un concepto diversificado de las rupturas, y por otra, a pensarlas por referencia a diversas formas de funcionamiento de la ideología en virtud de su articulación con prácticas específicas en el interior del todo complejo de lo social.

El primer trabajo que deseamos considerar es “Ideología e historia de la ciencia. Los efectos de la ruptura galileana en física y en biología”, la contribución de Pêcheux al “Curso de filosofía para científicos” desarrollado en la École Normal Supérieure durante el invierno de 1967-68. Allí Pêcheux analiza la manera en que una ruptura epistemológica produce efectos más allá de la disciplina en la que tiene su origen. Para el filósofo francés, esto toma la forma de un análisis de la creencia de que la posición mecanicista derivada de la ruptura galileana sería “incondicionalmente progresista”; es decir, que estaría en condiciones de producir rupturas en otros dominios más o menos próximos a la dinámica galileana. Para ello enfoca —como lo indica

el título de su contribución— los efectos de la ruptura galileana dentro de las fronteras de la física y en la biología. Este análisis le permite extraer en concreto conclusiones acerca de la naturaleza de la ruptura epistemológica.

En un primer paso, Pêcheux aborda el caso de la electricidad y el magnetismo. Allí desecha una concepción ingenua de la ruptura, según la cual esta habría ocurrido por la “importación” de la ruptura galileana. Las cosas serían entonces simples; bastaría localizar en este dominio la posición aristotélica (animismo) y la posición galileana (mecanicismo), esto es, la posición conservadora y la progresista (ver Pêcheux, 1975, pp. 20-21). Sin embargo, los estudios históricos muestran que el mecanicismo —en particular en la forma del mecanicismo cartesiano— que imponía una interpretación del magnetismo en términos de “el efecto del movimiento de torbellino de los canales que atraviesan los cuerpos” (Pêcheux, 1975, p. 23), desempeñó durante todo el siglo XVIII el papel de obstáculo. No podemos entrar aquí en los detalles, pero nos interesa detenernos en un punto crucial: Pêcheux insiste en que el animismo y el mecanicismo se opusieron durante casi un siglo en el terreno del magnetismo y la electricidad, como “ideologías teóricas”. Ello implica “plantear una relación de exterioridad compleja entre las ciencias, haciendo que una ciencia tenga como exterior específico otra cosa que las ciencias restantes” (Pêcheux, 1975, p. 25). Como consecuencia, el análisis debe realizarse no sólo en el campo de la configuración ideológica, sino también en el de los instrumentos específicos. En concreto, el análisis de la confrontación entre el mecanicismo cartesiano y la ideología teórica del alquimismo supone compararlos en los tres planos siguientes: ideología teórica (el cartesianismo y sus desarrollos / la “novela de la materia” de los alquimistas); ideologías prácticas (una concepción del mundo que asigna un lugar prominente al ingeniero —el mundo como edificio y como máquina—¹⁴/ una concepción moral y religiosa del mundo basada en la interioridad mística)¹⁵ y configuraciones instrumentales (palancas, bombas, relojes, etc. / los instrumentos

de las artes químicas en la práctica tradicional) (ver Pêcheux, 1975, pp. 25-26).

La primera constatación que surge es acerca del estatuto peculiar del dominio de los instrumentos propios de la electricidad y el magnetismo, donde —excepción hecha de la brújula, de innegable inserción en la economía mercantil— los montajes instrumentales funcionaban como juguetes, vinculados al tiempo del ocio y no al de la producción. Tal es el caso de la botella de Leyden y la máquina electrostática en las “sesiones eléctricas” realizadas en los salones, carillones y molinetes eléctricos magníficamente descritos por Bachelard (ver Bachelard, 2010). Esta “localización de los “instrumentos” en el campo del ocio y la recreación no impidió —todo lo contrario— que los mismos tuvieran consecuencias en el terreno de las ideologías políticas prácticas. En efecto, las ideologías teóricas de la electricidad y el magnetismo estuvieron “estrechamente unidas a los fantasmas de lo maravilloso y lo terrible” (Pêcheux, 1975, p. 29), mediante un trabajo práctico de producción programada de la sorpresa por medio de experimentos fuertemente entrelazados con ideologías prácticas, integrando los “misterios” del electromagnetismo con los “misterios sagrados de la vida, la moral y la sociedad” (Pêcheux, 1975, p. 29). Los experimentos programados en el campo animista producían, a su modo, evidencia a favor de la “Diosa electricidad”.¹⁶ Por el contrario, el mecanicismo, en cuanto ideología, buscaba explicar estos fantasmas, simulándolos mediante máquinas. Esta función socio-política permitió que el mecanicismo cartesiano recuperara el proyecto político de los atomistas (Empédocles, Epicuro, Lucrecio): “explicar del mejor modo posible los mecanismos de lo maravilloso y de lo terrible, a fin de liberar a los hombres del temor, lo que constituye precisamente uno de los objetivos mayores de la moral cartesiana” (Pêcheux, 1975, p. 29). De acuerdo a Pêcheux, el mecanicismo cartesiano representó, en términos políticos, una resistencia a la alianza entre la ideología teórica animista y las ideologías políticas monárquicas, pero de resistencia realizada *en el interior* de la práctica ideológica, lo que se indica

epistemológicamente diciendo que esta resistencia no operaba en el nivel de los *conceptos* de la ciencia mecánica, sino en el de las *imágenes* que reflejan la tecnología de los mecanismos; de allí que se pueda hablar de un materialismo de la imaginación para designar al mecanicismo cartesiano.

La disputa entre el vitalismo y el mecanicismo concluyó, en lo esencial, con la aparición de un nuevo instrumento: la balanza electrostática de Coulomb, que “representa el momento en que se transforma la relación entre la teoría y los instrumentos, momento marcado por la importación de conceptos derivados de la dinámica” (Pêcheux, 1975, p. 30). En consecuencia, más que la progresiva asimilación de la electricidad por la mecánica, tenemos un proceso de al menos dos pasos, una serie de *refundiciones* del dominio de la electricidad que permite su *apuntalamiento* en una ciencia anterior (la mecánica).

Pêcheux saca de aquí una conclusión clave para nuestro examen del teoricismo althusseriano, al insistir en que “el efecto de las concepciones (ideológicas) del mundo queda fuera de juego para cada rama de la física, al nivel específico de su ruptura” (Pêcheux, 1975, p. 31), donde las concepciones ideológicas del mundo son las ideologías prácticas de la moral, la religión y la política. Tal es, según Pêcheux, el caso de la electrodinámica luego de la introducción de la balanza de Coulomb. El análisis de este caso le permite formular la pregunta clave: ¿se trata de un resultado generalizable fuera de la física?

A continuación analiza el efecto de la ruptura galileana en biología. Se trata de un caso interesante, porque la biología en el siglo XIX se enfrentaba a una formación ideológico-teórica muy semejante a la que opuso antes a mecanicistas y vitalistas. Sin embargo la biología tomó un camino muy distinto para constituirse como ciencia al que resultó del apuntalamiento de la electricidad en la mecánica. Se trató de un camino específico, exterior a la física, de modo que la física y la química quedaron subordinadas a ella, en su propio

dominio. De acuerdo a Pêcheux, quien sigue aquí los estudios de Canguilhem, ello fue posible porque, por una parte, el rol del animismo en la electricidad y del vitalismo en biología no fue idéntico. Mientras que el animismo funcionaba en el nivel de las *imágenes*, el vitalismo en biología representaba una *posición conceptual*. Como lo indica Canguilhem, el vitalismo fue en biología la única corriente que reconoció la especificidad de lo vivo, para lo cual tuvo que oponerse a dos doctrinas metafísicas sobre la causa de los fenómenos orgánicos: el animismo y el mecanicismo (Lecourt, 2007, p. 78). El vitalismo está plenamente asociado al reconocimiento de la originalidad del hecho vital: “Claude Bernard establece la causalidad específica de la fuerza vital que los cartesianos consideraban como *mágica* puesto que actuaba según una modalidad política (poder del rey sobre los súbditos) y no según la modalidad *mecánica* propia del funcionamiento de un reloj” (Pêcheux, 1975, p. 39).

Sin embargo, la posición conceptual del vitalismo, esto es, su posición determinante en la definición de un objeto propio de la biología, diferente de las ideologías teóricas con las que rompe (mecanicismo y animismo) no corta —como bien lo ha visto Canguilhem— toda modulación política del discurso de la biología, ya que, según este autor, puede apreciarse que “la modalidad política bajo la que se manifiesta el discurso de la fuerza vital en el discurso de Cl. Bernard más que el absolutismo real es la democracia liberal” (Pêcheux, 1975, p. 39).

Esta última observación acarrea una conclusión interesante que contrasta lo que hemos analizado a propósito de la física. La biología no deja las concepciones del mundo (formaciones ideológicas prácticas) sencillamente fuera de juego. De ello resulta una *“vulnerabilidad específica de la biología* en cuanto a la explotación que las diferentes *concepciones del mundo* ejercen sobre ella. Todo sucede como si en biología las “líneas de demarcación” debieran constantemente re-definirse, lo que, por ejemplo, desde hace un siglo no sucede en el dominio de la electricidad” (Pêcheux, 1975, pp. 39-40).

Lo que nos interesa señalar es que las diferentes posiciones relativas de la electricidad y la biología respecto a la física residen en *las relaciones de estas ciencias con su exterior*, es decir sus efectos extracientíficos. De acuerdo a Pêcheux, la práctica que domina la relación entre diferentes disciplinas científicas es la práctica de la aplicación. Mientras que “la física y ramas anexas, la química inclusive, encuentran su dominio de aplicación en la transformación de los instrumentos de trabajo (medios de producción) comprometidos en el proceso de producción económica” (Pêcheux, 1975, p. 42), la biología, por su parte, halla su dominio de aplicación en “la práctica médica definida como conservación y adaptación de la fuerza de trabajo que se combina con el instrumento de trabajo en el proceso de producción económica” (Pêcheux, 1975, p. 42).

La aplicación de la biología se refiere, entonces, al lugar del animal humano en las fuerzas productivas. Pero es necesario reconocer que la fuerza de trabajo no se confunde con la fuerza motriz animal; se impone distinguir entre la producción de fuerza muscular y la instancia que dirige esta fuerza peculiar que es la fuerza de trabajo. Pêcheux señala, agudamente, que la diferencia en la posición de las prácticas de aplicación de la física y la biología no resulta de una diferencia que estaría inscrita en la naturaleza de las cosas (como podría pensarse al conceptualizar al hombre como el animal consciente o el animal racional), sino que está relacionada con la transformación del proceso de producción económica. En efecto, el paso de la manufactura a la gran industria en el siglo XIX supuso la subordinación real de la fuerza de trabajo a la herramienta de trabajo (maquinaria) y una división del trabajo que implica la cooperación de los trabajadores como partes de un todo (lo que Marx denominaba “trabajador colectivo”). De ello resulta, según Pêcheux, que “las representaciones imaginarias del organismo —conjunto de máquinas por un lado, sociedad de elementos que contribuyen a la conservación del todo, por otro— representaciones que pueblan el inconsciente teórico del siglo XIX, se nos aparecen como proyecciones o

deformaciones de lo que pasa en otra parte, a saber, en el proceso de producción económica” (Pêcheux, 1975, p. 42). La vulnerabilidad de la ciencia biológica a la “concepción del mundo dominante” se explica en virtud de la aplicación de la biología al proceso de producción económica, que aparece simultáneamente como una técnica de la “normalización de la fuerza de trabajo” tanto como una técnica de la “organización de las relaciones sociales” (ver Pêcheux 1975, p. 43).

Se trata de los diferentes encargos que recibe la biología. Mientras que la primera tarea puede ser encarada por ella sobre la base que le provee su carácter científico. Como sostiene G. Canguilhem en *Lo normal y lo patológico*:

Normal es el término con el que el siglo XIX designa el prototipo escolar y el estado de salud orgánica. La reforma de la medicina como teoría descansa sobre la reforma de la medicina como práctica: se halla estrechamente ligada... a la reforma hospitalaria. Esta última, tanto como la reforma pedagógica expresan una exigencia de racionalización que aparece en política, así como en economía, bajo los efectos del maquinismo industrial naciente, y que termina en lo que luego se denominó normalización. (citado en Pêcheux 1975, p. 43).

El encargo de la organización de las relaciones sociales, en cambio, le plantea a la biología un problema que no puede resolver científicamente, lo que no implica que la biología se abstenga de intervenir en esta cuestión mediante una reinscripción ideológica de su discurso en la coyuntura de las ciencias humanas (ver Herbert, 1966, p. 156). El trabajo de Pêcheux se cierra con el planteo de un interrogante crucial, que nos orientará en el desarrollo de nuestro trabajo: “¿Existen otros casos de deferencia de aplicación? De ser así ¿cuáles son sus efectos específicos?” (Pêcheux, 1975, p. 44).

Aunque el texto de Pêcheux que hemos considerado es posterior, los escritos aparecidos en *Cahiers pour l'analyse* bajo el seudónimo de Thomas Herbert se orientan por la pregunta que acabamos de plantear.

Dichos textos fueron “Reflexiones sobre la situación de las ciencias sociales y de la psicología social en particular” —en el vol. 2 de febrero de 1966— y “Notas para una teoría general de la ideología” —en el volumen 9 de 1968—. Se trata de dos trabajos de una singular densidad teórica. El primero de ellos apareció en el volumen en que se publicó “¿Qué es la psicología?”, de Georges Canguilhem, junto con las observaciones hechas a dicho artículo por Robert Pagès, un conocido psicólogo social francés en los años 50, a la sazón director del laboratorio de psicología en el que trabajaba Pêcheux, circunstancia a la que tal vez se deba la adopción del seudónimo, que será mantenido por el autor incluso cuando realice revisiones críticas de estos trabajos en *Les vérités de La Palice* en 1975.

En el primero de estos escritos, realizado —según dijimos— bajo la insignia de la pregunta canguilhemiana “¿Qué es la psicología?”, el texto de Canguilhem cuyas palabras finales devinieron célebres,¹⁷ Thomas Herbert aborda una cuestión espinosa: la de realizar un examen crítico del estatus de una práctica que reclama para sí el rango de ciencia. En concreto, se trata de analizar la situación de las así llamadas “ciencias sociales” desde una perspectiva filosófica materialista. La adopción de una posición materialista complejiza notablemente esta tarea. Althusser, quien había abordado una cuestión similar —la de la relación entre la filosofía y las ciencias humanas— había reconocido que este examen suponía una tarea en dos frentes. Por un lado, oponerse al idealismo, que intenta saldar esta cuestión *a priori*, hallando en su demostración de la imposibilidad de las ciencias humanas el principio que justifica la existencia de la filosofía: el dominio del espíritu, de los valores, de la libertad, etc. (ver Althusser, 2003, p. 54); y abogaba por reconocer la posibilidad de una ciencia en este dominio. Por otro lado, indicarles a los filósofos marxistas que la filosofía existe y que no puede diluirse en la ciencia. El examen de Herbert camina por una cornisa semejante. Como materialista, está inclinado a denunciar el desconocimiento filosófico de las ciencias por la filosofía: no hay por lo tanto chance de decidir *a priori* acerca

de la posibilidad o imposibilidad de una ciencia social. Pero, como materialista y marxista, se ve en la necesidad —justamente— de preguntar a las ciencias sociales por su estatus, sin sucumbir frente a la auto (y hetero) afirmación de estas disciplinas. El dilema se destraba precisamente en el punto destacado por Althusser acerca de la contradicción de la filosofía y las ciencias sociales que aspiran a ocupar el mismo territorio. La imposibilidad de una parece constituir la posibilidad de la otra. La estructura de la división del trabajo intelectual puso de manifiesto el carácter interesado de la propia filosofía. Ello nos lleva una vez más a Althusser, apoyado en Bachelard y el trabajo sobre la historia de la ciencia que llevó al epistemólogo a producir una teoría no filosófica de la filosofía. Bachelard reconoció en la filosofía que reaccionaba a las rupturas de la ciencia contemporánea (en particular el trabajo de Meyerson) —mediante intentos de restablecer la continuidad entre, por una parte, el conocimiento común y el conocimiento científico, y, por la otra, entre la ciencia pre y pos rupturista— un obstáculo a la propia práctica de los científicos. Distinguió así entre una “filosofía diurna” de los científicos, ligada a su práctica, y una “filosofía nocturna”, presente en la manera en la que los científicos piensan o reflexionan acerca de su práctica, una reflexión que siempre está intervenida por la filosofía de los filósofos. Bachelard intentó así darle a la ciencia la filosofía que se merece. Más allá de lo méritos de su propuesta positiva (la “filosofía del no”, el “psicoanálisis del conocimiento objetivo”), el logro crucial del epistemólogo francés fue dar con una teoría no filosófica de la filosofía (ver Lecourt, 1975). El impulso de Bachelard le permitió a Althusser comprender las tensiones entre la filosofía diurna de Marx y su filosofía nocturna, la colisión entre la filosofía que practica y la que cree practicar con la que nos topamos al analizar el círculo que supone la lectura de Marx. Ello permitió un recomienzo de la filosofía marxista, a la que le cabe un nuevo tipo de trabajo, vinculado con la práctica científica del materialismo histórico.

Herbert recoge este impulso althusseriano; la teoría (filosofía o ciencia) debe pensarse a la luz de la

Teoría (materialismo histórico), ya no puede pensarse a la teoría como una instancia neutra, sino como una práctica (teórica) localizada en el todo complejo contradictorio: “Nuestro trabajo consiste entonces en analizar las determinaciones del todo complejo conflictual en el que las prácticas científicas y también la filosofía como práctica específica están implicadas entre otras determinaciones teóricas y no teóricas, de las que sólo la Teoría permite aprehender las junturas” (Herbert, 1966, p. 141).

A partir de la noción de práctica presentada por Althusser en “Sobre la dialéctica materialista” en *Pour Marx*, que cubre “todo proceso de transformación de una materia prima dada en un producto determinado, transformación efectuada por un trabajo humano determinado, utilizando medios de producción determinados” (citado en Herbert 1966, p. 141), Herbert desglosa las nociones de práctica técnica, práctica política, práctica teórica, práctica ideológica y práctica social.

El análisis de Herbert, centrado en la articulación de las nociones de práctica e ideología, tiene algunos méritos destacables, como lo ha señalado Pierre Macherey: frente a una noción de la ideología que solo la distingue por sus contenidos —lo que lleva a pensarla una forma o procedimiento homogéneo diversificado según sus ámbitos de aplicación—, la articulación de las nociones de ideología y de práctica permite distinguir, como veremos, entre funcionamientos distintos de la ideología, de acuerdo a su localización en el todo social (ver Macherey, 2007). La tesis de Herbert se vincula con los resultados que reseñamos del artículo de Pêcheux sobre la historia de la ciencias: si queremos comprender el terreno de los fenómenos ideológicos, debemos atender “a las prácticas mismas, en su desarrollo efectivo y en sus relaciones recíprocas” (Herbert, 1966, pp. 144-45).

Lo que caracteriza a las ideologías teóricas es que se encuentran siempre colocadas a continuación de ciertas prácticas y se articulan con ellas. Sin embargo,

las mismas tienen características específicas, en particular en cuanto a su modo de operar, de acuerdo a las prácticas con las que se articulan. En el texto que analizamos, las ideologías aparecen como continuación de lo que Herbert, siguiendo a Althusser, denomina “práctica empírica”. Se trata aquí de las formas de lo que Althusser denomina la “vida concreta de los hombres”, la articulación concreta entre práctica técnica (medios de producción) y práctica política (relaciones de producción) que determina lo que, con Balibar, podríamos denominar “formas de existencia histórica de la individualidad” (ver Balibar 2010, p. 270). La adopción de la perspectiva teórica de pensar a las ideologías —y aquí deberíamos decir a las ideologías teóricas— como articuladas a prácticas específicas en el todo social, que bien podríamos denominar ideologías prácticas, junto al concepto de modo de producción como la unidad de fuerzas productivas (práctica técnica) y relaciones de producción (práctica política), tiene un notable potencial teórico. Por una parte, nos permite discernir entre dos modos de funcionamiento de las ideologías; por la otra, nos proporciona las herramientas necesarias para plantear la pregunta por el estatus de las ciencias sociales en toda su amplitud: ¿son las así llamadas “ciencias sociales” prácticas teóricas,¹⁸ o las mismas son prácticas ideológicas, ideologías teóricas?; y en tal caso, ¿de qué clase?

Para responder a estas cuestiones precisamos distinguir entre las ideologías de la práctica técnica — en relación con las que ya hemos visto que se operó una ruptura que dio lugar a las distintas ciencias de la naturaleza (física y biología)— y las ideologías teóricas situadas a continuación de la práctica política, respecto a las cuales se plantea el interrogante de si ocurrió una ruptura y si acaso las ciencias sociales son el resultado de la misma.

Comencemos por la primera clase de ideologías. La práctica técnica opera una transformación, con instrumentos específicos, sobre un material bruto (extraído de la naturaleza) o ya transformado por una técnica anterior (ver 1966, p. 141). Ahora bien, dos

rasgos más caracterizan a la práctica técnica: por un lado, opera según una estructura teleológica externa, es decir, responde a una demanda social elaborada por la práctica política; por otro, esta demanda le exige producir un objeto de acuerdo a una demanda social prefijada, lo que la orienta hacia lo que Herbert llama la “realización de lo real”, esto es, una acción sobre la realidad que la fuerza a responder a sus preguntas, funcionando de acuerdo a reglas operatorias cuya forma general es “ $y = f(x)$ ” (ver 1966, p. 146). Para la práctica técnica se trata, entonces, de tornar manipulable a lo real (ver 1966, p. 147). Los instrumentos técnicos se desarrollan bajo la creciente adecuación a lo real, que aquí significa su creciente manipulación. Así fue cómo, según Marx, la necesidad de predecir las subidas y bajadas del Nilo creó la astronomía egipcia (2003, p. 623n.). Sin embargo, basta que en determinados momentos la práctica técnica se desfase en relación con la demanda social para que la ideología práctica de la que está imbuida se desarrolle como una ideología teórica, separada de la exigencia de la realización de lo real, tomando la forma de un discurso puro, liberado de las constricciones que impone el manejo de las reglas operatorias. Herbert toma como ejemplo a la alquimia, una práctica técnica que aparecía como la superposición de dos discursos: a) un discurso orientado a la transmisión de las reglas operatorias de la clase mencionada para la “realización de lo real”; y b) un discurso autonomizado de la demanda de lo social, que tomaba la forma de una historia de los elementos de la realidad. La alquimia como ideología teórica funcionaba como una “nube” con relación a la alquimia como práctica técnica. De manera que aun si la alquimia (ideología teórica) pretendía actuar, la misma “se ubicaba en realidad en el *punto de vista interpretativo*, que “dice lo real”, en el punto que “siempre ya” dice lo real, como si fuera lo real mismo quien hablara” (Herbert, 1966, p. 148). Las ideologías teóricas de esta clase funcionan como una nube con relación a la práctica de la que son el subproducto; funcionan también como una nube con relación a la práctica social (“el conjunto de prácticas en interdeterminación en el interior de un todo social dado” 1966, p. 142).

Si bien ciertas ideologías teóricas derivadas de la práctica técnica (como la alquimia) pueden imbricarse y alimentar ideologías políticas (lo vimos ya en el caso de la disputa del mecanicismo y el vitalismo), ellas no son forzosamente necesarias, sin embargo, para la práctica política. Como lo señala Herbert (1966): “un monarca *debía* tener en su corte juristas, sacerdotes, mientras que *podía* tener un alquimista” (p. 148).

Las cosas cambian cuando enfocamos la práctica política. Esta aparece como una práctica cuyo objeto o materia prima son las relaciones sociales, su instrumento es el discurso y su resultado son relaciones sociales. La principal diferencia formal entre la práctica técnica y la práctica política es que mientras la primera contiene la posibilidad de un grado cero, la transformación por el trabajo de materia bruta, no elaborada por la propia práctica técnica, tal posibilidad está ausente en la segunda. La práctica política tiene por materia prima a las relaciones sociales que son “siempre-ya” un resultado ya elaborado de la misma práctica política; de manera que no cabe pensar un origen filosófico de la práctica política (ver 1966, pp. 149-50). Esto implica que las relaciones sociales están constitutivamente atravesadas por el discurso, sin reducirse a éste. La otra diferencia que presenta la práctica política con respecto a la práctica técnica tiene que ver con la relación con la demanda o encargo social. La práctica técnica, como veíamos, está sometida a una estructura teleológica externa, una demanda social que establece qué objeto producir, al mismo tiempo que indica el destinatario del mismo y la manera en que será consumido, de modo que el destino de la práctica técnica aparece como una condición de existencia de la propia práctica. Ahora bien, la práctica política carece de esta estructura teleológica externa, lo que nos da un valioso indicio para pensar la peculiaridad de su relación con la demanda social; ella es el lugar donde esta demanda se produce, transformándose o reelaborándose:

la práctica política tiene por función transformar las relaciones sociales reformulando la demanda social

(demanda [*demande*] y también exigencia [*commande*], en el doble sentido que en lo sucesivo entenderemos este término) mediante un discurso. Al decir esto no pretendemos reducir la política al discurso; suponemos que toda decisión, toda “*medida*” en el sentido político, se ubica en la práctica política *como* una frase se ubica en el discurso (Herbert, 1966, p. 150).

Detengámonos por un momento en las consecuencias que acarrea la interioridad de la demanda social a la práctica política. En efecto, si observamos a las ideologías que se ubican a continuación de las relaciones sociales de producción (las ideologías jurídicas, morales, religiosas, artísticas, etc.) encontramos que se trata de prácticas que *producen* constantemente un desajuste entre un estado dado de la ideología práctica sobre la que operan y el discurso que ellas mismas producen, intentando ajustar la realidad de la práctica a las exigencias del discurso. En otros términos: estas ideologías teóricas producen *la razón* como *deber ser*, a cierta distancia del estado “dado” de las relaciones sociales, que no es dado, sin embargo, más que con relación al proceso de elaboración de estas prácticas que lo toman como materia prima. Por ejemplo, el derecho, la ideología jurídica teórica, requiere de un trasfondo de “derecho establecido” sobre el que opera la práctica discursiva de la ideología jurídica: “La transformación que realiza el derecho consiste en hacer que lo que existe *ya por naturaleza*, exista a partir de ese momento *por razón*, deduciendo de esto todas las consecuencias posibles” (Herbert, 1966, p. 150). La reformulación de la exigencia social que produce la práctica política opera a través de estas prácticas discursivas que intervienen sobre las “prácticas empíricas” o ideologías prácticas, empeñadas en anular una distancia que no existiría sin ellas y que ellas mismas reproducen sin cesar. La demanda social, que no existe más que en esta transformación y reelaboración, parece ser así no sólo una condición de existencia exterior de la práctica técnica, sino una condición de existencia de la propia práctica política. Herbert (1966) indica que las ideologías teóricas que continúan a las relaciones de producción “se sitúan a una distancia

nula de la práctica política” p. 151), es decir, de las propias relaciones sociales.

En contraste con las ideologías “nube”, flotantes, que caracterizan a la continuación de las prácticas técnicas, las ideologías en las que se formula y reformula la demanda social (en su doble sentido de demanda y de exigencia) tienen, en relación con la práctica social, la necesidad esencialmente adherente del *cemento* que mantiene al todo en su lugar (1966, p. 151). La práctica política funciona transformando las relaciones sociales en el interior del todo social de manera que la estructura global del mismo no sufra modificaciones.

Ahora bien, nos resta comprender cómo se opera, en el interior de la ideología, un “olvido” de la exigencia social y un recubrimiento de su mecanismo, sin el cual estas ideologías no podrían desempeñar su función de cementar las relaciones sociales. Al respecto hay que decir que la filosofía fue la encargada tradicional de producir el olvido y el desconocimiento de la exigencia elaborada por la práctica político-ideológica. La filosofía realiza esta tarea describiendo la relación de la Naturaleza con la Razón, hallando una estructura originaria que explique la separación entre la Razón y la Naturaleza, estructura que encuentra su manifestación ejemplar en la subjetividad puntual, ya que si “el sujeto está en el todo como un punto en una superficie, participa de hecho en la naturaleza del todo, y la superficie total es por derecho Razón: las distorsiones se explican entonces por sí mismas, por una teoría de la imaginación subjetiva puntual, que deforma la superficie donde se ubica” (1966, pp. 151-52). Así, las filosofías de la conciencia y el sujeto se asignan la función (ideológica) de procurar garantías de que la exigencia, irrealizable de hecho, es sin embargo realizable por derecho; es decir, justifican la exigencia al tiempo que la reproducen.

En este contexto se destacan dos fenómenos. Por un lado, la aparición de filosofías que oponen la subjetividad individual concreta (el drama politzeriano o la existencia sartreana) a la subjetividad filosófica. De

acuerdo con Herbert, en estas filosofías “el sujeto, lejos de reprimir la exigencia social en la Finitud, para hacerla ignorar, la “hace visible”, por el contrario, en la propia finitud: el sujeto concreto deviene una expresión subjetiva de esta exigencia” (Herbert, 1966, p. 152). Como consecuencia, los sujetos se convierten en centros de perspectivas que son reconociblemente finitos, en la medida en que están recíprocamente situados en la práctica social sin que esta situación se resuelva en una razón que esté “por detrás” de los propios sujetos, aunque esta es la condición para que la realidad social devenga una responsabilidad colectiva de las subjetividades involucradas. Surge así, como un rasgo que define a la figura filosófica de la subjetividad concreta individual, la idea de una responsabilidad frente a la realidad social que, sin embargo, no dispone de medios para ejercerse.

En este marco se explica que la ruptura de las ciencias sociales con la filosofía —al menos en la medida en que abandonan “la reflexión sintética aplicada a la subjetividad moral, jurídica, religiosa y artística” (Herbert, 1966, p. 144), como así también la adopción, en la práctica de las “ciencias sociales”, de diversos métodos experimentales, como abordajes cuantitativos, modelos, etc.— pudo hacer pensar que las mismas se constituían, por ese movimiento, en prácticas científicas.

Sin embargo, basta un mínimo análisis para que quede en claro que el filosofema de la subjetividad individual concreta es una variante de la filosofía tradicional. Para la subjetividad concreta, la exigencia social no aparece travestida como un efecto, donde su finitud estaría ya trascendida por el núcleo universal del Sujeto o la Razón. No obstante, esto no es sino la condición que se requiere para que los sujetos individuales —es decir, centros de perspectivas absolutas diversos entre sí— se reconozcan como responsables por una realidad social que les plantea una exigencia. La subjetividad concreta es la condición de la emergencia de dicha responsabilidad, para que el orden social aparezca, a la vez, como irracional y como producto propio, simultáneamente

como ajeno y propio. Para que lo social se manifieste de este modo, se precisa que se postule un origen en el que las relaciones sociales están necesariamente adaptadas a sí mismas, transparentes por derecho propio, como su posibilidad más genuina en cuanto relaciones intersubjetivas; es decir, un momento en que la Razón era Naturaleza (o Sociedad), con posterioridad al cual la alienación vino a oscurecer las relaciones sociales (ver 1966, pp. 152-53).

Es este sujeto individual, simultáneamente agente y paciente, más que el sujeto de la actividad sintética de la razón, el que se ajusta a la práctica de las ciencias sociales; se trata de las condiciones ideológicas que posibilitaron la emergencia de estas disciplinas: en el preciso momento en que la exigencia social chocaba con la resistencia de las subjetividades concretas, esto es, en el momento en el que la lucha de clases se veía forzada a movilizar grandes masas de la población para normalizarlas como fuerza de trabajo o de guerra, en el campo de las ideologías políticas surgieron “diferentes técnicas de medida y de manejo de la misma inercia social” (1966, p. 153) —como las encuestas de opinión y de actitudes, las escalas de evaluación de necesidades subjetivas, de aspiraciones, de la adaptación al cambio, etc.—, lo que permitió reconocer que también la exigencia social es en buena medida manipulable.

La colocación de las “ciencias sociales” en el interior del todo social (que hemos hecho siguiendo a Herbert) en su articulación con otras prácticas, teóricas y no teóricas, nos permite —a diferencia del análisis kantiano, que cierra posibilidades— explorar nuevas posibilidades. Pero para eso necesitamos hacer algunas observaciones sobre las prácticas teóricas, para examinar si las ciencias sociales se constituyeron por medio de una ruptura epistemológica o si, por el contrario, hay que caracterizarlas como una ideología teórica.

La primera observación es que el objeto de la ciencia no es “real”, es decir, no es homogéneo con la ideología de la que se despega. El concepto de planeta de la astronomía galileana se apartaba tanto del concepto

de esfera celeste de la astronomía aristotélico-ptolemaica que hizo falta una nueva concepción del movimiento para poder efectuar lo que de otro modo parecía ser un mero cambio mínimo de posición: ubicar a la tierra entre las esferas del cielo. El concepto de plusvalía fue radicalmente heterogéneo con respecto al concepto de beneficio de la economía política clásica, en la medida en que éste podía incluir al salario como beneficio del trabajador. Dicho en otros términos, la realidad que la ciencia quiere transformar no es lo real que designa y realiza la ideología, sino la propia ideología teórica que se le aparece como “la unidad paradójica de un discurso fragmentado” (Herbert, 1966, p. 158).

En el caso de las ciencias sociales vemos que la práctica filosófica idealista y la práctica técnica de las ciencias sociales trabajan en función de fines aparentemente distintos sobre el mismo objeto: la subjetividad concreta como expresión de la exigencia social (ver 1966, p. 154, ver también Pagés, 1966).

Las ciencias sociales operan con una realización de lo real sin que medie una transformación reproductora del objeto; de ahí que compartan masivamente los supuestos de la filosofía de la subjetividad concreta.

En cambio, una práctica teórica —es decir, una práctica científica— realiza experimentaciones, pero lo hace sobre la base de un trabajo conceptual previo que le permite constituir su objeto, trabajo conceptual que constituye la base de una experimentación en la cual, “lejos de practicar la interrogación monocorde de la adecuación exitosa, que la técnica dirige a la naturaleza, las experiencias transforman las preguntas y esta transformación es el *juego* de que dispone un discurso científico para adaptarse a sí mismo” (Herbert 1966, p. 161).

Ello permite caracterizar a las ciencias sociales como técnicas en la medida en que, por un lado, responden a la demanda social “realizando lo real psico-sociológico en vistas a una adaptación o readaptación de las relaciones sociales a la práctica social

global, considerada como invariante del sistema” (Herbert, 1966; p. 157). Las ciencias sociales son, entonces, tanto ideologías teóricas como técnicas de la ideología de la práctica social global. Sin embargo, a diferencia de las ideologías de la práctica técnica (como aquella de la alquimia que analizamos), las ciencias sociales responden a una necesidad radicada en la existencia misma del todo social:

Mientras que las ideologías surgidas por “desprendimiento” de una práctica técnica se presentan como un discurso en estado libre —como “nubes”, según nuestro sistema metafórico—, las “ciencias sociales” están constituidas por la aplicación de prácticas técnicas sobre una ideología cuyo complejo reasegura el conjunto de la práctica social al “cementar” el hiato. En una palabra, las ideologías del tipo A son inesenciales con relación al todo complejo, su destrucción no lo pone en cuestión inmediatamente: uno se enfrenta entonces con una resistencia local de la ideología concernida, que intenta *hacerse pasar por* ciencia. Por el contrario, como vimos, una ideología de tipo B tiene una función primordial en el todo complejo, y su destrucción lo pone directamente en cuestión. Se puede esperar, entonces, una resistencia múltiple a una ruptura en este dominio, una resistencia que se difunde en la superficie social: lo que se pone en cuestión en la constitución de una ciencia en el dominio de las ideologías teóricas son las relaciones sociales en cuanto tales, y la interpretación espontáneamente ideológica que precisan para existir (1966, p. 158).

En un texto posterior, “Notas para una teoría general de las ideologías”, Thomas Herbert da algunos pasos cruciales para poder pensar un concepto diferenciado de la ruptura epistemológica. En efecto, en este trabajo amplía la base para poder pensar la peculiaridad epistemológica del materialismo histórico, como así también las condiciones de un recomienzo del mismo y del materialismo dialéctico que permita desarrollarlo más allá de los conceptos que podemos encontrar en los textos de Marx concernientes a la instancia económica en un modo de producción y la indepen-

dencia relativa de las otras instancias. Para ello nos ofrece un complejo aparato conceptual que busca evitar que la ganancia obtenida de la localización de las diferentes formas de ideología en la práctica social se diluya en una explicación de las mismas en razón de su diverso contenido. El riesgo contra el cual nos previene Herbert es sintomático, ya que mantener el estudio de la ideología centrado en el contenido es la mejor manera de mantener a la ideología en el terreno de una configuración ideológica que remite, o bien al hombre como animal ecológico que inventa el lenguaje para satisfacer mejor sus necesidades, de una manera que coloca a las necesidades y tensiones vitales en el origen de las significaciones (cfr. 1968, pp. 79-80), o bien el hombre aparece como un “animal social”, o sea, “un animal dotado de lenguaje y que se controla a sí mismo gracias al lenguaje” (1968, p. 80, ver p. 81). Es decir, la concepción que ve a las relaciones sociales como relaciones intersubjetivas. Si la ideología sigue pensándose en términos de contenido, entonces persiste la tendencia a pensar lo social en términos de relaciones sujeto-objeto (“animal ecológico”-*Umwelt*) y en términos sujeto-sujeto (donde el sistema de significaciones aparece como código, como un medio de relación de un animal social con otro). En estos supuestos radica, según Herbert, una teoría ideológica de la ideología, con la que es necesario romper para posibilitar el mencionado recomienzo del materialismo histórico.

Las ideologías de la técnica (ideologías de tipo A, o ideologías nube) y las ideologías de la política (ideologías de tipo B, o ideologías cemento) no deben pensarse, entonces, como regiones ideológicas, sino como formas ideológicas. Herbert extrema el punto señalando que ambas formas no difieren en su materia, en sus elementos, sino en su forma de funcionamiento; más aún, insiste en que ambas formas se componen de los mismos elementos, solo que organizados de diferente manera.

La clave es la noción de efecto de conocimiento ideológico. Respecto a la noción de efecto de conoci-

miento, incluido el conocimiento científico, Althusser (2010) había realizado señalamientos importantes. En efecto, había planteado que la relación de conocimiento no es una relación real:

No cabe duda de que existe una relación entre el *pensamiento-de-lo-real* y este *real*, pero es una relación de *conocimiento*, una relación de adecuación o inadecuación de conocimiento y no una relación real; entendemos por esto una relación inscrita *en este real* del cual el pensamiento es el conocimiento (adecuado o inadecuado). Esta relación de conocimiento entre el conocimiento de lo real y lo real no es una relación *de lo real* conocido en esta relación (p. 96).

La observación de Althusser está dirigida contra una concepción (ideológica) que piensa que el conocimiento está inscrito en el objeto real, como un núcleo esencial de un metal precioso aparece en una mina rodeado de escoria (esencia vs. accidente, etc.). Una concepción tal encuentra una expresión privilegiada en el efecto ideológico A, resultado de “la *forma empirista* de la ideología, cuyo nudo central es la producción de un ajuste entre una ‘significación’ y la ‘realidad’ que le ‘corresponde’” (Herbert, 1968, p. 78). En cambio, el efecto ideológico B adopta una forma *especulativa-fraseológica*, cuyo núcleo es “la coherencia entre las relaciones sociales de producción, sobre el modelo de un discurso articulado que contiene en transparencia la ley de ajuste de los sujetos entre sí” (Herbert, 1968, p. 78).

Cada una de estas formas de la ideología produce efectos de desconocimiento específicos. La ideología A, al postular una génesis de lo simbólico a partir de lo biológico (la idea del animal ecológico que ya mencionamos, que propone como básica a la forma sujeto-objeto o sujeto-naturaleza) lleva a desconocer la especificidad simbólica del animal humano; en particular que —como lo indicara Althusser refiriéndose al “gran descubrimiento” de Lacan— “el devenir humano, el ‘pase de lo biológico a lo cultural’, es en verdad el efecto de la acción de lo cultural sobre lo biológico”

(Althusser, 2014, p. 80). Lo que esta forma de ideología oculta, en última instancia, es la importancia crucial de la relación horizontal, significante-significante, bajo la forma ilusoria del efecto o resultado de esta articulación, la relación significante-significado. Como lo indica Herbert (1968):

La relación significado-significante resulta de una propiedad de la cadena significante que produce, por el juego de una necesaria polisemia, los “puntos de cardarso” (*points de capiton*) por los cuales se fija sobre el significado” (p. 81).

Se trata de reconocer, entonces, que la metáfora es lo que funda el efecto de realidad (literalidad), y no el efecto de realidad (literalidad) el que funda las metáforas:

sólo la *similaridad-diferencia* entre los significantes permite comprender cómo se establece la posición del valor, de la marca en el sentido lingüístico del término: en una palabra, el efecto de similaridad metafórica es lo que permite plantear correctamente el problema de la realidad exterior y de la prueba de esta realidad; no es la realidad lo que permitiría, a partir de un lazo original y no metafórico con el “objeto real”, edificar después metáforas” (p. 81).

La ideología de la forma A vive entonces sumergida en la forma de la garantía empírica, el ajuste entre un significante y un significado o realidad que le corresponde.

La ideología de la forma B, por su parte, apoyándose como lo hace sobre elementos de la ideología de la forma A (Herbert piensa el funcionamiento de una y otra bajo la forma del predominio de la semántica y de la sintaxis respectivamente), produce un efecto de desconocimiento de la relación que existe entre el efecto del lenguaje (o efecto significante) y el efecto de sociedad. Si en la forma anterior el efecto de desconocimiento se apoyaba en la evidencia de la figura del sujeto de necesidades e intenciones, resultado de la articulación de los significantes, en la forma ideológica B se privilegia al hombre como

sujeto que funda sus relaciones sociales: “si el hombre es pensado como el animal que se comunica con sus “semejantes”, no se comprenderá jamás porque las disimetrías, las desemejanzas entre los agentes del sistema de producción se aseguran a través de la forma general del discurso” (Herbert, 1968, p. 81). Lo que se oscurece de esta manera es la posibilidad de pensar la causalidad social que produce las funciones sociales del lenguaje y su intervención en la producción de las identificaciones diferenciales, de las disimetrías en la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones sociales de existencia.¹⁹ El funcionamiento de esta forma de ideología es, en cambio, predominantemente metonímico.

El proceso ideológico combina entonces elementos metafóricos y metonímicos, dando por resultado la identificación del sujeto con las estructuras políticas e ideológicas que lo constituyen de acuerdo a una doble garantía: empírica, por un lado, acorde a los procedimientos metafóricos con los que la ideología produce lo “obvio” del reconocimiento de la situación concreta; y la garantía especulativa, por el otro, donde los procedimientos metonímicos producen una articulación o racionalización que suscita la identificación del sujeto.

El problema del teoricismo

Retomemos, para concluir, el problema del teoricismo que encontramos en los textos de Althusser. El recorrido que realizamos nos permite llegar a una constatación importante: la ruptura epistemológica admite variantes considerables que dependen de la ubicación en el todo social de las prácticas con las que se vinculan de manera predominante las ideologías teóricas con las que rompe una disciplina científica. El trabajo de Pêcheux-Herbert nos permitió apreciar la importancia de este punto. El teoricismo se muestra particularmente inadecuado —incluso insostenible— en el caso del materialismo histórico, ya que esta ciencia rompe con

una ideología de las relaciones sociales que es esencial a la reproducción del todo complejo de lo social en su forma actual.

Cuando comenzamos nuestro trabajo nos apoyamos en la distinción que Althusser traza entre los conceptos que están dados en estado práctico y aquellos otros que están en estado de mayor explicitud, dotados de una formulación conceptual más precisa, que tienen entonces “existencia teórica”. La distinción no parece ser una distinción *tajante*, sino una de grado (ver Althusser 2010, pp. 65-66).²⁰ Esta distinción, recordemos, remite a una diferenciación que hizo Bachelard —y que Althusser recogió con inmensos frutos— entre una filosofía diurna y una filosofía nocturna de los científicos. La filosofía diurna es la de su propia práctica, la de la experimentación creativa o la del trabajo de elaboración conceptual; se trata de una concepción que los científicos tienen de su tarea, del trabajo científico, que es mayormente práctica. La filosofía nocturna, sin embargo, es también propia de los científicos, pero supera a la otra en cuanto a su explicitud, está dotada de una existencia teórica, discursiva; es la filosofía declarada de los científicos. No obstante, esta filosofía profesada que es la filosofía de los científicos, en verdad coincide más bien con la filosofía de los filósofos, recupera temas como el ajuste entre enunciados y mundo o entre teorías y realidad, de la correspondencia con la realidad, un discurso que se mueve en el interior de los grandes temas de la teoría del conocimiento. Este desajuste supone riesgos siempre, pero especialmente cuando hay una mutación de monta en una disciplina científica. Bachelard se sintió provocado por un texto de Meyerson donde este se proponía demostrar la continuidad de la física relativista y la newtoniana. Lo que Bachelard pudo ver y que Althusser recogió, es una función de la filosofía: la de proveer un cierre imaginario, la producción de la cesura de un hiato. Bachelard creía que esta filosofía ponía en riesgo la práctica científica en cuanto tal, porque la filosofía nocturna de los científicos no es sin relación con la filosofía diurna; la trabaja, interviene sobre la misma,

se articula con ella. Por tanto Bachelard entendía que la tarea era producir la filosofía que la ciencia se merece, una filosofía acorde a la práctica científica.

El movimiento de Bachelard no es desdeñable: consiguió esbozar una teoría no filosófica de la filosofía. En un sentido esta dificultad se repite en los escritos althusserianos: la necesidad de reconocer que la ideología-filosofía no tiene afuera y que la ideología no es más que “afuera” para la ciencia. El mérito de Bachelard no se ve disminuido por el hecho de que haya estado ciego a los determinismos que producía esta filosofía “nocturna”, la filosofía de los filósofos — Lecourt (1975) lo muestra de manera impecable—. Solo pudo oponerse a la filosofía de los filósofos de una manera interior a la misma, inclinándose a apelar a una teoría de la naturaleza humana, de la imaginación, etc., para explicar el origen de los obstáculos persistentes al desarrollo de la ciencia que habitan esta filosofía nocturna. Este que fue su punto débil parece contener también uno de sus puntos más ricos, más fuertes, ya que designa las condiciones de existencia de los conceptos científicos, que radican en la superación de obstáculos, en la noción de recurrencia.

Esta distinción le permitió a Althusser recomenzar el materialismo histórico y el materialismo dialéctico, iniciando un movimiento que, simultáneamente, ponía en movimiento el materialismo histórico, por un lado, la filosofía diurna de Marx, los conceptos que operan en sus textos, especialmente en *El capital*; y por el otro, el materialismo dialéctico, la filosofía necesaria para despejar la filosofía nocturna de Marx y poner en movimiento el materialismo histórico. El punto ciego de esta salida memorable pergeñada por Althusser aparecía en un lugar semejante al de Bachelard: una noción impensada de los obstáculos epistemológicos. Si no pensamos a los obstáculos epistemológicos, sus determinismos, caemos en el teoricismo: la ciencia sería solo asunto de teoría.

Sin embargo, Michel Pêcheux-Thomas Herbert nos ayudó a comprender que hay una diferencia cru-

cial, enorme, entre Bachelard y Althusser: el materialismo histórico y el materialismo dialéctico “recomenzados” tenían *los recursos necesarios para pensar su impensado*, para pensar la noción de obstáculo. A diferencia de otras ciencias, constitutivamente ciegas a su exterior —como la física o la biología, que no pueden pensar su relación como prácticas con otras prácticas porque no es un asunto físico o biológico, y por ello son tanto más vulnerables a su explotación por otras prácticas—, el materialismo histórico y el materialismo dialéctico están en condiciones de pensar su relación con su exterior, de pensarse como prácticas científicas y como prácticas teóricas en el interior del todo social, de pensarse en su articulación con otras prácticas, incluida la práctica política. Más aún, les va la vida en ello, porque pensar esta articulación es su condición de existencia, pero considero que esto no lo advirtió inmediatamente Althusser: en la lectura de la sección inicial de *Lire le Capital* veíamos cómo la articulación con otras prácticas pasaba por ser objeto de la historia de las ciencias y quedaba a la práctica teórica dar cuenta de la producción del efecto de conocimiento. En particular, al poder pensar, con Pêcheux-Herbert, diferentes formas de ideología según su articulación con distintas prácticas, se pudo pensar que hay condiciones diferenciadas de la ruptura epistemológica. El materialismo histórico se constituyó como ciencia al romper con una ideología de las relaciones sociales de producción; es decir, con una ideología de la política. La ideología de la política con la que rompió, según vimos, es básicamente lo que Althusser designaba como humanismo, la tesis de que hay personas y cosas, de que las relaciones sociales son relaciones intersubjetivas, en las cuales los términos de la relación tendrían prioridad sobre la propia relación, lo que nos da una ontología básica de personas y cosas en estado neutro al que luego le sobrevendrían relaciones de propiedad (persona a cosa) y de contrato (persona-persona); los contrarios serían así anteriores a la contradicción, serían pensables independientemente de la contradicción: serían lo eterno, como la población propuesta como punto de partida (idealista) que analiza Marx en la introducción

de 1857. El materialismo histórico se ve forzado a romper con esta ideología porque en la problemática de la misma es impensable una causalidad estructural, el efecto del todo estructurado sobre sus partes, la sobredeterminación: la especificidad y autonomía relativa de las diferentes prácticas articuladas bajo a determinación en última instancia por la práctica de la producción económica. Ahora bien, esta ideología política, el humanismo, que es consustancial a la existencia misma de las relaciones de producción capitalistas, a la existencia misma de la práctica política en el modo de producción capitalista impone que la ruptura con la misma deba ser, simultáneamente, una toma de posición política. En otros términos, la posición peculiar del materialismo histórico como ciencia (a diferencia de otras ciencias) que rompe con la ideología de las relaciones sociales de producción, lo que lo fuerza a pensar la articulación de las prácticas, y este pensar no tiene más remedio que ser una toma

de posición política: la posición teórica es simultáneamente una posición en la lucha de clases.

En *El capital*, Marx (2003) reconoce claramente esta superposición de posición política y toma de posición política en la teoría, a propósito de las dificultades de la economía política clásica para producir el concepto de plusvalía:

“[la escuela ricardiana] ha proclamado claramente que la causa de que surja la ganancia (léase: el plusvalor). Es la capacidad productiva del trabajo. [...] Pero también la escuela Ricardiana se limitó a eludir el problema en lugar de resolverlo. En realidad, estos economistas burgueses advertían, instintiva y certeramente, que era muy peligroso investigar con excesiva profundidad el problema candente del origen del plusvalor” (pp. 625-626 nota, texto añadido en la tercera y la cuarta edición alemanas)²¹

Notas

¹ Una versión en portugués de este trabajo aparecerá próximamente en Fabio Ramos Barbosa Filho y Lauro Siqueira Baldini (eds.) *A análise do discurso e o materialismo histórico*, Campinas, 2015.

² Thomas Herbert fue el seudónimo utilizado por Michel Pêcheux en sus dos contribuciones a la revista *Cahiers pour l'analyse*.

³ El problema del círculo de Althusser abunda en la literatura crítica. Alex Callinicos señala que “En la teoría de Althusser sobre la lectura la comprensión de un texto presupone la identificación de la teoría que funciona en el texto” (1978, p. 34, ver también p. 39), lo que nos parece un ejemplo de la formulación del problema en los términos de la problemática empirista. Algo análogo puede decirse de Elliot (2006, pp. 71-75).

⁴ Marx, *Le capital*, trad. francesa de Roy (citado en Althusser, 2008, p. 13); confrontar con Marx (2003, pp. 654-655). El fragmento citado presenta algunas variantes en la edición francesa de *El capital* en relación con las ediciones alemanas en las que se basa la versión española. Esto genera una dificultad en la versión española de *Lire le Capital, Para leer El capital*, México, Barcelona, 2010, trad. Marta Harnecker, que cita el texto según la versión española de Wenceslao Roces (*El capital*, México,

Fondo de cultura económica, varias ediciones, basado a su vez en la 4^a edición alemana), aunque Althusser comenta el texto de la edición francesa, distinto en aspectos cruciales al texto alemán. Ello trae como consecuencia producir un efecto desorientador, ya que al comentar este texto y retomar fragmentos del mismo citados anteriormente, en la versión castellana parecen citados por primera vez, y para peor, sin referencias (ver por ejemplo el fragmento citado en Althusser 2010, p. 28).

⁵ “Horizonte” y “no es visible” son expresiones que aparecen en la edición francesa de *El capital*, pero no en la edición alemana, ni en la castellana basada en esta última. Ver *ut supra*, nota 4.

⁶ Algo análogo parece haber reconocido Wittgenstein en el prólogo del *Tractatus* al señalar que la tarea imposible de fijar directamente los límites del pensamiento, por tratarse de un límite exterior y por ello paradójico, debía resolverse mediante la búsqueda de un límite interior, a través de la búsqueda de los límites del pensamiento por medio de los límites de la expresión de los pensamientos, que —estos sí— pueden trazarse de manera inmanente o interior.

⁷ Otro fragmento clave al respecto es: “Para ver este invisible, para ver estos ‘desaciertos’, para identificar estas lagunas en lo pleno del discurso

so, estos blancos en lo apretado del texto, hace falta algo muy diferente a una mirada aguda o atenta, se precisa una mirada instruida, una mirada renovada, producida por una reflexión del ‘cambio de terreno’ sobre el ejercicio del ver, donde Marx sitúa la transformación de la problemática” (Althusser, 2010, p. 32).

⁸ Este fragmento es fundamental para pensar la diferencia de funcionamiento del discurso ideológico y del discurso científico.

⁹ Esta expresión es equívoca, pero no encuentro otra mejor; tal vez: “por la mutación de la economía política clásica” o “por la labor teórica realizada en la economía política clásica”.

¹⁰ “Y cuando ocurre que, en ciertas circunstancias críticas muy particulares, el desarrollo de las cuestiones producidas por la problemática (aquí el desarrollo de las preguntas de la economía política que se interroga sobre el “valor del trabajo”) conduce a producir la presencia fugitiva de un aspecto de su invisible en el campo visible de la problemática existente, este producto entonces solo puede ser invisible, puesto que la luz del campo lo atraviesa a ciegas sin reflejarse sobre él. Este invisible, entonces, se esfuma en calidad de lapso, de ausencia, de carencia o de síntoma teóricos. Se manifiesta como lo que es, invisible precisamente para la teoría; y por eso Smith comete su “desacierto” (Althusser, 2010, p. 32).

¹¹ Ver la variante 12 entre el texto de la primera y la segunda edición de *Lire le Capital*, en Althusser (2008, p. 636).

¹² Warren Montag indica la importancia que la “filosofía del concepto”, Canguilhem especialmente, le otorga a un modelo biológico para el desarrollo de los conceptos. Ver Montag (2013, p. 45); también Macherey (2011, p. 76).

¹³ En el mismo sentido apuntan los desarrollos de Marx que rescata Althusser a propósito de la distinción entre la génesis y el cuerpo de la sociedad, su estructura actual; cfr. Althusser (2010, p. 72)

¹⁴ Pêcheux remite aquí a los trabajos de Leonardo da Vinci.

¹⁵ Pêcheux alude aquí a las observaciones sobre la alquimia en *La formación del espíritu científico* de Bachelard.

¹⁶ Véase *infra* las observaciones de Herbert sobre la “realización de lo real” en la práctica técnica.

¹⁷ “Cuando se sale de la Sorbona por calle Saint-Jacques se puede subir o bajar, si uno sube, se acerca al Panteón, que es el conservatorio de algunos grandes hombres, pero si baja desemboca directamente en la Jefatura de Policía” (Canguilhem, 2009, p. 406).

¹⁸ Se entiende por práctica teórica la “transformación de un producto ideológico en conocimiento teórico, por medio de un trabajo conceptual determinado. El desprendimiento de la teoría en relación a la ideología constituye la “ruptura epistemológica”” (Herbert, 1966, p. 142).

¹⁹ Este es uno de los núcleos problemáticos persistentes en el trabajo de Michel Pêcheux, que en su obra capital, *Les vérités de La Palice*, encuentra un desarrollo más complejo con la elaboración de la noción de discurso.

²⁰ Dice Althusser: “Estimamos que un elemento de conocimiento, aunque sea en formas muy rudimentarias, aunque esté profundamente impregnado de ideología, está siempre presente, aun en los primeros grados de la práctica, esos que se pueden observar a partir de las prácticas de subsistencia de las sociedades más primitivas. [...] lo que se denomina corrientemente la teoría en sus formas más puras [...] es en sentido estricto una práctica” (Althusser, 2010, p. 65).

²¹ Véase también el fragmento de la primera edición de *Lire le Capital* en el que Althusser se refiere a los límites de Smith: “Smith comete su desacierto (*bévue*) de no ver lo que le salta a los ojos, de no ver lo que la problemática existente tiene por función tornar deslumbrante (*aveuglant*) en sentido estricto, es decir, insostenible y mortal a la mirada, que no tiene entonces otro recurso que no ver, *para no tener que mirar*” (Althusser, 2008, p. 636).

Referencias Bibliográficas

- Althusser, L. (1997). Sur Feuerbach. En *Écrits Philosophiques et Politiques*, tomo II, (pp. 175-261). París: Stock-IMEC.
- Althusser, L., E. Balibar, R. Establet, P. Macherey y J. Rancière, (2008). *Lire le Capital*. París, Quadrige: Presses Univ. de France.
- Althusser, L. y E. Balibar (2010). *Para leer El capital* (Trad. Harnecker, M.). México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2014). *Psicoanálisis y ciencias humanas. Dos conferencias (1963-64)* (Trad. Betesh, P.). Buenos Aires: Nueva visión.
- Bachelard, G. (2010). *La formación del espíritu científico* (Trad. Babini, J.). México: Siglo XXI.
- Canguilhem, G. (2009). ¿Qué es la psicología?. En *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias* (Trad. Pons, H.). Buenos Aires: Amorrortu.

- Callinicos, A. (1978). *El marxismo de Althusser* (Trad. Acosta, H.). México: Premia.
- Elliot, G. (2006). *Althusser. The Detour of Theory*. Leiden-Boston: Brill.
- Engels, F. (2008). Prólogo. En Marx, K. *El capital. Crítica de la economía política*, tomo II, vol. 4 (Trad. de P. Scaron) (pp. 3-24). México: Siglo XXI.
- Lecourt, D. (1975). *Bachelard o el día y la noche. Un ensayo a la luz del materialismo dialéctico* (Trad. Jordá, J.). Barcelona: Anagrama.
- Lecourt, D. (2007). *Para una crítica de la epistemología* (Trad. Rotjzman, M.). México: Siglo XXI.
- Fichant, M. (1975). Idea de una historia de las ciencias. En Fichant, M. y M. Pêcheux. *Sobre la historia de las ciencias* (Trad. D. Karsz Esquivel) (pp. 47-131). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fichant, M. y Pêcheux, M. (1975). *Sobre la historia de las ciencias* (Trad. Karsz Esquivel, D.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1995). *La verdad y las formas jurídicas* (Trad. Lynch, E.). Barcelona: Gedisa.
- Herbert, Th. (1966). Réflexions sur la situation théorique des sciences sociales et spécialement de la psychologie sociale. *Cahiers pour l'analyse*, 2.
- Herbert, Th. (1968). Remarques pour une théorie générale des ideologies. *Cahiers pour l'analyse*, 9.
- Macherey, P. (2011). La filosofía de las ciencias de George Canguilhem: epistemología e historia de las ciencias. En *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas* (Trad. Pons, H.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Macherey, P. (2007). Lengua, discurso, ideología, sujeto, sentido: de Thomas Herbert a Michel Pêcheux. (Trad. P. Karczmarczyk). En *Décalages*. An Althusser Studies Journal 1 (4). Disponible en: <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss4/17>
- Marx, K. (2003). *El capital. Crítica de la economía política*. Libro primero. El proceso de producción del capital, tomo I, vol. 2 (Trad. Scaron, P.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Montag, W. (2013). *Althusser and His Contemporaries. Philosophy's Perpetual War*. Durham and London: Duke University Press.
- Pagès, R. (1966). Quelques remarques sur 'Qu'est-ce que la psychologie?'. En *Cahiers pour l'analyse*, 2.
- Pêcheux, M. (1975). Ideología e historia de las ciencias. Los efectos de la ruptura galileana en física y en biología. En Fichant M y M. Pêcheux. *Sobre la historia de las ciencias* (Trad. D. Karsz Esquivel) (pp. 15-46). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Pêcheux, M. (1975a). *Les vérités de La Palice*. Paris: Maspero.
- Simpson, G. (1977). *El sentido de la evolución*. Buenos Aires: Eudeba.

Historia natural y normatividad. Las críticas de Peirce a la lógica de Dewey

Resumen

El carácter normativo de la lógica fue una preocupación permanente para Peirce. En 1904 publica una reseña de la obra de Dewey, “Studies in Logical Theory”, en la que discute la concepción de éste. Mi propósito en esta ocasión será analizar los argumentos empleados por Peirce para criticar la idea de lógica propuesta por Dewey, a la luz de su propia concepción tal como es reformulada en esa época. Dicha crítica supone una concepción de la lógica como ciencia normativa que se ocupa de nuestras prácticas de investigación, a la vez que ofrece una explicación de la corrección lógica que reconfigura la demarcación entre verdad material y verdad formal, y provee una base objetiva a nuestras evaluaciones lógicas.

Palabras clave

Peirce; Dewey; normatividad.

El carácter normativo de la lógica había sido una preocupación permanente para Peirce, pero en las conferencias de Harvard sobre pragmatismo de 1903, la idea de la lógica como ciencia normativa es precisada y completada. Al año siguiente, publica una reseña de la obra de Dewey, “Studies in Logical Theory”, en la que discute la concepción de este. Mi propósito en esta ocasión será analizar los argumentos empleados por Peirce para criticar la idea de lógica propuesta por Dewey, a la luz de su propia concepción tal como es reformulada en esa época.¹ Dicha crítica supone una concepción de la lógica como ciencia normativa que se ocupa de nuestras prácticas de investigación, a la vez que ofrece una explicación de la corrección lógica que reconfigura la demarcación entre verdad material y verdad formal, y provee una base objetiva a nuestras evaluaciones lógicas.

Los argumentos de Peirce

Junto con la reseña para “The Nation”, los *Collected Papers* incluyen fragmentos de la correspondencia con

Dewey de 1904 y 1905 en los que Peirce, con su peculiar estilo, intenta ampliar o incluso corregir lo escrito en la reseña. Presentaré brevemente las objeciones que encuentra Peirce a la lógica de Dewey en estos textos, y las tesis peirceanas en las que se basan con el objeto de delinear qué regula, según él, nuestros juicios acerca de la corrección formal de un razonamiento.

En la reseña

La reseña (Peirce 1958, pp. 188-89) contrapone la idea de la lógica como una historia natural del pensamiento a la concepción normativa de la lógica de manera indirecta. La crítica se centra en la relación de la lógica con otras disciplinas; entendida en el sentido de Dewey, no puede beneficiarse de las otras ciencias, ni ser de utilidad para ellas. Su punto de partida es la distinción entre dos tipos de especialistas: mientras unos consideran que las investigaciones resultantes de métodos distintos a los empleados en su disciplina son inapropiados, otros investigadores estiman que los

estudios de otras ciencias pueden ser de utilidad para su propia disciplina. Ejemplo de esta última posición es el *Discurso del método* y su aplicación a la geometría analítica por parte de Descartes, pero también las investigaciones de los lógicos ingleses, que tendrían aplicación en otras ciencias. La primera posición, en cambio, estaría representada por los lógicos alemanes. Predeciblemente, Peirce encuentra que la escuela de Chicago representa la primera posición: sus resultados no pueden aplicarse en otras ciencias. Pero la idea central de Dewey es proponer una nueva noción de lógica, esto es, entenderla como “una historia natural del pensamiento.” Por toda explicación, Peirce se limita a señalar que, o bien el nombre “historia natural” está siendo usado en un sentido nuevo que debe ser aclarado, o bien se entiende en el sentido tradicional, en cuyo caso es inapropiado. Por una parte, la historia natural en el sentido usual (es decir, la química, la botánica y la zoología) podría ser de utilidad para la lógica, pero por otro lado, el uso de la denominación ‘historia natural’ para referirse a la lógica parece prejuzgar en contra de la naturaleza normativa de la disciplina.

Podemos decir entonces que la concepción de Dewey involucra dos errores de suma importancia para Peirce. Violaría un principio básico de la investigación respecto de la terminología,² o bien emplearía la expresión en su sentido usual, en cuyo caso pondría en cuestión la naturaleza normativa de la lógica. En las próximas secciones me ocuparé de esta última dificultad.

En la correspondencia

En la correspondencia Peirce (1958, pp. 239-44) pretende presentar su punto de vista de un modo menos diluido y ornamentado que en la reseña. Nuevamente su desacuerdo se centra en la idea de la lógica como una historia natural del pensamiento, entendido como experiencia.³ La historia natural, explica Peirce, es inapropiada para entender la teoría de la inferencia. El

argumento peirceano comienza por determinar en qué rama de la historia natural se inscribiría la lógica, y concluye que se trata de la anatomía, y no de la fisiología, porque es aquella la que ha sido transformada por la teoría de la evolución, doctrina central para Dewey.⁴ La lógica de Dewey es, entonces, una anatomía del pensamiento.

Pero el objeto de esta ‘anatomía’ —esto es, el pensamiento— no puede ser el mismo del que se ocupa la lógica en cuanto ciencia normativa. Si bien la ciencia normativa asume las características del pensar que la fenomenología distingue, ninguna ciencia normativa se ocupa de lo que de hecho tiene lugar en el universo. Estas ciencias no se tratan sobre hechos variables y particulares, excepto en cuanto constituyen componentes constantes de los fenómenos; la anatomía comparada, por su parte, no puede ocuparse del estudio de meras posibilidades. Esta diferencia en cuanto a sus objetos es fundamental:

If then you have a “Natural History” (i.e. a comparative anatomy) of thought, -- it is not the merely possible thought that Normative Science studies, but thought as it presents itself in an apparently inexplicable and irrational experience. (Peirce 1958, p. 339)⁵

La absoluta disparidad de sus objetos puede ilustrarse mediante la comparación entre dos disciplinas, la geometría y la química. La primera se ocupa de objetos meramente posibles, como las curvas, pero carece de sentido hablar de una ‘anatomía’ de meras posibilidades: las curvas de la geometría varían en todos los modos posibles. En cambio podemos hablar de un punto de vista ‘anatómico’ en química porque no existen todos los elementos químicos posibles sino solo los incluidos en la Tabla de Mendeléyev. Este punto de vista tiene por condición que no todas las formas concebibles tienen lugar, aunque se requiera de la diversidad de la experiencia. Más aun, al igual que la descripción morfológica de minerales y seres vivos, la simple descripción de las formas de inferencia que los seres humanos emplean no puede dar razón de ellas.

Pero no solo sus objetos difieren; ciertas consecuencias se siguen de considerar a la lógica una historia natural: vuelve laxas las reglas del razonamiento. Esto es así, dice Peirce, porque las distinciones entre correcto e incorrecto, verdadero y falso, tienen por condición el ejercicio del autocontrol. Escribe Peirce (1958): “Now just as Moral Conduct is Self-controlled conduct so Logical Thought is Moral, or Self-controlled, thought” (p. 240).⁶

En tanto la lógica se ocupa del pensamiento autocontrolado, debe apelar a la ética. Las otras dos ciencias que le proveen sus principios son la matemática y la fenomenología. Consecuentemente, recurrir a la metafísica, a la psicología o a la lingüística resulta en una argumentación circular, pues son estas ciencias las que dependen de la lógica. En otras palabras, en tanto la historia natural del pensamiento concibe erróneamente el objeto de la lógica limitándose a las inferencias efectivamente pensadas por los hombres, no puede distinguir entre inferencias correctas o incorrectas, pues las reglas lógicas carecerían de fuerza prescriptiva.⁷

La lógica como ciencia normativa

Se podría pensar que Peirce entiende de un modo demasiado estrecho y literal lo que Dewey quiere decir al llamar a la lógica una historia natural. Pero debe tenerse en cuenta que sus críticas se centran en entender a la lógica como una ciencia normativa, a partir de enfatizar dos características indispensables de la disciplina:

1. Se ocupa del pensamiento posible, es decir, lo pensable.
2. Razonar es una forma del pensamiento autocontrolado.

No es evidente de suyo lo que Peirce entiende por estas dos características, pero espera que el lugar de la lógica en la jerarquía de las ciencias determine en qué

sentido se pueden sostener ambas, al establecer tanto lo que recibe de otras ciencias como lo que aporta a otras disciplinas.

El fin de la lógica y su relación con las otras ciencias

Las ciencias normativas son el tema de la quinta conferencia de Harvard sobre pragmatismo. Define a las ciencias normativas en general como partes de la filosofía:

Philosophy has three grand divisions. The first is Phenomenology, which simply contemplates the Universal Phenomenon and discerns its ubiquitous elements, Firstness, Secondness, and Thirdness, together perhaps with other series of categories. The second grand división is Normative Science, which investigates the universal and necessary laws of the relation of Phenomena to Ends, that is, perhaps, to Truth, Right, and Beauty. The third grand división is Metaphysics, which endeavors to comprehend the Reality of Phenomena. Peirce (1998, pp. 196-7)⁸

La ciencia normativa es una disciplina filosófica que se ocupa de las leyes de la relación de los fenómenos con los fines, sean la verdad, lo correcto o la belleza; es decir, abarca la lógica pero también la ética y la estética. Por una parte, la ética se ocupa de los fines de la acción que estamos preparados para adoptar deliberadamente, y la acción correcta es aquella que se conforma a dichos fines (Peirce 1998, p. 200). Ahora bien, calificar una operación mental como un razonamiento es aprobarlo, y, por tanto, el acto de inferir debe ser voluntario. En otras palabras, lo lógicamente bueno es una especie de lo moralmente bueno (Peirce 1998, p. 201).

La bondad lógica consiste en la verdad. Se suele distinguir entre verdad lógica y verdad material; la primera se atribuye a los argumentos, y la segunda a las proposiciones. Pero esta distinción debe ser enmendada, piensa Peirce, pues un juicio es, o bien un juicio

perceptual, o bien se deriva de juicios perceptuales; estos últimos son indisputables, de modo que la verdad formal se refiere a una única línea de argumento, y la verdad material a todos los argumentos que pudieran tener a la proposición, o a su negación, como conclusión (Peirce 1998, pp. 204-5). Consecuentemente, la bondad lógica es simplemente la “excelencia del argumento”. Así, la lógica se ocupa de la verdad, pues, de acuerdo con su argumentación, la verdad de una proposición consiste en ser correctamente inferida. El punto de partida es una nueva concepción del juicio perceptual.⁹ Para nuestros propósitos presentes basta con señalar que, puesto que los juicios perceptuales son involuntarios, son solo verídicos; la verdad, en cambio, es un fin que puede ser adoptado deliberadamente. Como en ética, la adecuación a su fin es lo que define la corrección, y así la adecuación para alcanzar la verdad define la operación de inferir como correcta. Siempre se ha sostenido que la lógica se vincula con la verdad de un modo distinto que en las disciplinas particulares, las cuales se ocupan de la verdad material de sus afirmaciones. Peirce desdibuja la distinción entre verdad formal y la verdad como característica de las proposiciones pero no elimina la especificidad de la lógica, puesto que esta se interesa por aquellas relaciones entre proposiciones que preservan la verdad. No toda sucesión de juicios que finaliza con un juicio verdadero es un razonamiento, aun cuando los juicios anteriores también lo sean. Cuando decimos que un razonamiento es correcto o conduce a la verdad, queremos decir algo distinto a enumerar los valores de verdad de cada juicio en particular. La corrección o verdad formal que atribuimos a ciertas cadenas de juicios es lo que debe ser explicado no solo en el sentido de qué es lo que reconocemos cuando aprobamos algunas de ellas, sino también por qué.

El objeto de la lógica

Una vez que se ha establecido que la distinción entre inferencia correcta e incorrecta depende de considerar

a la operación de inferir como sometida al autocontrol, es necesario considerar el segundo aspecto de la inferencia lógica, es decir, de qué modo su ámbito se extiende más allá de lo existente. Como se ha mencionado, su objeto es meramente posible, al igual que la matemática, que le provee sus principios.

En la quinta conferencia, Peirce sostiene que la bondad lógica fundamental es la solidez o fuerza probatoria (soundness) de los argumentos. Por toda explicación, afirma que si bien las tres formas de razonamiento —esto es, la deducción, la inducción y la abducción— son irreducibles entre sí, la base de todo razonamiento es “esencialmente deductivo o necesario” (Peirce 1998, p. 206). Ahora bien, todo razonamiento necesario es razonamiento matemático, y todo razonamiento matemático es diagramático (Peirce, 1998). Mediante un ejemplo tomado de la geometría, quiere mostrar a su audiencia que aquello que se observa en el razonar matemático puede extenderse a todos los razonamientos. En primer lugar, el diagrama empleado en la demostración del teorema no es considerado en su individualidad:

A line abuts upon an ordinary point of another line forming two angles. The sum of these angles is proved by Legendre to be equal to the sum of two right angles by erecting a perpendicular to the second line in the plane of the two and through the point of abuttal. This perpendicular must lie in the one angle or the other. The pupil is supposed to see that. He sees it only in a special case, but he is supposed to perceive that it will be so in any case. [...] the interpreter of the argumentation will be supposed to see something, which will present this little difficulty for the theory of vision, that it is of a general nature. (Peirce 1998, p. 207)¹⁰

El uso de diagramas en el razonamiento matemático involucra la *percepción* de algo general. Peirce finaliza la conferencia relacionando esta característica con la admisión de que el ámbito de la lógica es el ámbito de lo sometible al autocontrol. Ciertamente, la elección de la representación icónica apropiada determina su

adecuación para alcanzar la verdad. Nos queda tratar de entender de qué modo la percepción de generalidad en el razonamiento diagramático se vincula con la corrección lógica, y por qué creyó que una historia natural de la inferencia es incapaz de dar cuenta de dicha vinculación.

Corrección lógica e iconicidad. Generalidad y fuerza prescriptiva

Peirce consideró el proceso de razonar o de inferir racionalmente en el contexto de adquisición de creencias; es decir, que razonar es alcanzar una creencia como resultado del conocimiento previo (1998, p. 11). Este percatarnos de que la creencia concluida es efecto de otras creencias se caracteriza por un tipo de compulsión particular, pues la compulsión racional implica que la conclusión se deriva de la contemplación de una construcción ideal:

This ideal construction is not a mere product of casual experimentation; but is regarded as something that will hold good everywhere and always. In whatever world we may find ourselves, we are confident that the truth of premises such as those of the inference before us would be accompanied by the truth of such a conclusion, according to a rule which commends itself to our intelligence. (Peirce, 2000, p. 354)

La construcción ideal en el pensamiento es el diagrama o ícono que corporiza un predicado general (Peirce, 1998, p. 303).¹¹ Es preciso destacar que en el diagrama se observan ciertas relaciones, pero además que en él se muestra que *otras* relaciones deben subsistir entre las partes del diagrama. Estas relaciones tienen generalidad, no están circunscriptas a las particularidades del ícono observado. La característica del ícono por la que tiene un rol cognitivo es que se relacione con su objeto no basándose en una mera apariencia semejante, sino que las partes del ícono se deben relacionar entre sí del mismo modo en que se relacionan

las partes del objeto (por ejemplo, el plano de las líneas de subterráneos cumple con esto último, pero no cumple con lo primero).¹² Si llamamos a esta una semejanza estructural, y un argumento tiene una dimensión icónica, tal dimensión ha de retratar su estructura lógica de modo que quien razona vea en el diagrama que la conclusión es verdadera si las premisas son verdaderas. Esta iconicidad no es meramente una conveniencia práctica para facilitar el razonar, sino que se trata de una parte constitutiva de este. Así:

reasoning consists in the observation that where certain relations subsist certain others are found, and it accordingly requires the exhibition of the relations reasoned within an icon. (Peirce, 1931, p. 363)

La base del razonamiento diagramático es una “completa analogía” entre aquello sobre lo que se razona y el diagrama; es decir, que las relaciones entre las partes del objeto estén representadas en el diagrama:

all deductive reasoning, even simple syllogism, involves an element of observation; namely, deduction consists in constructing an icon or diagram the relations of whose parts shall present a complete analogy with those of the parts of the object of reasoning, of experimenting upon this image in the imagination, and of observing the result so as to discover unnoticed and hidden relations among the parts.

For instance, take the syllogistic formula,

*All M is P
S is M
∴ S is P.*

This is really a diagram of the relations of S, M, and P. The fact that the middle term occurs in the two premisses is actually exhibited, and this must be done or the notation will be of no value. (Peirce, 1931, p. 363)¹³

El punto crucial es que al elegir un diagrama representando ciertas relaciones, otras quedan determinadas, y

que estas relaciones también se hallarán en el objeto; en este sentido, la analogía es completa. En el ejemplo geométrico, al elegir trazar la perpendicular a una recta, quedan determinados los ángulos y las propiedades de estos; igualmente, si elegimos diagramas de Venn para representar las relaciones de inclusión entre los términos del silogismo, aparecerá la conclusión, y así, de las relaciones conocidas entre las cosas que son S y las cosas que son P respecto de las cosas que son M, hallamos que las cosas que son S también son P.

Como se ha dicho más arriba, la corrección lógica alude a la propiedad de preservar o conducir a la verdad que distingue a los razonamientos de otros conjuntos de juicios, pero esa vinculación ha de quedar manifiesta en el diagrama que los representa. Por una parte, el diagrama nos permite alcanzar una verdad respecto del objeto, pero además, se observa que ha de ser así para todos los casos en que se cumplen las relaciones representadas. La capacidad de generalizar del pensar es una capacidad legislativa (Peirce 1958, p. 464), es decir, esta generalidad percibida en el pensar cuando razonamos tiene fuerza prescriptiva. En tanto el diagrama retrata una estructura inferencial, la generalidad involucrada es la propia de seguir una regla. Peirce explica esta idea de generalidad mediante el ejemplo de un cocinero que sigue un libro de recetas para preparar un pastel de manzanas; este fin —un buen pastel de manzanas— se alcanza siguiendo las reglas del recetario. Pero el fin de la conducta del cocinero no es un objeto particular con tales cualidades particulares, y que aún no existe.¹⁴ El cocinero se vale de particulares —las manzanas de este cesto— pero ninguna de sus realizaciones agota la receta, siempre pueden hacerse otros pasteles siguiendo el procedimiento del recetario, que expresa, por tanto, algo general.¹⁵

Considero que Peirce vincula esta idea de generalidad con la analogía completa propia de los diagramas no solo para analizar qué hacemos cuando razonamos, sino también para dar cuenta de la justificación de la corrección lógica. La relación estructural entre las partes del razonamiento tiene el carácter de una norma o

patrón inferencial. Al experimentar sobre el diagrama en un razonamiento geométrico, la figura construida impone las restricciones propias de las figuras representadas. Del mismo modo, la representación diagramática de un razonamiento retrata las relaciones entre las premisas y nos muestra la conclusión. Esta dependencia entre unas y otra que se observa en el diagrama tiene un carácter general, pues se dará en todo caso semejante. Lo que vale para un razonamiento en particular, se extiende a los casos semejantes. Así, a partir del caso particular, juzgamos acerca de todos los casos posibles, pues juzgar que un razonamiento es correcto es reconocer la fuerza prescriptiva de la regla que lo guía. Pero Peirce señala que este juicio forma parte de todo razonamiento. Al realizar una inferencia:

Hence the mind is not only led from believing the premiss to judge the conclusion true, but it further attaches to this judgment another—that every proposition like the premiss, that is having an icon like it, would involve, and compel acceptance of, a proposition related to it as the conclusion then drawn is related to that premiss. [This is the third step of inference.] Thus we see, what is most important, that every inference is thought, at the time of drawing it, as one of a possible class of inferences. In the case of a rational inference, we see, in an icon which represents the dependence of the icon of the conclusion upon the icon of the premiss, about what that class of inference is, although, as the outlines of icons are always more or less vague, there is always more or less of vagueness in our conception of that class of inferences. (Peirce, 1998, p. 23).¹⁶

Reconocer que un razonamiento es correcto implica reconocer la *posibilidad* de extender su uso a nuevos casos; de allí la fuerza prescriptiva que nos compele a extraer la conclusión. Sin este juicio, no estaríamos ante un pensamiento autocontrolado, pues el paso de las premisas a la conclusión sería meramente mecánico. Al mismo tiempo, estimo que el análisis de lo que sucede cuando inferimos puede sugerir un modo de fundar la corrección lógica, partiendo del caso dado. Si consideramos a este la representación icónica de la

forma válida, de igual modo se ha de cumplir la misma relación de dependencia para la forma en general; es decir, por el principio de la analogía completa, la regla o principio que guía la inferencia debe ser —formalmente— verdadero. Pero Peirce señala explícitamente que este principio siempre se concibe con algún grado de vaguedad.¹⁷ En efecto, en la historia de la lógica la representación diagramática del silogismo por parte de Euler, por ejemplo, fue corregida por Venn, cuyos diagramas, a su vez, fueron corregidos por el mismo Peirce. Es el principio de la analogía completa el que hace universalizable lo observado en el diagrama particular. Una consecuencia de enorme importancia es que, al apelar a un principio no deductivo como base de la generalización, la justificación de la validez lógica evita la circularidad.

Historia natural

Estamos en condiciones de entender mejor por qué creía Peirce que la concepción de Dewey no podía dar cuenta de la normatividad. Una historia natural en el sentido usual, al menos desde los comienzos de la revolución científica, es una disciplina descriptiva que recopila *'matters of fact'* y evita pronunciarse acerca del por qué. Ahora bien, lo propio de la lógica es justificar por qué ciertas prácticas inferenciales constituyen razonamientos correctos:

Thus a logic which is a natural history merely, has done no more than observe that certain conditions have been found attached to sound thought, but has no means of ascertaining whether the attachment be accidental or essential; and quite ignoring the circumstance that the very essence of thought lies open to our study; which study alone it is that men have always called "logic" or "dialectic." (Peirce, 1931, p. 8)¹⁸

Hemos visto que Peirce entendía que la lógica es una ciencia normativa en la medida en que se ocupa de un tipo especial de corrección o adecuación a fines; la

corrección lógica consiste en la adecuación para alcanzar la verdad. Para evaluar que dicha relación entre medios y fines se satisface no basta con presentar ejemplos; cuando se juzga que un razonamiento es correcto se afirma algo más que no puede agotarse en los casos particulares sino que se extiende a todos los casos semejantes, esto es, que razonamientos con íconos semejantes al caso considerado preservan la verdad; de lo contrario, haber alcanzado una conclusión verdadera sería un hecho meramente fortuito. En cuanto a la justificación de dicho juicio, esto es, del principio que guía las inferencias (*leading principle*), he sugerido que se trata de la regla de la analogía completa. Esta regla no se agota en ningún número de instanciaciones, sino que se presenta como una esperanza de naturaleza intelectual; esto es, como un principio regulativo de toda investigación (Peirce, 1931, p. 405).

El hecho de que tanto Peirce como Dewey concedieran una importancia fundamental a nuestras prácticas de investigación como relevantes para los estudios lógicos podría sugerir que ambos autores en realidad acuerdan en aspectos importantes.¹⁹ Sin embargo, lo que Dewey llamó "sentido orgánico del hábito" no es más que un aspecto del hábito.²⁰ Un hábito inferencial adquirido carece de la generalidad requerida por la lógica; en su pensamiento maduro, lo que Peirce entiende por hábito es el significado pragmático mismo, es decir, involucra Terceridad.²¹ El hábito, como significado de una concepción, constituye el interpretante lógico último. Así, el significado pragmático de una regla de inferencia se proyecta hacia el futuro, como un fin al que tienden nuestras prácticas inferenciales. La verdad formal aspira al límite ideal de la verdad material.

Por otro lado, resulta esencial en todo razonamiento el juzgar que lo observado en los datos sigue una regla. El carácter icónico de la estructura lógica puede dar cuenta de la generalidad relacional propia de la normatividad lógica. Si entendemos por regla inferencial simplemente aquellos usos que en determinado momento histórico emplea una comunidad, se abre

una brecha entre esos usos y su interpretación futura. El significado pragmático del pensamiento inferencial incluye las interpretaciones futuras, y de allí su generalidad. Pero la normatividad ha de ser reconocida en las prácticas inferenciales mismas; al hacer del juicio acerca de la corrección lógica un elemento constituyente del proceso cognitivo inferencial, el razonar se

torna una forma de la conducta autocontrolada. Como tal, dicho juicio no es una mera constatación de conformidad con el modo como pensamos. Al mismo tiempo, es un juicio justificado racionalmente, pues apela a una conformidad a fines como su base. La cuestión de la corrección lógica ha de entenderse a la luz del pragmatismo.

Notas

¹ No me será posible, sin embargo, discutir si la interpretación peirceana de los estudios lógicos de Dewey es exacta.

² Para la importancia que Peirce atribuye a esta cuestión, véase Peirce. (1998, pp. 263-66) (“The Ethics of Terminology”).

³ “You propose to substitute for the Normative Science which in my judgment is the greatest need of our age a “Natural History” of thought or of experience. Far be it from me to do anything to hinder a man’s finding out whatever kind of truth he is on the way to finding out. But I do not think anything like a natural history can answer the terrible need that I see of checking the awful waste of thought, of time, of energy, going on, in consequence of men’s not understanding the theory of inference.” Peirce (1958, p. 239) “Usted propone sustituir a la Ciencia Normativa, que a mi juicio es la mayor necesidad de nuestro tiempo, por una “Historia natural” del pensamiento o la experiencia. Lejos de mí está el hacer cualquier cosa que entorpezca los hallazgos de un hombre en su camino a la verdad. Pero realmente no pienso que nada semejante a una historia natural pueda responder a la terrible necesidad que veo de frenar el desagradable desperdicio de pensamiento, tiempo, y energía que está sucediendo como consecuencia de que los hombres no entiendan la teoría de la inferencia.” Todas las traducciones son propias.

⁴ Naturalmente, la apreciación de Peirce responde al estado de la teoría en ese momento; sin una explicación de los mecanismos bioquímicos de los que resultan las transformaciones adaptativas, solo es posible registrar las modificaciones morfológicas que sufre una especie a lo largo del tiempo. Desde su origen, la historia natural, al igual que la historia civil, es una disciplina descriptiva, que no explica las causas de los fenómenos, y se opone así a la filosofía natural (Kuhn, Des Chennes, Dear, etc.). Las descripciones permiten elaborar taxonomías. Ecos de esta concepción se encuentran en Peirce, para quien “la historia natural es el término aplicado a las ciencias descriptivas de la naturaleza, es decir, a las ciencias que describen diferentes clases de objetos, y también los

clasifica, en tanto permanece ignorante de sus esencias y los agentes últimos de su producción, y que buscan explicar las propiedades de esas clases por medio de leyes que otra rama de la ciencia llamada “filosofía natural” ha establecido” (Peirce, 1931, p. 8). [“Natural History” is the term applied to the descriptive sciences of nature, that is to say, to sciences which describe different kinds of objects and classify them as well as they can while they still remaining or ignorant of their essences and of the ultimate agencies of their production, and which seek to explain the properties of those kinds by means of laws which another branch of science called “Natural Philosophy” has established].

⁵ “Si entonces Ud. tiene una “historia natural,” es decir, una anatomía comparada del pensamiento, no es meramente el pensamiento posible que estudia la Ciencia Normativa, sino el pensamiento como se presenta a sí mismo en una experiencia inexplicable e irracional”.

⁶ “Ahora bien, tal como la Conducta Moral es conducta Autocontrolada, así el pensamiento lógico es moral, o pensamiento Autocontrolado.”

⁷ La segunda selección de los *Collected Papers* corresponde a una carta escrita alrededor de 1905. Aunque Peirce aprecia el tono elogioso respecto a un artículo suyo para *The Monist*, insiste en desaprobando sus estudios lógicos. Esta vez sostiene que la concepción de Dewey no deja lugar a sus investigaciones de los últimos dieciocho años. Más aún, viola la primera máxima de la investigación (“no bloquear el camino de la investigación”) y el argumento de Dewey a favor de la concepción genética de la lógica es erróneo tanto en sus premisas como en su conclusión: ni es verdad que las conclusiones de la lógica no concebida genéticamente carecen de aplicaciones reales, pues han conducido a descubrimientos en matemática y a la formulación de experimentos, ni se puede concluir que ninguna investigación lógica no genética es válida a partir de refutar la posición de un único autor (Lotze), sino solo que para ciertos problemas lógicos es pertinente tener en cuenta el desarrollo cognitivo. (Peirce, 1958, pp. 243-44)

⁸ “La filosofía tiene tres grandes divisiones. La primera es la Fenomenología, que contempla el Fenómeno Universal y discierne sus elementos consabidos, Primeridad, Segundidad y Terceridad, junto quizás con otras series de categorías. La segunda gran división es la Ciencia Normativa, que investiga las leyes universales y necesarias de la relación de los fenómenos con los fines, esto es, quizás, la verdad, lo correcto y lo bello. La tercera gran división es la Metafísica, que se empeña en comprender la realidad de los fenómenos.”

⁹ Ver una discusión de las interpretaciones de esta concepción en Vargas (2008).

¹⁰ “Una línea linda con un punto cualquiera de otra línea formando dos ángulos. Fue probado por Legendre que la suma de estos ángulos es igual a la suma de dos ángulos rectos erigiendo una perpendicular a la segunda línea en el plano de las dos y a través del punto de contigüidad. Esta perpendicular debe estar en un ángulo o en el otro. Se supone que el alumno ve eso. Él ve solo un caso especial, pero se supone que será así en cualquier caso. [...] se supondrá que el intérprete de la argumentación ve algo, que presentará esta pequeña dificultad para la teoría de la visión, el que esta visión es de una naturaleza general.”

¹¹ “A *diagram* is an *icon* or schematic image embodying the meaning of a general predicate, and from the observation of this *icon* we are supposed to construct a new general predicate” Peirce (1998, p. 303). [Un diagrama es un ícono o imagen esquemática que corporiza el significado de un predicado general, y a partir de la observación de este ícono se supone que construimos un nuevo predicado general].

¹² “Many diagrams resemble their objects not at all in looks; it is only in respect to the relations of their parts that their likeness consists” Peirce (1998, p. 13). [Muchos diagramas no se asemejan en absoluto a sus objetos en su apariencia; su parecido consiste solo en las relaciones de sus partes].

¹³ “razonar consiste en la observación de que donde ciertas relaciones subsisten se hallan ciertas otras, y ello consiguientemente requiere exhibir las relaciones razonadas dentro de un ícono. [...] todo razonamiento deductivo, aun un simple silogismo, involucra un elemento de observación; a saber, la deducción consiste en construir un ícono o diagrama de las relaciones de cuyas partes presentarán una analogía completa con aquellas de las partes del objeto de razonamiento, en experimentar sobre esta imagen en la imaginación, y en observar el resultado de modo de descubrir relaciones inadvertidas y ocultas entre las partes. Por ejemplo, tómesese la fórmula silogística,

Todo M es P

S es M

∴ S es P.

Este es realmente un diagrama de las relaciones de S, M y P. El hecho de que el término medio aparezca en las dos premisas se exhibe realmente, y esto debe hacerse o la notación no será de ningún valor” Peirce (1931, p. 363).

Por supuesto, Peirce cree que su lógica de grafos es el modo más adecuado de representación de la inferencia (v., por ej., Peirce 1931, p. 8).

¹⁴ “Let us examine the idea of generality. Every cook has in her recipe-book a collection of rules, which she is accustomed to follow. An apple pie is desired. Now, observe that we seldom, probably never, desire a single individual thing. [...]But it is not any particular apple pie; for it is to be made for the occasion; and the only particularity about it is that it is to be made and eaten today. For that, apples are wanted; and remembering that there is a barrel of apples in the cellar, the cook goes to the cellar and takes the apples that are upper most and handiest. That is an example of following a general rule.” Peirce (1931, p. 341)

¹⁵ Una interpretación interesante de este texto, aunque algo diferente del aquí presentado, puede leerse en Legg (2003).

¹⁶ “Por tanto la mente no solo es llevada a creer la premisa para juzgar verdadera la conclusión, sino que además le une a este otro juicio - que toda proposición como la premisa, esto es, teniendo un ícono como ella, involucraría e impondría la aceptación de una proposición relacionada con ella como la conclusión así inferida se relaciona con esa premisa. [Este es el tercer paso de la inferencia] Así vemos, lo que es más importante, que toda inferencia es pensada en el momento de realizarla, como una de una clase posible de inferencias. En el caso de una inferencia racional, vemos, en un ícono que representa la dependencia del ícono de la conclusión sobre el ícono de la premisa acerca de qué clase de inferencia es, aunque como los esbozos de los íconos son más o menos vagos, hay siempre más o menos vaguedad en nuestra concepción de esa clase de inferencias. Peirce (1998, p. 23)

¹⁷ El juicio acerca de la validez del razonamiento sería entonces lo que Kant había denominado un “juicio reflexionante”, que parte del caso particular e imagina la ley que lo rige cuando la regla o el principio no están dados. Aunque no me es posible desarrollar este punto, sigo la interpretación de estos juicios propuesta por Allison (2001).

¹⁸ “Por tanto una lógica que es meramente una historia natural no ha hecho más que observar que ciertas condiciones se encontraron unidas al pensamiento válido, pero no tiene ningún medio de asegurar si lo unido es accidental o esencial; e ignora la circunstancia de que la esencia misma del pensar se encuentra abierta a nuestro estudio, estudio este que es el único que los hombres siempre han llamado lógica o dialéctica.”

¹⁹ Escribe Colapietro (2002): “Peirce should have liked Dewey’s logic better than he did, at least a Little better. Dewey was offering not so much a rival logic as a complementary part of what Peirce himself sketched, to wit, a comprehensive account of our heuristic practices in which the theory of biological evolution, the history of experimental investigations, and the forms of reliable inference (to name but three main strands) are woven together into a single fabric. Whether he should have liked it as a contribution to logic is another matter, not at all incidental or insignificant” (48).

²⁰“Neither the existence nor the indispensability of primary logical principles is, then, denied. The question concerns their origin and use. In what is said upon this matter I follow in the main the account given by Peirce of “guiding” or “leading” principles. According to this view, every inferential conclusion that is drawn involves a habit (either by way of expressing it or initiating it) in the organic sense of

habit, since life is impossible without ways of action sufficiently general to be properly named *habits*. At the outset, the habit that operates in an inference is purely biological. It operates without our being aware of it. We are aware at most of particular acts and particular consequences. Later, we are aware not only of what is done from time to time but of how it is done. Attention to the way of doing is, moreover, indispensable to control of what is done. The craftsman, for example, learns that if he operates in a certain way the result will take of itself, certain materials being given. In like fashion, we discover that if we draw our inferences in a certain way, we shall, other things being equal, get dependable conclusions. The idea of a method of inquiry arises as an articulate expression of the habit that is involved in a class of inferences” (Dewey, 1938, p. 1). Ver también la cita en la nota anterior.

²¹No compartimos, por tanto, la interpretación de Colapietro

Referencias Bibliográficas

- Peirce, C. S. (1931-5; 1958). *Collected Papers*. (ed. rev.) (Vols. 1-6, 8). Cambridge: Harvard University Press.
- Peirce, C. S. (1998). *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*. (ed. rev.) (Vol. 6). Bloomington: Indiana University Press.
- Peirce, Charles S. (2000). *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*. (ed. rev.) (Vol. 6). Bloomington: Indiana University Press.
- Allison, H. (2001). *Kant’s Theory of Taste*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Colapietro, V. (2002). Experimental Logic: Normative Theory or Natural History?. En Burke, F. et al. (eds.). *Dewey’s Logical Theories. New Studies and Interpretations*. Nashville: Vanderbilt University Press, 43-71.
- Dewey, J. (1903). *Studies in Logical Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dewey, J. (1938). *Logic: The Theory of Inquiry*. New York: Henry Holt & Company.
- Kuhn, T. (1976). Mathematical versus Experimental Traditions in the Development of Physical Science. *The Journal of Interdisciplinary History*, 7, 1-31.
- Legg, C. (2003) This Is Simply What I Do. *Philosophy and Phenomenological Research*, 66 (1), 58-80.
- Shapin, S. (1996). *The Scientific Revolution*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sher, G. (2013). The Foundational Problem of Logic. *The Bulletin of Symbolic Logic*, 19 (2), 145-198.

Desafíos conceptuales para una teoría del significado basada en la teoría de la demostración

Resumen

El objetivo del presente trabajo es caracterizar las principales nociones de la concepción de la llamada *proof-theoretic semantics*, una alternativa a la semántica extensional basada en la teoría de modelos, y analizar desafíos conceptuales y filosóficos de la misma. Esta perspectiva surge como una profundización de los aportes de Gerhard Gentzen a la teoría de la demostración a partir de los desarrollos de los sistemas de deducción natural y cálculo de secuentes. Se analizan esquemáticamente desarrollos semánticos basados en la teoría de la demostración con un corte inferencialista como elucidación de la relación de consecuencia lógica y se sugieren ampliaciones en vistas a determinar una visión completa del significado desde la perspectiva de los sistemas formales incluyendo aspectos pragmáticos.

Palabras clave

Semántica; teoría de la demostración; significado.

La construcción actual de la lógica responde a tradiciones y problemáticas diversas. Desde las reflexiones prístinas sobre la validez esbozadas por Platón y especialmente por Aristóteles, hasta el proyecto de Leibniz de construir un cálculo algebraico que sea normativo para el conjunto de las ciencias; desde los desarrollos teóricos de Bolzano, Frege, Russell, Wittgenstein y Tarski, hasta la matemática finitaria de Hilbert y los sistemas de deducción natural y cálculo de secuentes de Gentzen; todos estos desarrollos, y muchos otros, impactan en un entramado teórico de complejidad.

El impacto filosófico de estas construcciones es verdaderamente enorme y el esmerado trabajo de los profesionales en el campo abre de manera permanente nuevas elaboraciones teóricas de relevancia en distintas direcciones, que crecen a una velocidad vertiginosa. En la enseñanza de la lógica, por su parte, la mayoría de los manuales disponibles la presenta habitualmente

como un sistema formal con una sintaxis y una semántica. La semántica se estructura sobre la noción de interpretación y permite la definición de los conceptos de consecuencia lógica, satisfacibilidad y verdad lógica; mientras que la sintaxis se restringe a la gramática del lenguaje y a las demostraciones que sirven para construir la definición de los conceptos de deducción lógica, consistencia lógica y teorema lógico. El estudio de estas nociones y sus relaciones recae alternativamente sobre la teoría de la demostración y la teoría de modelos, que constituyen las construcciones teóricas más relevantes de la ciencia lógica en siglo XX (Chateaubriand, 2015).

Es claro que hay primacía de la teoría de modelos, propuesta principalmente por Tarski, en cuanto elucidación de la noción más básica de la lógica, a saber, la noción de consecuencia lógica; así, la elaboración de esta teoría tiene un lugar preponderante en los cursos introductorios a la disciplina y en la formación científi-

ca de alumnos y docentes. Más allá de las motivaciones y problemáticas que llevaron a la formulación tarskiana de los conceptos de verdad lógica y consecuencia lógica, la hegemonía de sus elucidaciones es casi indiscutible. El propio Etchemendy, cuando emprende su labor crítica sobre estos conceptos, advierte en principio sobre la hegemonía en el campo profesional de la lógica de los desarrollos señalados:

The highest compliment that can be paid the author of a piece of conceptual analysis comes not when his suggested definition survives whatever criticism may be leveled against it, or when the analysis is acclaimed unassailable. The highest compliment comes when the suggested definition is no longer seen as the result of conceptual analysis—when the need for analysis is forgotten, and the definition is treated as common knowledge. Tarski’s account of the concepts of logical truth and logical consequence has earned him this compliment¹ (Etchemendy, 1990, p. 1).

La dificultad de establecer una crítica a la teoría de modelos o incluso la formulación de una elucidación alternativa deben enfrentarse a un ADN lógico consolidado que ha realizado grandes aportes a la teoría desde 1930. A las dificultades teóricas de proponer una alternativa de la noción de consecuencia lógica se suma la complejidad de integrar a la misma en la estructura teórica vigente y romper con preconcepciones arraigadas en el campo disciplinar. En el presente trabajo caracterizaremos los principales conceptos y algunos desafíos filosóficos de la llamada *proof-theoretic semantics* —perspectiva que se apoya especialmente en las ideas de Gerhard Gentzen; una alternativa a las nociones de significado en los lenguajes formalizados de la ciencia lógica que otorga un lugar central a la noción de deducción en oposición a la noción de verdad— y mostraremos algunas problemáticas conceptuales que se proponen en su caracterización y recepción.

El término *proof-theoretic semantics*, traducido como “*semántica basada en la teoría de la demostración*” (Legris, 2010) fue propuesto en 1987 por

Schroeder-Heister durante un seminario que tuvo lugar en la ciudad de Estocolmo (Schroeder-Heister, 1991). Preferimos la traducción de “*proof*” por “*demostración*” en oposición a “*prueba*” porque en castellano las *demostraciones* remiten a la cadena completa de transformaciones —objetivo claro de la teoría en cuestión—, mientras que se utiliza *prueba* para referir a esquemas de demostraciones, no a sus desarrollos específicos. Aclarado esto, podemos avanzar hacia los temas de la semántica:

According to the model-theoretic view, which still prevails in logic [...] A consequence is logically valid if it transmits truth from its premises to its conclusion, with respect to all interpretations. Proof systems are shown to be correct by demonstrating that the consequences they generate are logically valid. [...] Proof-theoretic semantics proceeds the other way round, assigning proofs or deductions an autonomous semantic role from the very onset, rather than explaining this role in terms of truth transmission. In proof-theoretic semantics, proofs are [...] treated [...] as entities in terms of which meaning and logical consequence can be explained² (Kahle, R. & Schroeder-Heister, 2006, p. 503).

La idea subyacente a la propuesta es que las demostraciones tendrían un valor semántico y servirían para definir los significados de la noción de consecuencia lógica y verdad lógica, pero de una manera diferente e incluso inversa a la formulación tarskiana. La teoría analizaría entonces la semántica de entidades que determinan cómo se arriba a ciertas afirmaciones a partir de ciertos supuestos, o sea la semántica de las demostraciones en términos de demostraciones y no en términos de valores de verdad.

Se pueden señalar muchas motivaciones para la formulación de una nueva elucidación, y de distinta índole. En el presente escrito no profundizaremos sobre dichas críticas y consideraremos solamente una problemática filosófica básica. Tal como lo advierte Etchemendy, la noción de consecuencia lógica elaborada por Alfred Tarski padece de una impotencia epistémica:

The property of being logically valid cannot simply consist in membership in a class of truth preserving arguments, however that class may be specified. For if membership in such a class were all there were to logical consequence, valid arguments would have none of the [modal] characteristics described above. They would, for example, be epistemically impotent when it comes to justifying a conclusion. Any uncertainty about the conclusion of an argument whose premises we know to be true would translate directly into uncertainty about whether the argument is valid. All we could ever conclude upon encountering an argument with true premises would be that either the conclusion is true or the argument is invalid. For if its conclusion turned out to be false, the associated class would have a non-truth-preserving instance, and so the argument would not be logically valid. Logical validity cannot guarantee the truth of a conclusion if validity itself depends on that self-same truth”³ (Etchemendy, 2008, p. 266).

Es claro que los conceptos de verdad, significado y consecuencia se analizan de modo independiente de los medios para establecerlos, librando la fuerza epistémica de la noción de consecuencia lógica en la teoría de la demostración. Prawitz denomina a esta reconstrucción de la lógica ‘teoría de los dos estratos’ (Prawitz, 1978), con lo cual apunta a los desarrollos independientes de la teoría de modelos y la teoría de la demostración. ¿Pero son esos estratos necesarios para la formulación de una lógica? Si la transmisión de la verdad sirve para fundamentar las demostraciones, ¿no hay en las demostraciones un sentido semántico que no se encuentra explícitamente elucidado? Estos interrogantes indican que una elucidación fundamentada sobre un único estrato sería filosóficamente atractiva (Legris, 2010).

Sin embargo, el mismo Schroeder-Heister advierte inicialmente que la expresión *proof-theoretic semantics* puede resultar confusa y hasta contradictoria en vista de que la teoría de la demostración en los abordajes previos versa específicamente sobre aspectos

sintácticos de la lógica. Sin embargo, en beneficio de la adecuación del concepto agrega las motivaciones de su uso:

in order not to leave the term “semantics” to denotationalism alone- after all, “semantics” is the standard term for investigations dealing with the meaning of linguistic expressions⁴ (Schroeder-Heister, 2014).

¿Cuáles son las dimensiones de una teoría del significado? ¿Es legítimo establecer una semántica que no se fundamente sobre la denotación? Aquí conviene hacer una pequeña digresión. Es sabido que la semiótica, entendida como una teoría de los signos, se divide en tres dimensiones, a saber: la dimensión sintáctica, la semántica y la pragmática (Morris, 1938). La dimensión sintáctica se ocupa de las relaciones entre los signos y las reglas que las ordenan. La dimensión semántica hace lo propio con la relación del signo con su significado, analizando la designación, la extensión y la denotación de un término dado. Por último, a la dimensión pragmática le incumbe otro aspecto del significado, que se establece a partir del uso que se haga del signo. El lenguaje de la lógica, no obstante, se concibe tradicionalmente con una dimensión sintáctica, que indica las reglas de formación y las reglas de transformación de los símbolos, y una dimensión semántica, que señalalas reglas de verdad y las reglas de designación. La dimensión pragmática, aquella que esclarece las reglas que indican cómo el hablante debe manejar los signos, se encuentra cercenada de la teoría en aras de mantener la neutralidad del sujeto y de proteger la objetividad de la ciencia. Esta última tesis responde a intereses propios del positivismo en la caracterización de las disciplinas científicas (Gómez, 1976).

La fundamentación teórica que plantea Schroeder-Heister —en la concepción del lenguaje que sirve para justificar que la semántica puede abordarse desde una perspectiva inferencial y no denotacional— se apoya sobre las reflexiones de Dummett sobre el significado, y podemos rastrear su filiación principalmente

con los aportes teóricos de los escritos posteriores al *Tractatus* del último Wittgenstein.

Kripke atribuye a Wittgenstein una cierta tesis sobre el significado que se apoya sobre cincopuntos particulares:

1. Los significados no son cosas, puesto que eso sería equivalente a confundir el nombre con el portador del nombre. *“It is important to note that the word “meaning” is being used illicitly if it is used to signify the thing that ‘corresponds’ to the word. That is to confound the meaning of a name with the bearer of the name. When Mr. N.N. dies one says that the bearer of the name dies, not that the meaning dies”*⁵ (Wittgenstein, 2001).
2. El significado es un concepto normativo; esto es, involucra reglas acerca del uso correcto de las expresiones. Dichas reglas sirven para justificar los significados de las expresiones dadas.
3. La normatividad no puede entenderse separada de las prácticas sociales que la sustentan. Una porción de actividad lingüística está unida a una *forma de vida* específica.
4. El lenguaje es un fenómeno heterogéneo; es decir, hay juegos de lenguaje diferentes vinculados a diferentes *formas de vida*. No puede entenderse como un fenómeno uniforme.
5. El significado de las expresiones está dado por las condiciones para su uso dentro de la práctica social. Una atribución de significado tiene sentido dentro del contexto social, y es la comunidad de hablantes la que sustenta su carácter normativo.

Dummett, por su parte, también defiende la identidad del uso sobre la identidad del significado, e indica tres puntos centrales:

1. La comunicabilidad del significado.
2. La posibilidad de aprender un lenguaje a partir de su uso.
3. El conocimiento de un significado en el lenguaje está implícito en el mismo lenguaje (Dummett, 1978).

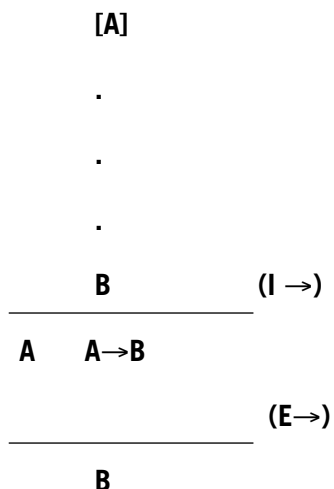
En el caso de los enunciados matemáticos, el rasgo especial del uso se determina a partir del conocimiento de su demostración. Por ello, la definición de las constantes lógicas y de la noción de consecuencia se encuentra directamente asociada al rol que cumplen en la axiomatización de las reglas de inferencia en el marco de los sistemas de deducción natural y cálculo de secuentes (aunque podría no limitarse a estas sistematizaciones). Ahora bien, Schroeder-Heister considera estas disquisiciones sobre el significado como elaboraciones semánticas, y no analiza el giro pragmático que suponen, posiblemente por sus filiaciones con la división positivista antes mencionada.

La semántica de la teoría de modelos se caracteriza por el análisis de los aspectos del significado que dependen de las condiciones de verdad. Hemos señalado algunas falencias de este análisis. El hecho de que la semántica estándar no explique todos los aspectos del significado implica que necesitan ser perfeccionados o que hay aspectos del significado que quedan por fuera de la semántica lógica.

Los análisis del significado en torno a los sistemas de deducción natural y el cálculo de secuentes constituyeron elaboraciones superadoras de las problemáticas mencionadas. Entre los muchos resultados podemos reconocer, por ejemplo, la elaboración por parte de Prawitz de dos propiedades metalógicas fundamentales de los sistemas de deducción natural:

1. Reducción: Puede eliminarse todo rodeo resultante de la aplicación de una regla de introducción seguida por una eliminación.

2. Normalización: Al eliminar completamente los rodeos las derivaciones adquieren su forma normal.



Por este medio se reduce a



Es a partir de estos procedimientos de reducción que se hace evidente la dependencia (justificación) de las reglas de eliminación sobre las reglas de introducción. Esta elaboración rescata la concepción de las reglas de inferencia propuesta por Gentzen en su afirmación: *“The introductions represent, as it were, the ‘definitions’ of the symbols concerned, and the eliminations are no more, in the final analysis, than the consequences of these definitions”*⁶ (Gentzen, 1934-1935, p. 80). La regla de eliminación de determinada constante lógica requiere de su regla de introducción como condición de posibilidad de su ocurrencia. Esto no implica que toda regla de eliminación es derivable de la regla de intro-

ducción —lo que es falso—, sino que adquieren su justificación en estas últimas. Una consecuencia de la aplicación de estos recursos es que solo la lógica intuicionista puede ser justificada. Extendiendo estas propiedades define la validez de los argumentos, en tanto la posibilidad de configurar un argumento canónico o de ser reducido a un argumento canónico, idea que podría rastrearse en el propio Gentzen (Adan, 2013).

Un interesante corolario de estos análisis lleva al debate filosófico entre la lógica clásica y la lógica intuicionista. ¿La lógica clásica contiene formas inválidas de argumentar y debe ser reemplazada por la lógica intuicionista? ¿Los cánones de la lógica intuicionista son independientes de aquellos propios de la lógica clásica? Este debate tuvo gran arraigo en la filosofía de las matemáticas.

Más allá del interés inicial que pudo tener la elaboración del cálculo de secuentes en el ideario de Gentzen, el mismo posibilitó una exploración más rica de los aspectos de significado, tanto leídos desde una semántica basada en la teoría de modelos como en una elaboración basada en la teoría de la demostración. En el plano del cálculo de secuentes el análisis se enriquece y podemos encontrar, siguiendo a F. Paoli, toda una gama de análisis fundamentados sobre un enfoque inferencial *a la Gentzen*, como por ejemplo:

1. La perspectiva nihilista de la relación entre reglas estructurales y operacionales del sistema (Negri&von Plato, 2001). Esta posición determina que el significado de una constante lógica se encuentra establecido únicamente por las reglas operacionales del sistema. Las reglas estructurales se corresponden con reglas referentes al descargo de supuestos en deducción natural, se encuentran sujetas al formalismo aplicado y, por ello, no asignan significado. Así pues, esta posición es escéptica respecto de la posibilidad de que las reglas estructurales sirvan a los fines de otorgar significado a las constantes lógicas.

2. La perspectiva auxiliar (Wansing, 2000), creencia difundida en los ámbitos donde opera la semántica basada en la demostración. En esta caracterización las conectivas tienen tanto un contenido operacional como un contenido global. Así, por ejemplo, el significado de la implicación intuicionista depende tanto de las reglas de introducción como de las reglas estructurales del cálculo.
3. La perspectiva dualista (Hacking, 1979) establece una separación en las funciones de las reglas estructurales y las reglas operacionales. Las reglas operacionales otorgan el significado de las conectivas, mientras que las reglas estructurales determinan la noción deducibilidad lógica, habiendo una primacía de las reglas estructurales sobre las operacionales.
4. La perspectiva relativista (Došen, 1989). En esta perspectiva, las constantes lógicas explicitan en un lenguaje de nivel más bajo, estructuras de un lenguaje de nivel más alto formuladas como signos de puntuación; y le otorgan mayor importancia a las reglas estructurales, mientras que las operacionales son simplemente reglas de traducción (Paoli, 2002).

La variedad de posiciones respecto de las nociones de consecuencia y verdad lógica resultante es sumamente rica. Los debates filosóficos en torno a estos desarro-

llos teóricos despiertan gran interés entre los especialistas. La primacía de la noción de deducción sobre la noción de verdad, el debate antes mencionado entre la lógica intuicionista y la lógica clásica, la posibilidad de evitar pseudoconstantes como *tonk* en los sistemas inferenciales, la instalación del debate entre una concepción realista y una concepción antirrealista de la lógica, la posibilidad de construir lógicas estructurales y subestructurales, la formulación de una elucidación epistémica de la noción de consecuencia lógica, etc., circunscriben el interés que presenta la elaboración de la nueva teoría y sirven para mostrar que es necesaria una teoría del significado sobre una base más amplia que la puramente extensional ofrecida desde la teoría de modelos.

Sin embargo, parece confuso limitar estos análisis a lo estrictamente semántico. Los desarrollos que sirvieron como fundamento a la llamada semántica basada en la teoría de la demostración y los resultados posteriores a su formulación efectiva son la evidencia de un giro pragmático en la consideración y creación de sistemas formales. Una *proof-theoretic pragmatics* tendría, entonces, el mérito de eludir la deficiencia esencial de la teoría semántica lógica. La teoría semántica constituye una perspectiva parcial sobre el significado, mientras que el abordaje de la dimensión pragmática permitiría una visión completa de la cuestión. Formular sistemas formales creando una sintaxis adecuada, una semántica y una pragmática es necesario para reformular las concepciones de la neutralidad y la objetividad científicas.

Notas

¹ “El mayor cumplido que se puede pagar al autor de una pieza de análisis conceptual no se establece cuando su definición sugerida sobrevive a cualquier crítica que pueda hacerse contra ella, ni tampoco cuando el análisis es aclamado como inatacable. El mayor cumplido viene cuando la definición sugerida ya no se ve como el resultado de un análisis conceptual, cuando se olvida la necesidad misma de análisis, y la definición es tratada como conocimiento común. Las elucidaciones de los conceptos de verdad lógica y consecuencia lógica ofrecidas por Tarski hicieron que gane dicho cumplido”.

² “Según la concepción de la teoría de modelos, que prevalece todavía en la lógica [...] una consecuencia es lógicamente válida si transmite la verdad de sus premisas a su conclusión, respecto a todas las interpretaciones. Los sistemas de demostración se prueban como correctos cuando se demuestra que las consecuencias que ellos generan son lógicas”.

camente válidas. [...] La semántica basada en la teoría de la demostración procede al revés, asignando a las demostraciones o deducciones un papel semántico autónomo desde el principio en vez de elucidar su función en términos de transmisión de verdad. En la semántica basada en la teoría de la demostración, las demostraciones son [...] tratadas [...] como entidades en términos de las cuales se puede explicar el significado y la consecuencia lógica”

³ “La propiedad de ser lógicamente válido no puede consistir simplemente en la pertenencia a una clase de argumentos que preservan la verdad, más allá de cómo se especifique esa clase. Porque si la pertenencia a dicha clase constituye el único elemento para establecer la relación de consecuencia lógica, los argumentos válidos no tendrían ninguna de las características [modales] descritas anteriormente. Serían, por ejemplo, epistémicamente impotentes cuando se trata de justificar una conclusión. Cualquier incertidumbre sobre la conclusión de un argumento cuyas premisas sabemos que son verdaderas se traduciría directamente en incertidumbre acerca de si el argumento es válido. Todo lo que podríamos concluir al encontrarnos con un argumento con premisas verdaderas sería o bien que la conclusión es verdadera o

bien que el argumento es inválido. Porque si su conclusión resultase falsa, la clase asociada tendría una instanciación no preservativa, por lo que el argumento no sería lógicamente válido. La validez lógica no puede garantizar la verdad de una conclusión si la validez en sí misma depende de esa misma verdad.”

⁴ “con el fin de no dejar el término “semántica” al denotacionalismo solamente- después de todo, “semántica” es el término estándar para las investigaciones que se ocupan del significado de las expresiones lingüísticas.”

⁵ “Es importante tener en cuenta que la palabra “significado” está siendo utilizada de forma ilícita si se utiliza para significar aquella cosa que ‘corresponde’ a la palabra. Esto es confundir el significado de un nombre con el portador del nombre. Cuando el Sr. N.N. muere se dice que el portador del nombre muere, no que el significado muere”.

⁶ “Las introducciones representan, por así decirlo, las “definiciones” de los símbolos en cuestión, y las eliminaciones no son más, a fin de cuentas, que las consecuencias de estas definiciones”.

Referencias Bibliográficas

- Adan, A. (2013). *Sobre el significado de las constantes lógicas*. Trabajo presentado en IX Jornadas de Investigación en Filosofía, La Plata, Argentina. Recuperado de http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.2878/ev.2878.pdf
- Chateaubriand, O. (2015). *Formas lógicas I*. Ciudad autónoma de Buenos Aires: Eudeba.
- Došen, K. (1989). Logical constants as punctuation marks. *Notre Dame Journal of Formal Logic*; 30, 362–381.
- Dummett, M. (1978). *Truth and other enigmas*. London: Duckworth.
- Etchemendy, J. (1990). *The Concept of Logical Consequence*. CSLI Publications. Stanford.
- Etchemendy, J. (2008). Reflections on consequence, *New Essays on Tarski and Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Gentzen, G. (1934). Untersuchungen über das logische Schliessen. *Mathematische Zeitschrift* 39 (1935) 176-210, 405–431. Translated in *The Collected Papers of Gerhard Gentzen*, edited by M. E. Szabo. North Holland, 1969.
- Gómez, R. (1976). *Las teorías científicas*. Buenos Aires: El Coloquio.
- Hacking, I. (1979). What is logic?. *Journal of Philosophy*; 76, 285–319.
- Kahle, R. & Schroeder-Heister, P. (2006). Introduction. En *Proof-theoretic semantics, Synthese* 148 (3), 503-506.
- Kripke, S. (1982). *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Harvard University Press.
- Legris, J. (2010). Semántica de Gentzen. En *Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*, XLII (2), pp. 661-670. Recuperado de <http://www.ciencias.org.ar>
- Morris, C. W. (1938). Foundations of the Theory of Signs. En *International Encyclopedia of Unified Science*, vol. 1 (2). Chicago: University of Chicago Press.
- Negri, S. & von Plato, J. (2001). *Structural Proof Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Paoli, F. (2002). *Substructural Logics: A Primer Philosophy*. Oxford University Press: Kluwer Academic Publishers.

- Prawitz, D. (1978). Proofs and the meanings and completeness of the logical constants. En J. Hintikka (ed.). *Essays on Mathematical and Philosophical Logic* (pp. 25-40). Dordrecht: Reidel.
- Schroeder-Heister, P. (2014). "Proof-Theoretic Semantics", The Stanford Encyclopedia of Philosophy Edward N. Zalta (ed.). Recuperado en <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/proof-theoretic-semantics/>.
- Schroeder-Heister, P. (1991). Uniform Proof-Theoretic Semantics for Logical Constants. En *Journal of Symbolic Logic*; 56, 1142.
- Wansing, H. (2000). The idea of a proof-theoretic semantics and the meaning of the logical operations, *Studia Logica*, 64, 3–20.
- Wittgenstein, L. (2001). *Philosophical Investigations*. Oxford: Trans. G. E. M. Anscombe. Blackwell.

Discusiones sobre arte y técnica

La pregunta por la técnica en el arte

Resumen

Se pretende mostrar que en ciertas manifestaciones artísticas es posible encontrar concepciones de la técnica que anticipan a la reflexión teórica y, además, que en el trasfondo de estas experiencias estéticas se encuentra la incertidumbre sobre la propia condición humana. Nos ocupamos de tres aspectos de la visión sobre la técnica que oscila entre enfoques deshumanizadores y rehumanizadores: del autómatas en las obras de terror de la modernidad romántica, pasando por las visiones positivas de la técnica de la primera mitad del siglo XX, en el futurismo y el constructivismo productivista o en la literatura de Marcel Proust, hasta la inestabilidad en cuanto a los criterios de distinción entre lo artístico, lo técnico, lo humano presente en manifestaciones artísticas contemporáneas.

Palabras clave

Técnica; arte; deshumanización; rehumanización

Las ideas expuestas en este trabajo se sustentan sobre la hipótesis de que el arte aporta un saber ficcional; de allí que, aun sin proponérselo, suponga un tipo de exploración sobre el mundo. Las expresiones artísticas no se limitan a documentar tensiones que ocurren en otros campos, sino que son también uno de los escenarios donde esas tensiones se despliegan. Sin embargo, el saber que la ficción artística puede proporcionar nunca es traducible totalmente a otro lenguaje; es decir, el intento de exponer ese conocimiento en términos no ficcionales de algún modo opera una reducción. En este marco, el propósito del trabajo es, por una parte, mostrar cómo ciertas obras manifiestan las variaciones en la concepción de la técnica, anticipando en muchos casos a la reflexión teórica; y, por otra, que en el trasfondo de estos procesos se encuentra la incertidumbre sobre la propia condición humana.

Sin pretender agotar la cuestión, nos ocuparemos de tres aspectos de la visión sobre la técnica que oscila entre los enfoques deshumanizadores y rehumanizadores. Primero veremos algunas obras de la modernidad romántica, donde puede apreciarse que la concepción de la técnica tiende a desplazarse desde la perspectiva proveniente de los griegos —que la entiende como un saber hacer propiamente humano— hacia una visión que la considera como fuente de lo inhumano y que ubica al arte como lo opuesto a esa deshumanización técnica. Podrá advertirse aquí que la perspectiva ficcional del terror romántico del siglo XIX, que presenta una visión de la técnica como máquina o mecanización y como amenaza de lo humano, funciona como una suerte de horizonte común para numerosas obras y reflexiones teóricas de diverso signo sobre la técnica, entre las cuales se pueden incluir tanto las de Heidegger como las de Adorno.

En segundo lugar trataremos otra serie de obras donde se mantiene una perspectiva sobre la técnica como posibilidad de progreso o fuente de experiencias. Y tercero, a través de algunas obras contemporáneas, mostraremos que en nuestra época de desarrollo cibernético e informático, el arte —que atraviesa un momento de desdefinición y borramiento de fronteras— sugiere un nuevo desplazamiento que se caracterizaría básicamente por la aceptación de la indistinción entre lo humano y lo técnico. Al mismo tiempo, y a partir de esta última variación, parece resurgir fuertemente el interrogante sobre la condición humana.

La figura del autómatas y el terror romántico

El *Frankenstein* de Mary Shelley y *El hombre de arena* de Hoffman, ambas publicadas entre 1817 y 1818, son sin dudas dos de las obras más influyentes de la literatura romántica de terror del siglo XIX. *Frankenstein*, subtitulada “El moderno Prometeo”, está planteada como una relectura del mito griego. En efecto, en sus diferentes versiones —la *Teogonía* de Hesíodo, el *Prometeo desencadenado* de Esquilo y el *Protágoras* de Platón— este mito muestra que la técnica, un regalo de Prometeo al hombre, constituye un saber que diferencia al humano del resto de los animales terrenales, a la vez que lo compensa de sus debilidades biológicas. Por su parte, el *Frankenstein* de Mary Shelley pretende crear un ser vivo a partir de fragmentos de cadáveres diseccionados, pero aquí el Prometeo moderno no es castigado por los dioses, como el del mito, sino por su propia creación; en cuanto a “El hombre de arena” de Hoffman, publicado en *Cuentos nocturnos*, narra el enamoramiento de Nathaniel por Olimpia, ignorando que se trata de una muñeca, para luego, cuando finalmente lo descubre, caer en la locura y la muerte. Innumerables obras de diversos géneros y épocas se convierten en variaciones o relecturas de esas historias: desde la ópera *Los cuentos de Hoffman* de Offenbach a *Blade Runner* de Ridley Scott, y desde *El*

Doctor Frankenstein de James Whale a *El joven manos de tijera* de Tim Burton o *La invención de Hugo Cabret* de Martin Scorsese.

Los autómatas son una fantasía recurrente a lo largo de la historia. Desde la antigüedad encontramos figuras mitológicas o narraciones y relatos de máquinas que imitan en funciones y en apariencia a seres animados. Con aspecto animal o humano, aves, leones o elefantes mecánicos, estatuas con movimientos, cabezas parlantes, aparecen como fuentes de entretenimiento, como señales de poder o como pruebas de ingenio. De manera que gran parte de la relación entre el hombre y la técnica parece poder contarse a través de la figura de los autómatas. Pero esta prolifera y resulta culturalmente muy significativa a partir de los siglos XVIII y XIX, cuando a la par del perfeccionamiento en su construcción, aparece como pieza central de diversas obras artísticas como las mencionadas (*Frankenstein* o *El hombre de arena*).

Estas obras adquieren un matiz decididamente terrorífico que puede vincularse con el auge de las concepciones mecanicistas de la naturaleza, pero también con la transformación de las condiciones de vida en la sociedad capitalista y con las nuevas exigencias en sus modos de producción. En efecto, los sistemas industriales progresivamente emplean a un enorme número de personas que deben adecuarse a los requerimientos físicos e intelectuales de las máquinas. Como sabemos, Marx interpretó esta relación en términos de alienación.

El terror romántico parece entonces ligarse a una experiencia crucial de la modernidad que consiste en el tipo de impacto y las características que la técnica adquiere; esto es, el desarrollo de las máquinas y la extensión de la maquinización a todas las esferas de la existencia. Aquí entran en juego, por lo tanto, las diferencias fundamentales entre la herramienta y la máquina: la máquina se diferencia de un útil en que funciona independientemente de la mano humana. No necesita al humano más que en la periferia de su exis-

tencia, pero ya no puede ser definida por su relación con un movimiento corporal, como lo es un martillo, una espada o un arado. Un motor o la máquina de vapor podrían ser operados por otras máquinas sin necesidad de exigir el cuidado humano. La máquina se enajena del cuerpo humano, constituyéndose en un complejo de funciones autosostenido (Cf. Broncano, 2007, pp. 27-28).

Esta suerte de autonomía de lo mecánico suscita una serie de sentimientos específicos que se manifiestan en las ficciones artísticas y que Freud detecta y estudia en 1919 en su análisis de *El hombre de arena* de Hoffman y su recreación en la ópera de Offenbach. Freud encuentra en estas obras ejemplos de todo un espectro de emociones presentes tanto en la producción como en la recepción artística. Estas emociones, hasta la época poco consideradas por la reflexión estética, son lo aterrador, lo desconcertante, lo angustiante y en especial lo siniestro u ominoso, "*Das Unheimliche*", que es el título de su texto. La muñeca Olimpia despierta el sentimiento de lo siniestro pues, sostiene Freud (1919/2009), hay allí algo reprimido que retorna, no algo nuevo o ajeno, sino algo familiar a la vida anímica, solo enajenado de ella por el proceso de represión. La angustia se vincula con esa oscilación entre lo familiar y lo siniestro, así como con la aparición de lo doble fantasmal. La muñeca, si bien no es el motivo central en el estudio de lo ominoso, nos reconduce a un animismo primitivo, que se caracteriza por llenar el universo con espíritus humanos, bajo lo cual late la relación con la presencia de dobles, con la muerte y los espíritus de los muertos. "Miembros seccionados, una cabeza cortada, una mano separada del brazo (...) contienen algo enormemente ominoso, en particular cuando se les atribuye todavía (...) una actividad autónoma" (Freud, 1919/2009, p. 243). De modo que la mecanización técnica suscita lo siniestro en cuanto retorno de lo reprimido en el proceso mismo de racionalización que da lugar al despliegue de la técnica.

Según Sebald (2007), quien indaga las huellas contemporáneas del terror romántico, la figura del do-

ble surgió en el romanticismo como algo excepcional y espectral ligado al temor a los primeros aparatos mecánicos, en particular a la técnica de la copia fotográfica basada en el principio de la duplicación absolutamente fiel al modelo. Como se constataba que la copia persistía aun cuando lo copiado había desaparecido, era fácil sospechar que lo copiado, el hombre y la naturaleza, tenía menor grado de realidad que la copia, que esta dejaba sin contenido al original, lo mismo que se dice que quien encuentra a su doble se siente aniquilado.

Es posible pensar entonces que en el terror artístico ante los autómatas ficcionales se cifra la angustia ante la técnica, entendida como autonomía de las máquinas respecto de lo humano; la técnica como duplicación y subordinación de lo humano a lo mecánico. Este esquema de interpretación estará en la base de gran parte de los intentos de comprensión de la técnica a partir de la modernidad, que se profundizará luego de las guerras mundiales que resultaron confirmaciones de ese terror.

Por mencionar los casos más conocidos, en la década de 1950 se publica *Un mundo feliz* de Aldous Huxley, que muestra una visión horrorosa de una sociedad regida por la técnica. En 1951 Gunther Anders da a conocer su ensayo sobre Kafka, *Kafka, pro y contra*, donde interpreta su obra como "realista", pues con su lógica del absurdo parece exponer una metafísica de la técnica en cuyo contexto, dice, el ser del hombre consiste en un quedarse-afuera, un "no-ser-admitido-en-el-mundo" (Anders, 2007, p. 150). Más adelante Sebald interpreta a Kafka de modo similar:

en las obras de Kafka se encuentra por todas partes indicios de que sentía un vago horror ante las incipientes mutaciones de la humanidad al comenzar la era de la reproducción técnica, en las que sin duda veía el fin del individuo autónomo formado por la cultura burguesa. La libertad de movimiento de los héroes de sus relatos y novelas, ya escasa en su origen, sigue reduciéndose continuamente en el desarrollo de la trama,

mientras que, por otra parte, se extienden los personajes que cobran vida por una inescrutable serie de leyes, como los emisarios del tribunal, los dos ayudantes idiotas y los tres inquilinos de *La metamorfosis*, órganos ejecutivos y cargos cuya naturaleza amoral y puramente funcional se adapta evidentemente mejor a las nuevas circunstancias. (Sebald, 2007, p. 179)

Por su parte, en el año 1953 Heidegger pronuncia su conferencia “La pregunta por la técnica”, en la cual también toma distancia de una concepción de la técnica como herramienta, como útil, para entenderla como *Gestell*; es decir, como engranaje o conjunto de dispositivos, como sistema de organización total en el que todo está dispuesto y organizado. La técnica es, pensada filosófica y originariamente, una consecuencia del olvido del ser, un modo de manifestar, descubrir e interpretar la realidad, regido por la calculabilidad, utilidad y rendimiento (1953/1958, pp. 62-63). Ya en *Introducción a la metafísica* de 1938 consideraba que, metafísicamente vistos, Rusia y EE. UU. significaban la misma furia de la técnica desencadenada. También vinculaba el concepto de cultura al despliegue de la técnica que transforma el espíritu en inteligencia, concebida esta como mera capacidad de calcular, reflexionar, organizar; aquí el espíritu se convierte en instrumento puesto al servicio de otra cosa y “el mundo espiritual se torna cultura”(1938/1969, pp. 83-88).

En un sentido no muy lejano al de Heidegger, y más allá de sus profundas diferencias teóricas y políticas, en Adorno también la cuestión de la técnica debe entenderse como la manifestación de un modo de racionalidad mecanizado. Una razón que funciona como órgano de dominio que pretende subsumir la totalidad de la realidad a un sistema que ordena y clasifica. Esta racionalidad regida por el principio de identidad, mediante procesos de abstracción y reducción aniquila toda singularidad y diferencia. Como en Heidegger, en Adorno también la cultura —o más bien la industria cultural— es expresión de esa racionalidad instrumental (Horkheimer, Adorno, 1944/1987).

La técnica como instrumento óptico

En otras obras y corrientes artísticas se advierten visiones positivas y en ese sentido afines a la perspectiva griega de la técnica como un don humano. Ejemplo de ello son, en la primera mitad del siglo XX, corrientes como el futurismo y el constructivismo productivista, estos últimos ligados a la temprana vanguardia soviética. En la primera década del siglo XX, Wassily Kandinsky formula el tratado “De lo espiritual en el arte”, en el que plantea y desarrolla la abstracción como la expresión más profunda y espiritual de la materia artística. Malevich exhibe por primera vez *El cuadrado negro*, una obra que abre un nuevo camino en el arte a través de una innovadora forma de abstracción —el suprematismo—. En ese contexto, el constructivismo, corriente que la proscripción y los años de “realismo socialista” mantuvieron semiolvidada, conjugaba arquitectura, escultura y diseño industrial. Hacían hincapié en lo abstracto, pero, opuestos al arte por el arte que consideraban propio del arte burgués, producían obras siempre en relación con la industria y la técnica, y con un ideal de transformación social a partir del desarrollo tecnológico. La obra canónica del constructivismo fue la propuesta —nunca llevada a cabo— de Vladímir Tatlin para el *Monumento a la Tercera Internacional* (1919), que combinaba una estética de máquina con componentes dinámicos que celebraban la tecnología, como los reflectores y las pantallas de proyección. La visión constructivista puede vincularse con la concepción marxista de la técnica como fuerza productiva que junto con la fuerza humana de trabajo constituye el motor del progreso de la humanidad. Esto resulta de interés dado que la mayor parte de las interpretaciones de la fuerza productiva en Marx la vinculan exclusivamente con la estructura económica de la sociedad, pero como ha mostrado Benjamin en “La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica”, también puede hablarse de un desarrollo de las fuerzas productivas estéticas.

Otra perspectiva positiva sobre la técnica, también de las primeras décadas del siglo XX, puede en-

contrarse en la novela *En busca del tiempo perdido*. En Proust reaparece la cuestión de la transformación de la experiencia de Baudelaire a partir de las nuevas condiciones de vida generadas por la técnica, por ejemplo por la irrupción del automóvil, de la iluminación eléctrica, de la arquitectura urbana. Sin embargo, en el texto proustiano hay un sentimiento de fascinación ante estas innovaciones que no aparece en la visión más romántica de Baudelaire. Desde el ejemplo de las proyecciones de la linterna mágica en la habitación infantil del héroe, los avances técnicos son apreciados fundamentalmente como instrumentos ópticos. Hay un interés gnoseológico de Proust por ciertos inventos tecnológicos tales como el teléfono, el tetráfono —un particular aparato para escuchar las óperas desde su casa—, el avión y el automóvil. Respecto de este último encontramos que los sonidos que produce son comparados con la música de un órgano y, ligado a la contemplación de las catedrales, permite una nueva forma de apreciación temporal y perspectivista (cf. Moran, 2006, p. 81). Así, la velocidad en automóviles, trenes, aviones, modifica el sentido de las distancias, las posibilidades de encuentros y desencuentros. Un ejemplo de ello es la descripción de la fragmentación de la visión cuando desde un tren en movimiento el héroe ve por una línea de ventanas las primeras luces del amanecer y por la otra los últimos instantes de la noche. Pueden encontrarse apreciaciones semejantes respecto de la extrañeza que suscita la voz humana en el teléfono.¹ La novela proustiana —contemporánea a la Primera Guerra Mundial y profundamente desencantada y escéptica— ubica la fuente de la destrucción no en el desarrollo técnico sino, por decirlo brevemente, en el propio yo humano y en sus relaciones económicas, sociales y amorosas. Pero, como las obras de arte, para Proust los artefactos técnicos representan una posibilidad de ampliación perceptiva y constituyen fuentes de nuevas formas de experiencia. En ese sentido resulta afín a una concepción de la técnica como una continuidad artificial de lo humano o aun como una compensación de la incompletitud humana original, tal como aparece en el mito de Prometeo.

Podríamos decir que ambas vertientes, la de las vanguardias y el constructivismo y la de Proust, encuentran una recepción en Walter Benjamin. Según Michael Jennings (2010), en su encuentro con los círculos vanguardistas en la segunda década del siglo XX “Benjamin ‘descubrió’ sus nuevos focos temáticos: el arte industrial, la arquitectura, la fotografía, la cultura de masas” (pp. 25-33).² En este sentido sostiene que el montaje como principio de escritura en *Calle de dirección única* o el *Libro de los pasajes*, que yuxtaponen fragmentos de distinto origen sin una relación aparente entre sí, es en Benjamin la forma de prosa equivalente a la práctica constructivista de incorporar materiales de los objetos industriales concretos a los objetos culturales. Por otra parte, en el ya mencionado texto de 1935 “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” encontramos la cuestión de la técnica en el arte no solo como un momento del desarrollo de las fuerzas productivas estéticas, sino también, en la línea de Proust, como instrumento óptico. Si bien uno de los motivos filosóficos de Benjamin es el de la crisis o aniquilación de la experiencia, también retoma una perspectiva sobre la técnica como posibilidad de ampliación perceptiva, en particular en el cine y la fotografía. Plantea que la intervención de la técnica en la producción artística modifica la relación del arte con las masas. El cine aventaja a la pintura, en tanto posibilita una recepción simultánea y colectiva. En el público del cine el gusto de mirar se aúna con la actitud del que opina como perito, esto es, coinciden el disfrute con la crítica. Aquí el espectador se encuentra en la actitud del experto, dado que no se compenetra con el actor, como lo haría en el teatro, sino que se compenetra con la cámara. Así, la masa “De retrógrada, frente a un Picasso, por ejemplo, se transforma en progresiva, por ejemplo, de cara a un Chaplin” (1935/1989, p. 44). El texto de Benjamin concluye con la apelación a invertir la apropiación que el fascismo hace del arte de masas que desemboca en una estetización de la vida política y de la guerra. Y, como en los artistas del constructivismo, para Benjamin a eso debería responderle el comunismo con la politización del arte.

La técnica en la época de la indistinción del arte

Finalmente, a través de algunos ejemplos veremos cómo en el arte de las últimas décadas se producen nuevos desplazamientos en la concepción de la técnica, a la vez que se profundiza una suerte de inestabilidad en cuanto a los criterios de distinción entre lo artístico, lo técnico, lo humano. Por una parte, en la década de 1960 el *Pop art* y Andy Warhol disolvieron las distinciones entre objetos de la vida cotidiana y obras de arte. Por otra parte, ligadas al desarrollo de la cibernética y la informática, surgen manifestaciones artísticas que podrían considerarse como posrománticas, pero que se ubican más claramente bajo el signo de la hibridación. En el conjunto de artículos publicados en *Jacksonismo. Michael Jackson como síntoma*, los autores, a modo de homenaje, han caracterizado a esta época como jacksonismo. Allí se sostiene que la estética de este artista —en especial en cuanto a su corporalidad y a su puesta en escena— contribuyó a definir el mundo neoliberal, globalizado e hipermediatizado en el que vivimos. La “danza rota” que popularizó a comienzos de 1980, por ejemplo en la coreografía de *Thriller*, es una reivindicación de lo que el ballet descarta: la exhibición de la fuerza, los movimientos espasmódicos, las figuras angulares. En esta danza la mayor belleza se alcanza imitando lo mejor posible a los autómatas y robots. Aun antes de que el propio cuerpo de Michael Jackson se fuera transformando en algo posracial, poshumano y andrógino, él mismo lo había desmembrado en escena: el guante blanco que se volvía fluorescente y las medias brillantes concentraban la atención sobre manos y pies, fragmentos autónomos de un cuerpo al borde de la desintegración (Davis, 2014, pp. 121-123). Jackson sin dudas representa la estética de lo híbrido, categoría en la que, como decíamos, puede ubicarse gran parte de la producción artística contemporánea. En este sentido resulta particularmente significativo el desarrollo de un nuevo género artístico como es el bioarte. Este se caracteriza como un híbrido entre las ciencias biotecnoló-

gicas y el arte, pero también entre la *performance*, la instalación, el arte de concepto. Si bien algunas de sus obras proponen una reflexión sobre los alcances y peligros de la técnica, no encontramos en general el talante apocalíptico de *Un mundo feliz* de Huxley. Entre las producciones del bioarte —todas obras efímeras— encontramos por ejemplo *Génesis* de Eduardo Kac, que presenta un cultivo celular retroproyectado sobre una pared donde se pueden observar puntos de color azul y amarillo que son las bacterias transgénicas. Los espectadores pulsán una luz ultravioleta para iluminar el cultivo, lo que provoca la mutación de las bacterias de modo que la imagen proyectada nunca es estable, los puntos varían —a veces predominan los azules, en otras los amarillos—, crecen, decrecen, se yuxtaponen, se separan y cambian de forma. *Biological Bespoke*, de la artista Amy Congdon, consiste en una especie de bordado viviente que combina el arte textil, la técnica del bordado y las técnicas de cultivos celulares usadas en la medicina reconstructiva. *Edenia*, de Proyecto Untitled, consistía en una instalación interactiva que representaba una suerte de jardín futurista donde las plantas eran híbridos formados de partes orgánicas e inorgánicas, esto es, compuestos de secciones biológicas y tecnológicas (Cf. Matewecki, 2014).

Por su parte, también en algunas producciones cinematográficas recientes las fronteras entre los autómatas y lo humano empiezan a disolverse. Así, *Inteligencia artificial* de Spielberg cuenta la historia de un niño androide que desarrolla sentimientos y lucha para reconquistar el amor de su madre humana. Y en *Her* de Spike Jonze, retomando la historia de Hoffman, un hombre se enamora de un sistema operativo. Sin embargo, a diferencia del Nathaniel de Hoffman que se suicida al saber que Olimpia es una muñeca, este encuentro supone un desafío intelectual y afectivo para el protagonista de *Her* y también para los espectadores.³

No puede afirmarse que la categoría de lo siniestro tal como la desarrolló Freud no se aplique a

Michael Jackson, al bioarte o al sistema operativo de *Her*. Sin embargo, aun así, hay un desplazamiento sustancial en la concepción de la técnica. No encontramos lo autónomo o lo automático de la máquina como cualidad distintiva de lo técnico; más bien lo que se presenta y subraya aquí es la apertura, la capacidad de interacción con lo humano y por lo tanto la posibilidad de incidir de un modo diferente. Según afirma Giles Simondon (1958/2007) en *El modo de existencia de los objetos técnicos*, el verdadero perfeccionamiento de las máquinas no corresponde a un acrecentamiento del automatismo. Por el contrario, la máquina dotada de mayor tecnicidad es aquella que presenta un mayor grado de indeterminación; se trata de máquinas abiertas que suponen al hombre como organizador permanente, como una especie de director de orquesta. En esa interacción al mismo tiempo encontramos una continuidad y un borramiento de los límites con lo humano.

Finalmente, el arte expone una ambigüedad inmanente a la técnica en términos de la dialéctica entre la racionalidad y lo demencial; o, si recurrimos al texto clásico de Freud, entre lo familiar y lo siniestro.

Las imágenes artísticas se vuelven metáforas a menudo angustiantes de los avances técnicos que parecen superar las capacidades humanas y, más aún, del movimiento autónomo de lo no viviente. Las visiones aterradoras no fueron una mera ficción romántica. Esto se demostró y se comprueba sobradamente desde las guerras mundiales hasta los conflictos bélicos contemporáneos. Pero la técnica, como puede advertirse ya desde el mito de Prometeo, es un *factum* de la existencia humana. Y por más que se la ponga como elemento de la deshumanización, en esa deshumanización se manifiesta algo inherente a la misma condición humana: es extraño, pero familiar. Por eso, desde las fantasmagorías de la linterna mágica en Proust, a la película de Spike Jonze y a las manifestaciones del bioarte, las exploraciones de ciertos artistas contemporáneos expresan en el vínculo con la técnica la posibilidad de otros modos de racionalidad, lo que equivale a decir otros modos de humanidad. Esto no significa que la ambigüedad y el peligro que entraña la técnica desde la modernidad en adelante desaparezcan, pero, como cita Heidegger de Hölderlin al finalizar “La pregunta de la técnica”: “...donde está el peligro, crece también lo que salva”.

Notas

¹ “al cabo de unos instantes de silencio, súbitamente, oí aquella voz que sin razón creía conocer tan bien, porque hasta entonces, cada vez que mi abuela había hablado conmigo, yo había seguido siempre lo que ella me decía en la partitura abierta de su rostro en que los ojos entraban por mucho, mientras que su voz, propiamente, la escuchaba hoy por primera vez... además, al verla cerca de mí, sola, sin la máscara del rostro, noté en ella, por vez primera, las penas que la habían agrietado en el curso de la vida. .. este aislamiento de la voz era como un símbolo, una evocación, un efecto directo de otro aislamiento, el de mi abuela, por primera vez separada de mí.”(1991, Tomo III, pp. 151, 152)

² Es a través de los círculos vanguardistas, con los que había comenzado a relacionarse ya desde su participación en el “Grupo G” —en es-

pecial, a través del constructivismo ruso—, como llegan a él la noción y la práctica del montaje. De ese grupo participaban varias personalidades importantes del vanguardismo europeo, como Lazlo Moholy-Nagy, Mies van der Rohe, El Lizzitsky, Sasha Stone, Hans Richter, John Heartfield, Georg Grosz, ente otros.

³ Esto puede apreciarse en las siguientes líneas de diálogo de la película: “—¿Hablas con alguien más mientras tú y yo hablamos?/—Sí./—¿Estás hablando con alguien más... en este momento? Personas, sistema operativo, lo que sea.../—Sí./—¿Con cuántos más?/—8,316./— ¿Estás enamorada de alguien más?/—¿Por qué preguntas eso?/—No lo sé. ¿Lo estás?/—He estado pensando cómo hablarte de esto./—¿De cuántos otros?/—641.”

Referencias Bibliográficas

- Anders, G. (2007). *Filosofía de la situación*. Madrid: Los libros de la catarata.
- Benjamin, W. (1935/1989). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En Benjamin, W. *Discursos interrumpidos I*. (pp.16-57). Buenos Aires: Taurus.
- Broncano, F. (2007). "Esta casa es una ruina". La agencia técnica y las fuentes del pesimismo tecnológico. En Parente (Ed.). *Encrucijadas de la técnica* (pp.19-54). La Plata: Edulp.
- Davis, S. (2014). Guante, Medias, Zombies, Títeres. Maniobras de *Unheimlich* y metonimias muertas en vida de Michael Jackson. En Mark Fischer, M (Ed), *Jacksonismo. Michael Jackson como síntoma* (pp. 121-128). Buenos Aires: Caja negra.
- Freud, S. (1919/2009). *Obras completas*. Vol. 17 (1917-19) *De la historia de una neurosis infantil y otras obras*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Heidegger, M. (1938/1969). *Introducción a la Metafísica*. Buenos Aires: Nova.
- Heidegger, M. (1953/1958). La pregunta por la técnica. *Revista de Filosofía*. V (1).
- Horkheimer, M.; Adorno, T. (1944/1987). *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Jennings, M. (2010). Walter Benjamin y la vanguardia europea. En Unslenghi, Alejandra (comp.), *Walter Benjamin: culturas de la imagen*, (pp. 25-33). Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Matewecki, Natalia (2014). *Estética y bioarte. Pasajes de lo moderno a lo contemporáneo en torno a las nociones de obra, artista, espectador y experiencia*. Tesis doctoral inédita.
- Moran, J. C. (2006). Teoría de la interpretación, ontología inmanente de la *Recherche*, constitución narrativa de personajes en el contexto de las relaciones entre las artes. En Moran, J.C. *Proust ha desaparecido. Una memoria de los paraísos perdidos* (pp. 65-82). Buenos Aires: Prometeo.
- Proust, M. (1919/1991). *El mundo de Guermantes*. Madrid: Alianza.
- Sebald, W.G. (2007). *Camposanto*. Barcelona: Anagrama.
- Simondon, G. (1958/2007). *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo.

La creatividad como heurística. Dimensión epistémica del proceso artístico contemporáneo

Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo analizar la dimensión epistémica de la creatividad en el proceso artístico contemporáneo, relacionando artista, obra, público, partiendo del concepto de creatividad como la acción de resolver problemas en un entorno situacional de complejidad. El mismo se inscribe en una investigación que viene desarrollándose desde el año 2010 en el marco de la cátedra de Epistemología de las artes Facultad de Bellas Artes, como proyecto de cátedra y otros proyectos vinculados a la formación de recursos humanos de integrantes y colaboradores de la misma.

Palabras clave

Arte; epistemología; creatividad; relacional; situacional.

El tiempo contemporáneo y sus particularidades

El término *contemporáneo* en el análisis de los estudios culturales no solo refiere a “perteneciente o relativo al tiempo o época en que se vive”, como lo expresa el diccionario de la Real Academia Española (RAE, 2012). Implica también la configuración de una época, por lo que se entiende este término como “Período de tiempo que se distingue por los hechos históricos en él acaecidos y por sus formas de vida” (RAE, 2012); y el hincapié en este caso está en el concepto de “formas de vida”, que implícitamente lo diferencia de la época denominada “moderna”.

Lo que en un momento se denominó “posmodernidad” (Lyotard, 1987) no alcanzó para definir y diferenciar un cambio que pone constantemente en jaque a los constructores del “relato del saber” (Lyotard, 1987). Paradójicamente, la modernidad en cuanto época que promovió el cambio y generó el concepto de “progreso”

como cambio positivo, no se resigna a darse por transformada en otra época. El modelo ilustrado se aferró a una herramienta, “La Razón”, que creyó totalizadora e infalible. En función de ella creó instituciones que supuso eternas en el marco de una dinámica progresiva. Pero su modelo reduccionista y determinista no pudo hallar respuesta para todo. Sin embargo, no termina de morir o de mutar definitivamente. Mucho tiene que ver con esta larga “agonía moderna” la dinámica del sistema capitalista y las instituciones que derivan de él. Sus diferentes velocidades de transformación y mutación generan una instancia de encrucijada (Castoriadis, 2005) y de derivación incierta.

En este contexto es que la “Institución Arte” vive su encrucijada. La taxonómica determinación moderna y algún contrarrelato posmoderno (Baudrillard, 2002) han perdido la referencia a muchas actividades, que no se ajustan al universal concepto de arte en un entorno de realidad. Se ha tomado razón diagnóstica del proceso de disolución del arte (Danto, 2003, Deleuze-Gua-

tari, 2002; Michaud, 2007); se lo ha problematizado (Goodman 1995) y se lo está problematizando en su nueva configuración (Bucks Morss, 2005; Brea, 2008; Bourriaud, 2009).

Esta nueva configuración requiere, para dimensionar los alcances de lo artístico en el marco contemporáneo, reconfigurar aspectos fundamentales del paradigma moderno, como por ejemplo el concepto de subjetividad, la dicotomía arte y conocimiento desde el fundamento kantiano (Kant, 1876), el marxismo no aleatorio de Althusser (1966, 2002) o la denominada “fase mecánicamente crítica” de la dialéctica negativa de Theodor Adorno (Catalá, 2005). Es necesario dar una dimensión más compleja al análisis, acorde con los marcos epistemológicos actuales.

El arte como proceso. Redimensionamiento en el marco de la complejidad

Edgar Morin (1999) establece un marco comparativo entre las características destacadas del modelo científico tradicional y el actual. Plantea que intelecto (objetivo) y afecto (subjetivo) no actúan como opuestos sino como el modelo de bucle (un tipo de cálculo que relaciona opuestos). Frente al modelo de simplicidad de la ciencia tradicional se presenta el de la complejidad. La racionalización clásica tiende a ser un sistema cerrado; la actual, en cambio, critica e impone una dinámica permanente. Mientras la clásica es determinista y mecanicista, la actual es dialógica (une lógica y *empiria*). La clásica redundante en la simplificación y tiende a ser reductiva, la actual ahonda la complejidad; la clásica desecha el error y es autoritaria, mientras que la actual trabaja el error y es autocrítica.

La tarea de dar explicación a estos fenómenos y construir su modelo de realidad (Maturana, 1996) requiere el redimensionamiento del concepto de arte, por ejemplo en el campo artístico, y por tanto de lo

pertinente para ser incorporado en su área de estudio. Este redimensionamiento necesita un abordaje interdisciplinar del arte entendido como proceso. El arte no se ve como cosa o concepto definible y atemporal a partir de una acción de reducción y simplificación: se interpreta aquí como proceso. O sea, un concepto relacional y situacional (Catalá, 2005; Bourriaud, 2008; Claramonte Arrufat, 2008) que se construye a partir de una red de sentido, en la cual intervienen tres elementos básicos: el denominado artista-hacedor-realizador-productor; la obra-objeto-acontecimiento, con o sin dispositivo-plataforma que lo contenga; y el público-espectador-interactor-usuario. De esta interrelación, que es situacional y que forma parte de un valor social que le da sentido, emerge la situación de arte. No hay que confundir lo relacional y situacional con lo relativo. En cada contexto ese valor de situación de arte actúa como “verdad”, del mismo modo que actúan los valores de verdad científicos en cada entorno paradigmático y situacional.

La nueva subjetividad, la desmaterialización y la interdisciplina

Cabe preguntarse cuáles son las particularidades del tiempo contemporáneo que lo diferencian del modelo moderno y también del posmoderno, y cómo esas peculiaridades articulan el aspecto situacional del “cuándo hay arte” (Goodman, 1995)

La primera particularidad es la noción de sujeto, tanto desde la perspectiva del creador-hacedor como del público-receptor-interpretante o interactor. Pierre Levy dimensiona el nuevo carácter del sujeto en la denominada *Noolithic* o edad de piedra del conocimiento, determinada por el espacio del conocimiento y no por el de la mercancía propia de la revolución industrial capitalista, ni por el territorio propio de las instituciones neolíticas como la del Estado (Levy, 2004, p. 117). En el cuarto espacio, el del conocimiento, el sujeto se constituye por su enciclopedia. Debido a

que su conocimiento es un conocimiento de vida, un conocimiento vivo, él es lo que sabe y no lo que tiene (espacio de la mercancía) o de dónde viene (espacio del territorio).

José Luis Brea (2008) denomina a la contemporaneidad la época del *capitalismo cultural*, y la entiende como aquella en la cual la producción y distribución simbólica es la mayor generadora de riqueza en los términos de “invertir identidad” (Brea, 2008, p. 14) Este nuevo entorno construye nuevos marcos de subjetivación, como por ejemplo “un escenario en el que el principio organizador dominante no sería ya más la palabra, sino acaso lo visual” (Brea, 2008), lo que nos presentaría el inicio de un ciclo civilizatorio alejado del logocentrismo propio de la cultura occidental. Dicho abandono de la inscripción del sujeto en la razón discursiva fundada en la estructura lingüística transforma también el concepto de objetividad (Catalá, 2005). Este nuevo pensamiento crítico “se preocupa por iluminar las transformaciones fenomenológicas que ocurren tanto en el objeto como en el sujeto cuando ambos se interrelacionan en una operación hermenéutica” (Catalá, 2005, pp. 186-187). La metáfora se dimensiona como conocimiento, como proceso deconstructivo que en vez de análisis requiere una intervención estratégica y singular.

Esta caracterización da lugar a la segunda particularidad, que es la de la “interdisciplinariedad”. La misma surge a partir del proceso de desmaterialización de las producciones y la circulación del producto. Se observa:

Un desplazamiento estructural del “trabajo artista” desde su distante “torre de marfil” a un nuevo escenario plenamente integrado en el marco de esas que hemos descrito como industrias de la subjetividad (...) al tratarse de producción inmaterial su transmisión no produce pérdida en el dador, porque puede crearse un ámbito de entornos de distribución cooperativa, redes de intercambio y circulación “no lucrada”. (Brea 2008, p. 15)

La desmaterialización transforma la recepción ya que rompe el paradigma hegemónico territorial, como pueden ser, por ejemplo, el espacio museo y el disciplinar, y genera el triunfo de lo interdisciplinar y los espacios de alteridad (Brea, 2008, p. 18)

El nuevo marco que Levy denomina cosmopedia, “desmaterializa las separaciones entre los conocimientos”, promoviendo una “topología continua y dinámica” (Levy, 2004, pp. 121-122).

La construcción de nuevas inscripciones de subjetividades, la operatoria interdisciplinar y el redimensionamiento del modelo logocéntrico son indicadores evidentes de un cambio de época y de una nueva configuración en la construcción de sentido simbólico.

El proceso artístico contemporáneo

A partir de dimensionar la definición de arte como proceso en el cual intervienen necesariamente el artista, la obra y el público, así como de centrar el análisis en las relaciones que se establecen en el mismo teniendo en cuenta la dinámica situacional (Debord, 1967), se deja de lado el esquema estático del sujeto artista, de la obra objeto o del público en actitud de desciframiento de un texto simbólico, y se establece un ordenamiento caracterizador y diferenciador del proceso de arte moderno, posmoderno y contemporáneo:

- MODERNIDAD: Arte de objeto (Marchán Fiz, 1990). La obra se determina por sí a través de una operatoria contemplativa mediada por lo discursivo y validada por la racionalidad que determina lo artístico.
- MODERNIDAD TARDÍA, POSMODERNIDAD: Arte de concepto (Marchán Fiz, 1990). Lo artístico lo determina el artista y la institución que lo valida. Es una tautología (Oloixarac, 2008).

- CONTEMPORANEIDAD: Arte de contexto (Clarrromonte Arrufat, 2008). Es relacional y situacional. Lo artístico se construye colectivamente y no necesita espacios validantes. Interactúa de modo complejo con lo político, lo comunicacional, lo económico, etc.

La disolución del proceso estanco propio de la modernidad, centrado en la obra, comienza a transformarse en las denominadas obras “objeto”, que se enmarcan en lo que Marchán Fiz denominó la operatoria neodadaísta del principio del *collage* o el *objet trouvé* (Marchán Fiz, 1990) en cuanto al proceso constructivo de la obra y la necesidad del enriquecimiento teórico-conceptual del espectador, para salir de la pregunta tradicional de carácter idealista y reduccionista: ¿esto es arte?, y cambiarla por la pregunta relacional y situacional: ¿cuándo hay arte? (Goodman, 1995; Gyldenfeldt, 2008).

En los casos de las obras con dispositivos eléctricos o mecánicos —como por ejemplo, las del arte cinético de los años 60—, desaparece el concepto de obra única e irrepetible. La obra responde a un proyecto que puede replicarse. El concepto de creación artística empieza a dialogar con la heurística proyectual o científica.

Lo mismo sucede con la experiencia artística generada en la fase receptiva del proceso. El espectador en muchos casos debe activar un dispositivo para que la obra comience a “funcionar”. Por tanto se inicia de algún modo el carácter interactivo, ya sea mecánico o por desplazamiento del espectador, quien termina completando el proceso artístico de modo concreto y no en el marco de una mediación simbólico-discursiva. Esta transformación del proceso artístico anticipa la interacción virtual contemporánea y el arte de acción.

La evaluación de la experiencia artística generada en este tipo de procesos es diferente de la clásica experiencia moderna de la obra objeto-continente y

el vínculo generado por la mediación discursiva, que puede ser dimensionada desde una operatoria racional. En este proceso, la obra pone en acto un proyecto que puede ser percibido a partir de la activación de un dispositivo, por lo que se acerca más al concepto de “aparato” enunciado por Vilem Flusser (2007) o de dispositivo en la filosofía de Foucault (Agamben, 2011) que al de obra generada a partir de la teoría kantiana y sus derivaciones, como por ejemplo, la postura teórica de Clement Greenberg (Suma Rajiva, 2008)

Pero la transformación definitiva en el proceso artístico que lo dimensiona como un modelo interdisciplinar está relacionada con la total desmaterialización de la obra, ya sea por construirse en el campo virtual o en el entorno performático. En palabras de Levy:

El arte, aquí, ya no consiste en componer un «mensaje», sino en maquinar un dispositivo que permita a la parte todavía muda de la creatividad cósmica hacer oír su propio canto. Aparece un nuevo tipo de artista que ya no cuenta ninguna historia. Es un arquitecto del ámbito de los acontecimientos, un ingeniero de mundos para miles de millones de historias venideras. Esculpe directamente sobre lo virtual. (Levy, 1999)

Una de las más importantes transformaciones del estatuto de la obra de arte contemporánea es el aspecto interactivo, que convierte al espectador en copartícipe. La calidad general de la interactividad (ya sea entre humanos, computadoras o entre unos y otras) depende del producto, no de la suma individual de las calidades de los tres pasos. Para que haya interacción tiene que haber buena escucha, buen pensamiento y un buen hablar.

Diseñar experiencias (narrativas) interactivas obliga a salirnos permanentemente de nuestra cabeza, algo que casi ninguna profesión hace salvo en circunstancias excepcionales, como cuando los buenos docentes o terapeutas logran desarmar la maraña de autorrepresentaciones de los otros y proponen otras nuevas (Chris Crawford, 2004).

Creatividad y conocimiento

El concepto de creatividad vinculado al proceso artístico está unido al proceso moderno (Tatarkiewicz, 1987; Bergson, 1907; Morporgo Tagliabue, 1951). Pero esta noción estaba ligada a la inspiración estética, a la idea de genio, en el marco de la autonomía y el no reconocimiento epistémico del concepto arte.

Desde el punto de vista psicológico, la creatividad tuvo una conceptualización psicoanalítica a partir de Freud como sublimación de la energía libidinal (Freud, 1981; 1987), o como parte del juego en Winnicott (1971). También el conductismo abordó esta problemática con Skinner (1953).

Pero es a partir de la línea cognitiva y los nuevos paradigmas acerca del concepto de inteligencia, generados desde Howard Gardner (1980; 1995; 2001) y los novedosos postulados sobre la filosofía de la ciencia (Bohm-Peat, 1997; Alonso Monreal, 2000; Wagensberg, 2014) que el concepto de creatividad adquiere un carácter relacional e interdisciplinar.

A partir de los avances en las investigaciones de los procesos psicológicos y cognitivos, se han construido definiciones tanto de la creatividad como de la inteligencia cada vez más holísticas y complejas. Desde una primera aproximación general se afirma que se trata de capacidades o potencialidades disponibles en los sujetos cuyo despliegue en diversos contextos depende en gran medida de condiciones externas. Además, se considera indispensable que ambos fenómenos se analicen de manera multidimensional, entendiendo que los mismos suponen la confluencia de múltiples condicionantes subjetivos y contextuales. (Elisondo y Donolo, 2010)

Este concepto contemporáneo de la creatividad mantiene el valor de la innovación pero no desde la perspectiva *ex nihilo*, concebida desde una enfoque romántico, sino desde el marco relacional de la toma de

decisiones y la resolución de problemas, que no se circunscribe solamente al campo del sujeto entendido en términos de modernidad.

Conclusión. La creatividad como heurística

Las transformaciones generadas en el mundo y el proceso artístico contemporáneo permiten recalibrar el concepto de creatividad artística y darle dimensión epistémica.

Las nuevas inscripciones de la subjetividad en el marco del denominado “capitalismo cultural” (Brea, 2003), la crisis del logocentrismo (Derrida, 1966) y el acrecentamiento del carácter relacional y situacional del proceso artístico y a su vez del cognitivo, son los elementos destacados que contribuyen a este cambio.

Para ello es necesario entender la creatividad y el proceso cognitivo en un marco de acción proyectiva y multidimensional, como capacidad intelectual humana de carácter estratégico, que parte de una interrelación entre lo biológico y el entorno y genera la transformación del mismo en las diversas dimensiones del desarrollo humano, insertos en la construcción histórica y cultural.

En este contexto, la creación subjetiva romántica, la *poiesis*, la idea del artista-genio-creador tocado e inspirado por la musa, es reemplazada por el concepto de heurística. Según Carlos Maldonado en su capítulo “Heurística y producción de conocimiento nuevo en la perspectiva CTS”, la heurística consiste en la ciencia de la investigación, por tanto del descubrimiento y la invención. Ya se dijo que el nuevo artista es un proyector, un gestor; ahora se suma la idea de que no crea sino que el proceso artístico contemporáneo parte de la heurística, es decir, que busca resolver problemas lógicamente, que realiza expe-

rimentos, teorías, que elabora modelos (Maldonado, 2004, pp. 123-124).

Cualquiera de estas características se observa en las obras digitales en red, cuyos autores no siempre están claros o definidos —ni importa que lo estén— y la obra es colaborativa; es decir, se crea a partir de lo que Levy (2004) denomina inteligencia colectiva.

Además, se va perdiendo paulatinamente la idea de obra “con mensaje” y se la reemplaza por la idea de obra como proceso, experiencia, acto o acción. De forma sistemática, en el siglo XXI la obra requiere del público, no ya pasivo sino activo, como nuevo actor cultural. La obra es incompleta, expuesta a permanentes cambios y participaciones. Ahora son macro-obras (Brea, 2003, p. 85) elaboradas colectivamente y sin jerarquías.

Referencias Bibliográficas

- Agamben, G. (2011). Qué es un dispositivo. *Revista Sociológica*; 26 (73), 249-264.
- Alonso Monreal, C. (2000). *Qué es la creatividad*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Althusser L. (1982). *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena Libros.
- Althusser L. (1966). Carta sobre el conocimiento del arte. Respuesta a Andre Daspre. *Revista Nouvelle Critique*; 175.
- Althusser, L. (2002). *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena Libros.
- Baudrillard, J. (2002). *Contraseñas*. Barcelona: Anagrama.
- Bergson, H. (1907). La evolución creadora. En *Obras Escogidas*. Madrid: Aguilar.
- Bourriaud, N. (2006-2008). *Estética relacional*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Brea, J. L. (2003/2008). El tercer umbral - Estatuto de las prácticas artísticas en la era del capitalismo cultural. Recuperado (febrero de 2012) en: <http://www.uclm.es/profesorado/juanmancebo/descarga/docencia/movimientos/3umbral.pdf>
- Bourriaud, N. (2006). *Posproducción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Buck Morss, S. (2004). Los estudios visuales y la imaginación global. *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología*, 9; 19-46. Recuperado (febrero de 2011) en: <https://antipoda.uniandes.edu.co/view.php/135/index.php?id=135>
- Buck Morss, S. (2005). *Walter Benjamin. Escritor Revolucionario*. Buenos Aires: Interzona Editora.
- Castoriadis, C. (2005). *Los dominios del hombre*. Barcelona: Gedisa.
- Catalá, J. (2005). *La imagen compleja. La fenomenología de las imágenes en la era de la cultura visual*. España: Universidad de Barcelona.
- Catalá, J. (2006). La imagen y la representación de la complejidad, en: Jornadas *L'educació a l'era digital*, Institut de Ciències de l'Educació de la Universitat de Barcelona. Recuperado (febrero de 2011) en: http://www.mmur.net/teenchannel/era_digital/ponencies/j-catala.htm
- Claramonte Arrufat, J. (2008). Del arte de concepto al arte de contexto, en: *jordiclaramonte.blogspot.com*. Recuperado (febrero de 2011): <http://jordiclaramonte.blogspot.com/2008/11/del-arte-de-concepto-al-arte-de.html>
- Crawford, C. (2004). *On Interactive Storytelling*. USA: New Riders Games.
- Danto, A. (2003). *Mas allá de la caja Brillo: las artes visuales desde una perspectiva pos-histórica*. Barcelona: Paidós
- Bohm, D. y Peat, D. (1997). *Ciencia, orden y creatividad*. Barcelona: Kairós
- Debord, (1967/1995). *La sociedad del espectáculo*. Santiago de Chile: Ediciones Naufragio.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1980). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre Textos.
- Deleuze-Guattari (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, J. (1966). La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas. Edición electrónica de www.philo-sophia.cl. Escuela de filosofía universidad ARCIS.

- Diccionario de la Lengua Española* (2012). Real Academia Española. España: Larousse.
- Elisondo, R. C. y Donolo, D. S. (2010). ¿Creatividad o inteligencia? *That is not the question*. En *Anales de psicología*, 26 (2), 220-225
- Flusser, V. (2004). "Sobre el arte". Recuperado (febrero de 2011) en: <http://logoiuv.tripod.com/sitebuildercontent/sitebuilder-files/vilemflusser.pdf>
- Flusser V. (2007). *Bodenlos: Una autobiografía filosófica*. Sao Paulo: Annablume.
- Gardner, H. (2001). *La inteligencia reformulada*. Buenos Aires: Paidós.
- Freud, S. (1981; 1987). *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Gardner, H. (1980/ 1987). *La teoría de las inteligencias múltiples*. México: FCE.
- Gardner, H. (1995) *Mentes creativas*. Barcelona: Paidós
- Gardner, H. (2001/2002). *La nueva ciencia de la mente. Historia de la revolución cognitiva*. Barcelona: Paidós
- Goodman, N. (1995). *Maneras de hacer mundos*. Madrid: Machado.
- Gyldenfeldt, O. (2008). ¿Cuándo hay arte?. En Oliveras. *Cuestiones de arte contemporáneo*. Buenos Aires: Emecé.
- Kant I., (1876). *Crítica del Juicio*. Madrid: Librerías de Francisco Iruveda y Antonio Novo.
- Levy, P. (2004). *Inteligencia colectiva. Por una antropología del ciberespacio*, Recuperado en: <http://inteligenciacolectiva.bvsa-lud.org/public/documents/pdf/es/inteligenciaColectiva.pdf>
- Levy, P. (1999). ¿Qué es lo virtual?. Recuperado (febrero de 2010) en http://aprendeenlinea.udea.edu.co/lms/moodle/file.php/90/documentos_actividades/levy-pierre-que-es-lo-virtual.PDF
- Liotard J. F. (1987). *La condición posmoderna*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Maldonado, C. E. (2004) EXPLICANDO LA SORPRESA. Un estudio sobre emergencia y complejidad. En *Causalidad o emergencia. Diálogo entre filósofos y científicos* (pp. 31-63). Bogotá: Universidad de la Sabana/Sociedad Colombiana de Filosofía de la Ciencia.
- Marchán Fiz, S. (1990). *Del arte objetual al arte de concepto*. Madrid: Akal
- Maturana, H. (1996). *La realidad ¿Objetiva o construida?. Fundamentos biológicos de la realidad*. Barcelona: Anthropos.
- Michaud, Y. (2007). *El arte en estado gaseoso*. México: FCE.
- Morin, E. (1999). La epistemología de la complejidad en: *L'intelligence de la complexité*, París, L'Harmattan. Recuperado (febrero de 2010) en: http://www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.html. Traducción de José Luis Solana Ruiz.
- Morin, E. (1999). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, en Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. Recuperado (febrero de 2010) en <http://www.upch.edu.pe/rector/durs/images/Biblio/MarcoConceptual/PensamientoComplejoTransdisciplinario/lossietesaberesnecesariosparalaeducadelfuturo.pdf>
- Morporgo Tagliabue, G. (1951). *Il concetto dello stile. Saggio di una fenomenología dell'arte*. Milano. Filli Boca.
- Oloixarac, Pola, (2008). Wittgenstein como herramienta del arte conceptual, en *Actas de las V Jornadas Wittgenstein, Sentido, Mundo y formas de vida*, Centro Cultural Recoleta, Buenos Aires, octubre de 2008. Recuperado (febrero de 2010) en: <http://wittgenstein-herramienta.blogspot.com/>
- Skinner, B. F. (1953/1986). *Ciencia y Conducta Humana*. Barcelona: Martínez Roca.
- Suma Rajiva, (2008). "Art, Nature, and 'Greenberg's Kant'" *AE: Canadian Aesthetics Journal* 14, 1-18, Summer/Fall 2008, http://www.uqtr.ca/AE/Vol_14/modernism/Rajiva.htm
- Tatarkiewicz, W. (1987). *Historia de seis ideas*. Madrid: Tecnos.
- Wagensberg, J. (2014). *El pensador intruso*. Buenos Aires: Tusquets
- Winnicott, D. W. (1971). *Realidad y Juego*. Barcelona: Gedisa.

Nuevas configuraciones de lo humano: desafíos para su conceptualización frente a la oposición naturaleza-cultura

Resumen

En nuestra época asistimos a la intervención creciente de los desarrollos tecno-científicos, tanto en lo externo como en el propio cuerpo y psique. Esto nos lleva a reconsiderar nuestras conceptualizaciones habituales sobre la identidad humana, ante la evidencia del borramiento de las fronteras entre lo natural y lo artificial. Sin embargo, no podemos omitir que también es apropiado sostener que el hombre parte de un “cierto estado natural” desde el momento en que posee una configuración biológica, que se ha ido modificando a la luz del desarrollo tecno-científico. Al respecto, se indaga sobre temáticas que revisan la relación de lo humano con la naturaleza; con el objetivo de explorar los alcances de nuevas conceptualizaciones que privilegien el carácter auto transformador del humano con su entorno.

Palabras clave

Naturaleza; cultura; híbridos; desarrollo; tecnocientífico

En nuestra época asistimos a la intervención cada vez más creciente de los desarrollos tecnocientíficos, tanto en lo externo como en el propio cuerpo y psiquis humanos. Ahora bien, estos sucesos, que no podemos evitar experimentar en su vertiginoso desarrollo, bien pueden llevarnos a reconsiderar los modos en que conceptualizamos habitualmente la identidad humana ante la evidencia del borramiento de las fronteras entre lo natural y lo artificial. Sin embargo, sostenemos que desde los albores mismos de la humanidad el hombre se ha ocupado, mediante sus técnicas y prácticas, de poner debida distancia del supuesto estado de naturaleza. El resultado de ese distanciamiento es la cultura, la cual se realiza en la historia. En ese sentido, advertimos que este fenómeno aún no les acontece con el mismo nivel de complejidad a las especies superiores más próximas a la nuestra. No obstante, no podemos dejar de reparar en que también es apropiado sostener que el hombre parte de un “cierto estado natural” desde el momento en que posee una

determinada configuración biológica. En virtud de dicha constitución física está sometido a las condiciones del medio y a las leyes de la naturaleza que regulan la fisiología y morfología propia de todo ser vivo. A raíz de este *factum* ineludible, consideramos que la cuestión fundamental a elucidar es cómo lo humano resuelve las relaciones entre el medio y la configuración biológica que posee. Al respecto, podríamos afirmar que la cultura es la manifestación de esa tendencia que empuja a la humanidad a superar, sin cesar, los límites a los que está sujeta.

En este escrito me propongo indagar algunas temáticas que revisan la relación de lo humano con cierta noción de naturaleza, con el objetivo de explorar los alcances de nuevas conceptualizaciones que privilegien el carácter autopoiético del humano en su relación con el medio. Ante todo, me interesa proponer una noción que no sea entendida como algo independiente de la actividad humana, al modo de lo que ocurría con la ver-

sión anterior de naturaleza; tampoco considerar a la actividad humana como si pudiera ser ejercida en el vacío, sin ningún tipo de condicionamiento o constreñimiento.

En síntesis, se trata de indagar acerca de los aspectos relativos a lo configurante/configurado de la identidad humana en su relación con los condicionamientos a los que siempre parece estar sometida.

Singularidad de lo humano

Consideramos que la manifestación cabal de la tensión entre lo natural y lo artificial tiene lugar en el seno mismo de nuestra humanidad, y esto desde siempre y no a partir del desarrollo tecnológico de los últimos siglos. Incluso si existieran hoy grupos humanos aún no descubiertos, igual pensaríamos que no se encuentran en estado de naturaleza. Solo los animales, los vegetales y los minerales son “esencialmente” naturales; por supuesto, con la salvedad de que para algunos especialistas en etología esto tampoco sería del todo correcto, ya que existen ciertas especies animales —como la de los primates, por ejemplo— que construyen rudimentarias herramientas para el logro de determinados fines; es decir, producen algo que no pertenece al ámbito de lo puramente natural. Pero este hecho nos llevaría, o bien a extender la humanidad a los animales en función del reconocimiento de que son capaces de fabricar productos no naturales, o bien al revés: si aceptamos productos culturales no humanos entonces podríamos animalizar al hombre al considerarlo un animal igual a cualquier otro. Pero aun adscribiendo a esta posición, que podríamos identificar como la tesis del fin de la excepción humana,¹ no puede desconocerse que el hombre es un tipo muy especial de animal, pues a diferencia de los otros, incluso de los primates, construye y —sobre todo— transmite cultura a sus congéneres, la cual de ninguna manera puede explicarse por mecanismos instintivos. En efecto, el fenómeno de la trasmisión es una cuestión que no pueden soslayar ni siquiera los que defienden a ultranza la capacidad de ciertos animales para

fabricar objetos artificiales que sirvan a intereses vitales inmediatos. Sabido es que en el reino animal las habilidades logradas espontáneamente por un individuo, raramente son transmitidas intencionalmente al resto del grupo mediante algún tipo de proceso de enseñanza. Por tanto, ¿en qué reside la singularidad de la producción cultural humana que la diferencia de sus parientes más cercanos, los primates? Al igual que todo ser vivo, el hombre posee una determinada constitución biológica y en virtud de ello está sometido a ciertas condiciones del entorno (oxígeno, agua, espacio, alimentos, etc.), las cuales deben ser procuradas para la mantención de la vida. La historia de la humanidad muestra la relación dinámica entre la materialidad biológica y la conservación o transformación de esas condiciones. La singularidad de lo humano reside en que la conservación de la vida se ha asegurado, o bien modificando el entorno físico mediante la introducción de dispositivos artificiales, o bien interviniendo en la misma configuración biológica. En ese sentido, podríamos afirmar que la cultura es la expresión de esa tendencia que conduce a la humanidad a traspasar los límites a los que está sujeta en virtud de su peculiar configuración biológica. Configuración que se va modificando en el tiempo junto con el entorno, en un principio externamente, y con las últimas innovaciones tecnológicas, internamente, a través de la intervención de la ingeniería genética. Ahora bien, el punto a destacar es que el resultado de esas modificaciones es la aparición de un nuevo nivel de condicionamientos que se constituye en nuevo límite a ser resuelto. Podríamos afirmar entonces que no hay cultura sin naturaleza —en el sentido de condicionamientos—, como tampoco hay naturaleza sin cultura. Una buena muestra de la complejidad de esa relación se encuentra bien reflejada en la descripción que realiza el antropólogo brasileño Viveiros de Castro cuando afirma: “cada cultura tiene la naturaleza que le corresponde en tanto dimensión inmanente a su propia capacidad creativa; pero “sabe” también que esta dimensión está necesariamente proyectada por la misma cultura hacia fuera de sí misma como trascendencia que la circunscribe desde un exterior” (Viveiros de Castro, 2013, p. 50). Es decir, la humanidad despliega siempre su actividad creativa

sobre un fondo de condicionamientos (nuestra peculiar configuración biológica/psíquica/social) que le es propio, el cual opera como constreñimiento a ser rebasado. No obstante, ese fondo es puesto por cada cultura fuera de ella como si se tratara de un absoluto o un universal.

Redefinición de la naturaleza: mundo circundante

Una de las formas conceptuales que asume ese absoluto que la cultura pone afuera de sí como un trascendente es, por ejemplo, la noción de medioambiente. En efecto, la aparición de esa noción viene a responder — desde el presupuesto de la absolutez del medio— la pregunta acerca de cuál es la relación del viviente (en este caso el hombre) con su medio de existencia. Según la descripción que realiza Heredia (2014), en un primer momento, entre mediados del siglo XVIII e inicios del XIX, se ofrecieron dos respuestas. O bien el “medio” era pensado como condición de posibilidad *a priori* para la viabilidad del viviente, como también para el desempeño normal de sus funciones orgánicas, o bien el medio —como concepto importado desde la física y de la astronomía newtoniana— era pensado como el conjunto de fuerzas físicas o físicoquímicas (luz, calor, presión del agua y del aire, gravedad) que afectaban la morfología y el comportamiento de los vivientes. En ambas teorías el “medio ambiente” es lo dado contra lo cual se enfrentan los vivientes. En un segundo momento, con Darwin, el medio pasa a ser pensado como el conjunto de los otros vivientes con los cuales se entra en relación directa. Según esta caracterización, el medio aparece ahora como un campo de lucha y competencia en el cual los vivientes se disputan los recursos, siempre limitados, y con ello la posibilidad de prolongar la vida. En este caso, no es el modelo físico sino el de la economía clásica el que es importado por la biología. A principios del siglo XX, de la mano del filósofo y naturalista von Uexküll (2014) se produce una profunda reformulación del concepto de “medio”, el cual deja de estar vinculado a las distintas versiones que arrastraban consigo la idea

de que el medio era algo parecido a un sustrato de todas las cosas que permanecería pasivo y dispuesto a ser siempre modificado. En la nueva versión, el “medio” se transformó en mundo asociado o mundo circundante², ya que es el resultado de lo que cada viviente construye; es decir, cada viviente habita en su propia esfera espacio-temporal. En otras palabras, cada viviente es permeable solo a un conjunto limitado de señales o portadores de significado, así como es totalmente indiferente respecto a otros. Una de las consecuencias de dicha caracterización es que, a diferencia de las teorías anteriores que hablaban de una única naturaleza independiente, hay tantas naturalezas como especies habitan el planeta. Por tanto, la noción de “mundo circundante” nos permite, por un lado, dejar de ver a los vivientes como individuos aislados —típico del modelo mecanicista clásico—, para pasar a verlos como un complejo y activo sistema de relaciones con el mundo; y por otro, dejar de pensar al medio como espacio físico objetivo o terreno de la competencia y pasar a considerarlo a partir de sus cualidades semiológicas. Si bien originalmente esta noción fue pensada para todo viviente (recordemos que proviene del campo de la biología), sostenemos que podría muy bien ser aplicada a los grupos humanos, ya que la cultura podría ser entendida como un caso particular y mucho más complejo de “mundo circundante”. Dicha noción nos permitiría reformular en otros términos la noción de cultura y, en particular, la cuestión de la diversidad cultural. La definición habitual de diversidad cultural es aquella que considera que la diferencia proviene de las distintas respuestas de lo humano ante las resistencias que ofrece un único mundo fijo y absoluto. Observamos que esta definición de diversidad se basa en una noción de naturaleza coincidente con la de “medio ambiente” de los siglos XVIII y XIX, según la cual es entendida como sustrato común y pasivo contra el cual todos los vivientes tienen que lidiar o adaptarse. Otro rasgo habitual de esta caracterización clásica sobre el que no hemos hecho mención, es que la atribución de subjetividad o de interioridad solo es propia del fenómeno humano. Es más, la asignación de interioridad (o no) a especies distintas a la nuestra llevada a cabo por diferentes grupos humanos ha conducido a ciertas corrientes

tes antropológicas a distinguirlos respecto a nuestras sociedades occidentales herederas de la modernidad. El concepto de von Uexküll introduce, en cambio, una variable no tenida en cuenta en las definiciones clásicas de “medio”: aquella que resulta de extender la función semiótica a todos los vivientes, puesto que el “mundo circundante” sería el resultado de lo que cada viviente interpreta significativamente de las señales que recibe en forma constante del mundo, dejando de lado —al mismo tiempo— otras tantas que ni siquiera pudieron ser registradas perceptivamente.

Ahora bien, si retomamos el análisis del concepto de diversidad cultural sirviéndonos del de mundo circundante³, nos encontramos con el hecho de que la diversidad provendría de que cada grupo humano construye su mundo asociado, dentro del cual se encontraría también aquello que delimitaría como naturaleza. Por tanto, esa noción de naturaleza no nos serviría para distinguir a las culturas en función de las respuestas que ofrezcan, pues no hay ningún universal contra el cual compararlas. En esa dirección se orienta la propuesta del antropólogo Viveiros de Castro, quien a la postulación del multiculturalismo opone la del multinaturalismo⁴. Esto se funda en la idea de que hay muchas naturalezas y todas ellas poseen interioridad o subjetividad. Como vemos, la noción de *mundo circundante*, proveniente del ámbito de la biología, nos ha obligado a revisar —con la ayuda de la teoría de Viveiros de Castro— nuestras definiciones de cultura. Otro tanto sucede cuando profundizamos en alguna otra teoría proveniente del ámbito de la antropología, pues los resultados de las investigaciones que se llevan a cabo en culturas no occidentales contribuyen, entre otras cosas, a poner en duda nuestros modos de categorizar lo “real”, por ejemplo mediante el concepto de naturaleza.

¿Es prescindible la distinción naturaleza-cultura?

Una corriente bastante cercana a la de Viveiros de Castro es la de Philippe Descola, quien sostiene, en líneas

generales, que la distinción no es más que el producto de una particularidad de la cultura occidental. En su libro *Más allá de naturaleza y cultura* (2012) pone de manifiesto que la dicotomía que en Occidente tiende a coincidir con la distinción entre lo humano y lo no humano no es para nada generalizable a otros grupos humanos. Al respecto afirma: “a diferencia del dualismo más o menos estanco que, en nuestra visión del mundo, gobierna la distribución de los humanos y los no humanos en dos campos radicalmente distintos, las cosmologías amazónicas, por ejemplo, despliegan una escala de los seres donde las diferencias son de grado y no de naturaleza” (Descola, 2012, p. 112). Por tanto, lo que nosotros, occidentales, denominamos naturaleza, para los grupos amazónicos es un sujeto producto de una relación social; es decir, de las múltiples interrelaciones que surgen de prolongar el mundo social a ámbitos que nosotros consideraríamos naturales *per se*, por ejemplo, animales, plantas, ríos, etc. Una importante consecuencia que se desprende de tales consideraciones es preguntarse acerca del significado mismo de la distinción. Es decir, ¿significa que estos grupos sitúan la frontera entre naturaleza y cultura en un lugar diferente al nuestro? ¿O hay que ir más lejos y preguntarnos si, cuando utilizamos el par naturaleza/cultura para interpretar la manera en que los no occidentales piensan las relaciones entre los humanos y lo no humanos, no lo estamos haciendo en forma acrítica desde nuestras propias categorías? En otras palabras, ¿es la distinción entre naturaleza y cultura un rasgo universal? Tanto en filosofía como en las ciencias, se ha dado a menudo una respuesta positiva a esta pregunta. A propósito de esa respuesta habitual, Descola observa que “hay tantas justificaciones para sostener que los humanos forman una comunidad de organismos totalmente distinta de los otros componentes bióticos o abióticos del entorno, y que por tanto la naturaleza es un campo autónomo distinto del hombre, como las hay para incluir a la humanidad en una visión continuista de los seres” (Descola, 2012, p. 130).

En líneas generales, de lo que tratan cada una de las teorías mencionadas, tanto en biología como

en antropología, es de las distintas formas que existen de categorizar lo real, y en ello al hombre. Dichas categorizaciones, por supuesto, habilitan ciertos tratos posibles con el mundo, como es el caso del concepto de “mundo circundante”, o al contrario, los impiden u obstaculizan. Al respecto, suponemos que la clásica dicotomía entre naturaleza y cultura, en lugar de contribuir al esclarecimiento de los problemas derivados de nuestros tratos tecnocientíficos con el entorno, los ha oscurecido, pues nos ha llevado a creer que la solución provendría de elegir por uno de los polos. Por el contrario, tal creencia revelaría, siguiendo en esto al filósofo Latour (2007), la incompetencia de nuestra cultura intelectual. Latour (2012) sostiene que el problema radica en que los críticos de nuestra época desarrollaron tres estrategias discursivas para reducir explicativamente las nuevas realidades tecnocientíficas con las que nos enfrentamos: la naturalización, la socialización y la deconstrucción. En palabras del autor:

cuando el primer crítico habla de hechos naturalizados, no existe ya ni sociedad ni sujeto ni forma del discurso. Cuando el segundo habla de poder sociologizado no hay ni ciencia ni técnica, ni texto, ni contenido, [solo poder]. Cuando el tercero habla de efectos de verdad, [creer en la existencia real de algo es hacer gala de una gran ingenuidad], todo es discurso”.(p. 21)

Cada una de estas formas de crítica posee una gran influencia en la opinión ilustrada y consideramos que es uno de los motivos —cuando las aplicamos por separado— de la proliferación de situaciones dilemáticas. Por ejemplo, si tomamos los problemas de índole ambiental, como el caso del debilitamiento de la capa atmosférica de ozono y sus efectos perjudiciales para la vida (efecto invernadero), Latour nos muestra que en la descripción y análisis de este hecho no puede faltar el reconocimiento de que el mismo es producto de múltiples entrecruzamientos: naturales, políticos y discursivos; es decir,

el agujero de ozono es demasiado social y demasiado narrado para ser realmente natural; no obstante, si lo

circunscribimos a asunto puramente político o social advertimos que tal tratamiento es insuficiente, pues es un fenómeno de claras implicancias naturales no reducible a cuestiones solo de interés o de poder; pero al mismo tiempo también debiéramos reconocer que el discurso sobre la ecósfera es demasiado real/natural y demasiado social para reducirse a puros efectos de sentido o de discurso. (Latour, 2012, p. 22)

Así, esas nuevas realidades, mezcla de lo natural, lo discursivo y lo social, constituyen lo que nuestro autor ha denominado híbridos. Entre ellos, podemos identificar híbridos no-humanos y dentro de ellos, animales, vegetales y artefactos. Estos últimos, por un lado, son fruto de la innovación humana y no formaban parte del mobiliario original del planeta, pero por otro, su factibilidad y funcionamiento siguen ligados al sometimiento a las leyes de la naturaleza. De los intentos de la modernidad de conjurar la naturaleza híbrida de las cosas, emergen no solo las estrategias discursivas mencionadas sino la tan mentada separación entre los saberes, la de las ciencias naturales con relación a las sociales; y por otro lado, la de las ciencias respecto a los estudios humanísticos y culturales. No obstante, estas estrategias de simplificación resultan ineficaces, pues los híbridos no pueden encorsetarse en ninguna disciplina en particular, a riesgo de perder su especificidad. En efecto, desde un análisis superficial bien podrían devenir tanto en objeto de estudio de la sociología como de la etnometodología, de la antropología como de la filosofía de la tecnología, o de todas en conjunto. Los híbridos pueblan nuestro entorno e interactúan con nosotros. Pueden manifestarse en forma material (por ejemplo, memorias externas, semillas transgénicas, virus del HIV, etc.) o inmaterial (teorema de Pitágoras, técnicas de entrenamiento psicolingüístico, las leyes de caída de los graves, entre tantos otros); son propios del siglo XX y se han incrementado con el desarrollo tecnocientífico. Por otra parte, admitimos que un modo en que se los ha venido tratando es desde su condición de objetos puestos a la mano o al servicio del hombre; en síntesis, instrumentos útiles de los cuales somos dueños absolutos. Es decir, establecemos con ellos

una relación asimétrica. No obstante, los híbridos exigen cada vez más nuevas formas de inclusión en la dimensión política de lo social, ámbito en donde los humanos han tenido siempre privilegios sobre lo no-humano. Se trata, en términos de Latour, de dar un lugar en la constitución de lo social a los objetos híbridos, algo así como la conformación del “parlamento de las cosas” (Latour, 2012, p. 207). En esa dirección, aunque con mayores implicancias éticas, Serres reclama extender esta pretensión a todo el planeta, ya que fundamenta la urgencia de establecer los lineamientos de un nuevo Contrato Social que esta vez incluya un Contrato Natural,⁵ y esto en un intento de salvaguardar la integridad de la Tierra.

Cabe señalar que estas exigencias tan poco usuales (“parlamento de las cosas”, “contrato natural”) postuladas por estos dos pensadores tienen por propósito concientizarnos sobre la necesidad de incluir los elementos no humanos (naturales o no) en la organización social. Por cierto, proponen hacerlo desde una perspectiva distinta a la tradicional, es decir, no examinarlos como si se tratasen de algo inerte, manipulable, o solo funcional, sino más bien desde la disponibilidad que ofrecen para crear nuevas redes de enlaces en prácticas, normas de uso, valores, costumbres, etc. Piénsese, a modo de ejemplo, en la incidencia política que ejercen las asociaciones de agricultores, que reclaman por mayores controles sobre los cultivos con semillas transgénicas, como también el papel de los consumidores, que exigen que se los informe sobre los riesgos de ingerir alimentos elaborados a base de semillas intervenidas genéticamente.

Hacia la búsqueda de nuevas conceptualizaciones de lo humano

De acuerdo a la caracterización de híbridos que hemos ofrecido, bien podríamos considerarnos como tales, desde el momento en que sostenemos que la originalidad de lo humano reside en su capacidad de crear y

recrearse continuamente a partir del uso de la imaginación y la manipulación. En cambio, las conceptualizaciones que hoy continúan vigentes sobre nosotros mismos son deudoras de las clásicas dicotomías propias de la modernidad, las cuales —como ya dijimos— deberían ser reemplazadas por otras que recojan lo configurante/configurado de la identidad humana. Ahora bien, esto no supone —o de esto no se deriva— la entronización de algo así como el imperio de lo poshumano, el cual supondría la posesión de alguna caracterización definitiva de lo humano contra lo cual se mediría lo “pos”, sino más bien la reivindicación de la noción de híbrido como modo de plantear nuestra nueva ciudadanía humana en el mundo contemporáneo. En esta línea, otros pensadores han propuesto —y con un carácter aún más polémico que el concepto de híbrido—, la introducción de la noción de *cyborg*⁶ con el propósito de circunscribir el fenómeno de lo humano en estos tiempos tecnológicos. La filósofa americana Donna Haraway (1995) proclama en su manifiesto de finales de los años noventa la nueva condición humana en los siguientes términos: “a finales del siglo XX —nuestra era, un tiempo mítico—, todos somos quimeras, híbridos teorizados y fabricados de máquina y organismo, en unas palabras, todos somos cyborgs” (p. 254). Sostiene Haraway que tradicionalmente todos los proyectos, tanto los de filosofía política como los de epistemología o los de antropología, partieron de una misma base, la de sostener que poseemos una doble naturaleza: la animal y la racional. Dicha idea se la debemos a Aristóteles, quien sostuvo que somos animales racionales. Tal caracterización implica la asunción de una bipolaridad esencial, la que nos da la biología y la que nos da el lenguaje. Las propuestas tradicionales acerca de lo humano se han inclinado, o bien del lado de lo animal, o bien del lado de la racionalidad sin prever instancias distintas. Sin embargo, según nuestra autora, olvidan que la singularidad no reside en la asunción de esta doble naturaleza, sino en que ha (hemos) creado una especial relación con el entorno. Asumir ese enfoque nos conducirá a focalizar nuestra atención en el carácter autopoietico de nuestras realizaciones, y por tanto no reducibles al marco

de las tradicionales dicotomías entre lo biológico y lo artificial, entre lo mental y lo corporal, entre lo intencional y lo externo, etc.

Como vemos, la búsqueda de nuevas caracterizaciones de lo humano constituye un serio desafío a las teorías filosóficas, que lejos de continuar preguntándose por el qué somos, mejor sería que dirigiesen sus esfuerzos a investigar acerca de qué podemos hacer, ya que en el qué podemos hacer se vislumbra lo que podemos ser. En ese sentido, ¿no será acaso que nuestra propia constitución fue producto de la internalización de las reglas respecto de lo que podemos hacer? Una respuesta a esa pregunta la brinda Broncano (2013) cuando afirma que “transformamos el mundo no porque queramos que él cumpla los deseos que ya teníamos sino porque queremos ser. Y para ser queremos saber lo que hacemos y lo que deseamos” (p. 258).

El mencionado carácter autopoietico de lo humano ha sido bien desarrollado por el pensador francés Simondon (2007). Según este autor, los seres humanos poseen una característica peculiar, la de incrementar el “mobiliario original” del mundo a través de la creación de objetos y sistemas técnicos. ¿Pero cuál es la relación que establecemos con nuestras creaciones? Simondon observa que a veces nos vinculamos armoniosamente con ellas, mientras que en otras tantas nos desajustamos. La tensión constante en esa relación entre los sistemas técnicos y nosotros se expresa en cada época de acuerdo a los sentimientos de temor o de esperanza que predominan, a veces mediante la creación de fantasías de liberación (la conquista de la inmortalidad) mientras que en otras, de sojuzgamiento y de sumisión (Terminator, la máquina dominando al hombre). No hay época, por tanto, que no manifieste de alguna forma ese sentimiento de ambivalencia hacia lo creado.

Respecto a la aparición de los objetos técnicos, el autor afirma que son el resultado de un proceso de individuación al que denomina de “concretización” (Simondon, 2007, pp. 41-70). Concretizar es crear algo nuevo, objeto o proceso. El objeto o sistema técnico

creado adquiere una autonomía tal que le permite regular sus sistemas de causas y efectos y operar una relación exitosa con el mundo natural, al modo de los seres vivos. En la creación se resuelve una tensión esencial entre la virtualidad y la actualidad, es decir, entre aquello que hemos proyectado y lo que finalmente resulta en su realización efectiva. De esta manera, concretizar es tender un puente entre la evidente actividad proyectiva humana y lo natural. Ahora bien, eso que viene realizándose en el plano técnico o tecnológico es lo que se da de modo espontáneo en lo que cada cultura ha delimitado como lo natural; con la peculiaridad de que en el caso de lo humano esa actividad se ejerce tanto transformando el mundo circundante como transformándose a sí mismo. Esto tiene claras reminiscencias de la naturaleza *cyborg* adjudicada a lo humano y pregonada por Haraway en su manifiesto.

No obstante, reconocemos, como fuera descrito en Simondon, que sigue actuando el prejuicio acerca de que los fenómenos pertenecientes al orden tecnológico son externos a nosotros y que por tanto se nos imponen como lo ajeno de forma inexorable. Así, en los sentimientos de temor o admiración que nos despiertan los objetos o artefactos creados se revela el desconocimiento acerca de lo que somos capaces de hacer y por ende de nuestra propia identidad configurante del mundo. Al respecto, creemos que no reconocemos en las obras, en algún sentido ha sido psicológicamente tranquilizador, ya que nos ha mantenido a distancia de posibles compromisos y responsabilidades; como también nos ha llevado a plantear diferencias estrictas o dicotomías irreductibles. Sin embargo, nuestra reflexión acerca del carácter autopoietico de la condición humana nos ha permitido revisar la relación que establecemos con los productos tecnológicos, los cuales, lejos de ser considerados sin más como lo que avasalla una supuesta naturaleza humana o lo que amenaza nuestra integridad original, constituyen la demostración palmaria de nuestra más íntima peculiaridad identitaria: la de transformarnos a medida que vamos transformando nuestro entorno.

A modo de conclusión

La aceleración de los adelantos tecnocientíficos a partir de la segunda mitad del siglo XX nos permite vislumbrar que las investigaciones interesadas en desentrañar las diferencias entre lo natural y lo artificial, lo real y lo virtual serán cada vez más obsoletas. Más allá del interés por el establecimiento de dicotomías irreductibles, sostenemos que cada época define qué entiende por humano, entre otras cosas, de acuerdo al estado de sus técnicas. La cuestión problemática que sobrevivirá, y que debería inquietarnos desde nuestro presente, es acerca de la responsabili-

dad en la toma de decisiones que orienten esas modificaciones. Por cierto, ya no en defensa de la conservación de una esencia humana cuya *perfección* habría ocurrido y que por tanto no debería ser trastocada,⁷ sino en salvaguarda de aquellas configuraciones de lo humano que han logrado incorporar para sí los logros producto del desarrollo tecnocientífico (evitar el padecimiento, mejorar la calidad de la existencia, erradicar enfermedades endémicas, propiciar la autonomía, entre otros) y que constituyen hitos respecto de los cuales sería inaceptable volver atrás, puesto que han procurado mayor dignidad a nuestra existencia.

Notas

¹ Tomo el término del libro *El fin de la excepción humana* de Schaeffer, de reciente publicación.

² Este concepto fue acuñado por von Uexküll a principios del siglo XX, como respuesta a la mirada antropocéntrica y de corte newtoniano que proyectamos sobre la naturaleza. Con este concepto se sostiene que todos los vivientes tienen su propio mundo circundante o *Umwelt*, a diferencia de la creencia de que todos habitamos un mismo mundo universal.

³ Existen similitudes significativas que fueron investigadas por Heidegger entre mundo circundante o *Umwelt* y su concepto ser-en-el-mundo. Tampoco resulta imposible tender líneas entre esa noción y la husserliana de mundo de la vida o *Lebenswelt*.

⁴ Dicha posición pareciera aproximarse a la noción de “mundo asociado” de von Uexküll.

⁵ “Añadir al contrato exclusivamente social el establecimiento de un contrato natural de simbiosis y de reciprocidad, en el que nuestra rela-

ción con las cosas abandonaría dominio y posesión por la escucha admirativa” (Serres, 2004, p. 69).

⁶ *Cyborg*, del acrónimo en inglés de *cyber* (cibernético) y *organism* (organismo). Significa criatura compuesta de elementos orgánicos y dispositivos cibernéticos con la intención de mejorar las capacidades de las partes orgánicas mediante el uso de tecnologías. En español “ciborg”

⁷ Una concepción similar a la defensa de una identidad humana que no debiera ser modificada por la aplicación tecnocientífica es la que sostiene Hans Jonas en el libro *El Principio de responsabilidad*, cuando afirma: “de lo que se trata es de conservar la herencia de una evolución precedente, la cual no puede ser tan mala, ya que parece haber dotado a sus actuales titulares de la capacidad de juzgar sobre lo bueno y lo malo. Mas esa herencia puede perderse” (Jonas, 1995, p. 73); [Hay] “una realidad metafísica, un absoluto que, por ser el bien más alto y más vulnerable encomendado a nuestra tutela, nos impone como primer deber su conservación” (Jonas, 1995, p. 75)

Referencias Bibliográficas

- Broncano, F. (2013). *Sujetos en la niebla. Narrativas sobre la identidad*. Madrid: Herder.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Heredia, J.M. (2014). Prólogo. En von Uexküll, J. *Cartas biológicas a una dama* (pp. 7-33). Buenos Aires: Cactus.

- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Schaeffer, J-M. (2009). *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: FCE.
- Serres, M. (2004). *El contrato natural*. Madrid: Pre-textos.
- Simondon, G. (2007). *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Viveiros de Castro, E. (2013). *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires: Ediciones Tinta Limón
- Von Uexküll, J. (2014). *Cartas biológicas a una dama*. Buenos Aires: Cactus.

Experiencia estética, conocimiento, emociones y Shoá. De Nelson Goodman a Jean-Marie Schaeffer¹

Resumen

El trabajo se propone revisar las propuestas de Nelson Goodman y Jean Marie Schaeffer, en torno a la relación que establecen entre conocimiento y emociones al interior de la experiencia estética propiamente artística. Particularmente, el desarrollo se centrará en la cuestión acerca de si las experiencias displacenteras, insatisfactorias, permiten la obtención de conocimiento, tal como, según ambos autores sostienen, sucede con aquellas experimentadas satisfactoriamente. Se tomará por caso a la Shoá y a diversas manifestaciones artísticas derivadas de ella, conforme al célebre planteo de Theodor Adorno acerca de escribir un poema después de Auschwitz. Se pretende demostrar que aún las experiencias estéticas derivadas de la Shoá pueden implicar conocimiento, en los sentidos a los que tanto Goodman como Schaeffer se refieren.

Palabras clave

Conocimiento; emociones; experiencia; estética.

En 1735, y dando lugar al mítico hito de nacimiento de la disciplina, Alexander Baumgarten definió a la estética como la ciencia del *conocimiento sensible*. Así como él, numerosos pensadores, antes y después, han concebido al arte como relativo a alguna forma particular de entender el conocimiento, lo cual, a su vez, ha modificado el mismo sentido otorgado al arte. Entre los más célebres, podemos mencionar a Platón (circa 380 a. C.), cuyo antimimetismo lo lleva a expulsar a los poetas de la polis; a Aristóteles (circa 334 a. C.) y su *Poética*, donde la *kátharsis* es indisociable de la comprensión del *mythos*; a Kant, para quien si bien el juicio estético no es un juicio de conocimiento, el arte amplía el entendimiento y libera la imaginación (2004, p. 48); a Heidegger, según quien, —en la interpretación de Oliveras— la obra de arte nos presenta un mundo, una época determinada y nos la muestra de una forma particular; a Dewey, para el cual el arte articula lo emocional con una acción reflexiva o conscien-

te, donde “el conocimiento se transforma (...) se mezcla con elementos no intelectuales para formar una experiencia que vale la pena como experiencia en sí misma. (...) para enriquecer la experiencia inmediata mediante el control de la acción que ejercita” (1934/2008, pp. 326-327); o a E. Oliveras, quien afirma que “Las auténticas obras de arte hacen que nos reconozcamos. Son re-conocimiento, conocimiento más perfecto de intuiciones, sensaciones o ideas apenas esbozadas” (2004, p. 48).

El presente capítulo se propone revisar las propuestas de Nelson Goodman y las del pensador contemporáneo luxemburgués-francés Jean-Marie Schaeffer, quienes continúan esta suerte de perspectiva cognitivista del arte, al tiempo que, afines a ciertos lineamientos pragmatistas, comprenden al conocimiento como estrechamente vinculado a las emociones.

Conforme a todos los autores mencionados, partiremos de la premisa (hipotética, se nos podría cuestionar) según la cual la experiencia estética/artística, que es más bien placentera, constituye a su vez un instrumento que permite la obtención de conocimiento. Nos abocaremos aquí específicamente a las siguientes cuestiones: ¿qué sucede en el caso en que la experiencia no es placentera o satisfactoria?, ¿no se produce conocimiento?, ¿no es acaso una experiencia estética? Para intentar responder a estos interrogantes tomaremos por caso a la *Shoá*², en el supuesto de que las experiencias estéticas que la tienen por contenido son más bien desagradables, incómodas o displacenteras.

Al final de su breve ensayo “Crítica de la cultura y sociedad”, de su libro homónimo, Theodor Adorno formuló su célebre: “escribir un poema después de Auschwitz es barbarie, y esto corroe también al conocimiento que dice por qué hoy es imposible escribir poemas” (1955/1977/2009, p. 25). Años más tarde, en 1999, Ernst Gombrich se expresó negativamente en una entrevista respecto del proyecto para erigir un Memorial al Holocausto en Berlín. Ante la pregunta del entrevistador sobre si consideraba la necesidad de dicho memorial, Gombrich respondió: “Ciertamente no. Miembros de mi familia fueron parte de las víctimas. ¿Qué podríamos decir a propósito de ello?”³

Si bien no retomaremos o profundizaremos las concepciones de Adorno y de Gombrich respecto del conocimiento y el arte, sus cuestionamientos sí nos permitirán poner dicha relación en cuestión, en tanto el marco de la *Shoá* se nos muestra favorable para pensar críticamente este costado problemático. Nuestra hipótesis es que aun las experiencias estéticas desarrolladas a partir de la *Shoá* pueden implicar conocimiento, en los sentidos a los que se refieren tanto Goodman como Schaeffer.

Para nuestra argumentación nos valdremos, a modo de referencia bibliográfica fundamental, de

los siguientes textos de Nelson Goodman: *Lenguajes del arte* (1968/2010), *De la mente y otras materias* (1984/1995), y *Formas de hacer mundos (Ways of world making)* (1978); así como, de Jean-Marie Schaeffer: *Les Célibataires de l'Art. Pour une esthétique sans mythes* (1996), *¿Por qué la ficción?* (2002), *Arte, objetos, ficción, cuerpo. Cuatro ensayos sobre estética* (2012), y *La experiencia estética* (2015)⁴.

Nelson Goodman

El autor reivindica en varias de sus obras, principalmente mediante la lógica formal y la filosofía del lenguaje, la dimensión o carácter fundamentalmente cognitivo de la experiencia estética o del arte, al que insiste en comparar y situar de forma próxima, en este aspecto, a la ciencia. “La experiencia estética se convierte en una sesión en el gimnasio, los cuadros y las sinfonías, en pesas y sacos de boxeo que utilizamos para fortalecer nuestros músculos intelectuales. El arte nos entrena para la supervivencia, la conquista y la ganancia” (1968/2010, p. 231).

¿Qué se entiende por cognición?

Concordante con su adscripción a una filosofía de corte pragmatista, Goodman se opone a la tradicional antinomia emoción-conocimiento. Sostiene que lo que tal dicotomía hace es “evitar que caigamos en la cuenta de que en la experiencia estética las *emociones funcionan cognitivamente*” (1968/2010, p. 223) (La cursiva es del autor). O, en otras palabras, “emoción y cognición son interdependientes” (1984/1995, pp. 24-25). En general, Goodman suele criticar aquellas posiciones sobre la cognición radicalmente fisicalistas. Particularmente, en *De la mente y otras materias* ofrece una clara definición —aunque tal vez demasiado amplia— en la que nos basaremos:

“Para mí, la cognición no se limita al campo del lenguaje o al pensamiento verbal, sino que está al servicio de la imaginación, la sensación, la percepción y la emoción, en el complejo proceso del conocimiento estético. (...) El conocimiento se concibe, más bien, como el desarrollo de conceptos y modelos, como el establecimiento de hábitos, como la revisión y sustitución de conceptos, y como la alteración o la supresión de hábitos, en tanto que consecuencia de la aparición de nuevos problemas, necesidades o intuiciones. Se considera que la nueva concepción, la reorganización y la invención son aspectos tan importantes en todo tipo de conocimiento como lo son en las artes.” (1984/1995, pp. 34, 40-41).

¿En qué consiste el carácter fundamentalmente cognitivo propio de la experiencia estética?

En diversas obras Goodman le atribuye diferentes aspectos al carácter cognitivo de la experiencia estética.

En primer lugar, la experiencia estética es “inquieta, escudriñadora, comprobante” (1968/2010, p. 244). Es decir, que contribuye a descubrir las propiedades de las cosas; “se define por el predominio de ciertas características simbólicas⁵ y que se juzga por los estándares de la eficiencia cognitiva” (1968/2010, p. 236).

En segundo lugar, tal como esgrime en el capítulo V de *Formas de hacer mundos* (1978), lo que considera la mayor tesis de su libro: las artes deben ser tomadas tan seriamente como las ciencias, ya que ambas son modos de descubrimiento, creación y expansión del conocimiento en sentido amplio, de avance del entendimiento. Por lo tanto, sostiene, la filosofía del arte debería ser concebida como parte integral de la metafísica y la epistemología.

En tercer lugar, en *De la mente y otras materias* destaca la capacidad del arte de reorganizar nuestros

mundos: “El arte (...), proporciona la comprensión de nuevas afinidades y contrastes, hace desaparecer categorías usuales para establecer nuevas organizaciones, así como visiones nuevas de los mundos que habitamos” (1984/1995, pp. 20-21). Así, consecuentemente, nuestra contemplación de cuadros o nuestra audición musical nos brindan información acerca de lo que *a posteriori* veremos u oiremos. Por ejemplo, según comenta en *Formas de hacer mundos* (1978), tras mirar lo suficiente obras abstractas, vemos todo lo demás como formas geométricas.

En cuarto lugar, entendemos que otro aspecto del carácter cognitivo de la experiencia estética radica en la faz creativa de la misma, aspecto este que se apoya en su tesis según la cual comprensión y creación van juntas.

En quinto lugar, pero relativo al punto anterior, y en la obra recién mencionada, Goodman explica que conocer radica en otra cosa que la verdad o creencia, que no se trata de llegar a una proposición para defender,

“sino de encontrar lo que encaja. (...) Un incremento en la capacidad de *insight* o en el rango de comprensión (...) ocurre cuando encontramos en un bosque dibujado una cara que ya sabíamos que estaba allí, o aprendemos a distinguir diferencias estilísticas entre trabajos ya clasificados por un artista o compositor, o escritor, o estudiar una obra o un concierto, o una obra de teatro hasta que vemos o escuchamos propiedades y estructuras que no podíamos discernir antes. Tal crecimiento en conocimiento no es por información o fijación en una creencia, pero sí por el avance del entendimiento. Percibir movimiento a menudo consiste en producirlo; descubrir leyes implica crearlas, hacerlas; reconocer patrones es más un asunto de inventar e imponerlos. Comprensión y creación van juntas.” (1978, p. 22)

Y en sexto lugar, ubicamos la utilidad que Goodman le atribuye a las artes para desarrollar nuestras habilidades y técnicas para enfrentarnos a contingencias futuras; para, como hemos dicho, sobrevivir.

¿En qué consisten las emociones de la experiencia estética?

Tal como hemos mencionado en la introducción de este capítulo, para Goodman las emociones no pueden entenderse sin la cognición, así como, a la inversa, la cognición no puede entenderse sin tener en cuenta a las emociones. Goodman disuelve la tradicional dicotomía que las mantenía apartadas. Según sostiene, emoción y conocimiento son de alguna forma inseparables. En *Los lenguajes del arte* afirma:

“conseguir el saber y satisfacer la curiosidad son una misma cosa hasta el punto que intentar hacer lo uno sin lo otro exigiría seguramente un contrapeso precario. Y quienquiera que busque la satisfacción sin buscar el saber seguramente no obtendrá ni lo uno ni lo otro, así como la abstención de toda anticipación de satisfacción no es probable que estimule la investigación.” (1968/2010, p. 246)

Aun así, en *Los lenguajes del arte* Goodman afirma que la experiencia estética es más emotiva que cognitiva, aunque en el detalle de la relación entre ambos factores cabe mencionar que para este autor el objetivo de la actividad es el conocimiento, y que lo placentero es llegar a él; por lo que este placer pareciera quedar supeditado a tal fin: “El objetivo primario es la cognición en sí misma; el uso práctico, el placer, la compulsión y la utilidad comunicativa dependen de ella” (1968/2010, pp. 232-233). La satisfacción, entonces, no es un fin en sí misma; lo que motiva, estimula y da un objetivo a la actividad es la curiosidad, el deseo de saber. Lo que deleita, dice, es el descubrimiento. Deleita, pero no determina el valor del conocimiento.⁶ No obstante, lo que cuenta no es el placer meramente obtenido, sino un placer al que denomina *objetivado*, que es “el placer que leemos en el objeto como una propiedad suya”⁷ (1968/2010, p. 220). Este carácter placentero (o displacentero) no es un criterio que permita identificar exclusivamente a la experiencia estética distinguiéndola de otras actividades, pues estas pueden ocasionar tanto —o más, o menos— placer que cualquier otra actividad.

Por otra parte, Goodman niega la existencia de emociones cualitativamente estéticas y ridiculiza la idea según la cual el placer estético es superior a otros placeres. Son solo emociones generales allí presentes en tanto desnaturalizadas, caracterizadas como serenas, no intensas, en comparación con la vida real, las cuales pueden (o no) tener allí una función cognitiva; y esto último sin haber correlación entre su intensidad y su eficacia. Dicha función cognitiva, aclara el autor, no se da en todas las experiencias estéticas, pero tampoco falta en todas las no estéticas. En aquellas estéticas en las cuales sí está presente, tal función constituye una manera de discernir qué propiedades posee y expresa la obra; permite la comprensión y valoración del arte mediante la discriminación y el establecimiento de relaciones entre esas emociones, y las integra al resto de nuestra experiencia en el mundo. En palabras de Goodman: “No percibimos la existencia de afinidades estilísticas, por ejemplo, mediante el “análisis racional”, sino a través de las sensaciones, percepciones, sentimientos y emociones que se despiertan en la práctica” (1984/1995, pp. 24-25). Las emociones, por tanto, no funcionan como elementos separados, sino en combinación, mezcla e interacción unas con las otras, y con otros medios de conocimiento, y resultan a menudo afectadas por el entorno, lo que dificulta el análisis de toda la amalgama en componentes emotivos y no emotivos. “En el arte, (...) la emoción y la cognición son interdependientes: el sentimiento sin entendimiento es ciego, y el entendimiento sin sentimiento es vacío” (1984/1995, pp. 24-25).

De la relación entre displacer y conocimiento

En cuanto a la cuestión que nos atañe (si una experiencia estética puede ser displacentera y aun así generar conocimiento) la respuesta que leemos en la obra de Goodman es clara: sí, la experiencia puede ser displacentera, y aun así ser cognitiva. El au-

tor reconoce que hay objetos estéticos malos, insatisfactorios, o que expresan tristeza en lugar de placer, lo cual puede no ser anómalo, sino incluso más conveniente

“aunque es indudable que la experiencia estética exige la presencia de la emoción, seguramente no es necesario que esa emoción se identifique con el amor. El hastío, la aversión y hasta la repugnancia que inspiran las malas obras de arte no son menos estéticas; y asimismo el asco, la depresión, el horror y el odio están presentes de una manera más visible y conveniente que el amor, en la experiencia que tenemos de algunos grandes dramas clásicos y cuadros de sangrientos martirios.”(1984/1995, p. 24)

El término *placer* se vuelve problemático, una categoría que parece abarcar sensaciones contrarias. Sin embargo, Goodman rechaza la posibilidad de sustituirlo por el de *satisfacción*, ya que con este, si bien algunas dificultades terminológicas disminuyen, otras se acrecientan. De aquí que la salida goodmaniana a esta dificultad conceptual sea proponer el abandono de ambas categorías para utilizar, en cambio, la de *emoción* en un sentido general; esto tendría a su favor suavizar algunas crudezas de las fórmulas hedonísticas. Finalmente, a pesar de referirse ampliamente a las emociones, Goodman admite, aunque con cierta renuencia, que estas no se diferencian lo suficiente de otros elementos de la cognición como para proporcionar una base sólida desde la que responder a dos de sus preguntas: ¿de qué modo la experiencia es estética? y ¿por qué la desnaturalización y a menudo inversión emocional es tal? (1968/2010, p. 223)

¿Cómo puede una experiencia estética displacentera funcionar cognitivamente?

Considero que la siguiente cita extraída de *Los lenguajes del arte* es lo suficientemente clara:

“Es evidente que las emociones negativas funcionan cognitivamente tan bien como las positivas. El horror y el rechazo que podemos sentir con Macbeth no son, en absoluto, peores medios de alcanzar el entendimiento que el entretenimiento y deleite que podemos sentir con Pígalión. No hace falta que supongamos que de algún modo —por ejemplo, por catarsis— la repulsión se transforma en deleite, o que expliquemos por qué el retrato más lúgubre es tan legítimamente estético como el más atractivo; para que funcione cognitivamente una emoción no tiene por qué ser agradable (...) En la experiencia estética, la emoción positiva o negativa es un modo de sentir la obra. El problema de la tragedia y la paradoja de la fealdad desaparecen.” (1968/2010, p. 226)⁸

Jean-Marie Schaeffer

En determinados aspectos, Schaeffer se ubica a sí mismo como seguidor de algunas de las líneas trazadas por Nelson Goodman, vinculándose con ciertos aspectos del pensamiento neopragmatista. Aun así, su pensamiento crítico de lo que denomina “teorías especulativas del arte” se nos figura atravesado por influencias cognitivistas, neurocientíficas, naturalistas, psicologistas, antropologistas y biologicistas; correlato, entendemos, de la crisis de legitimación que sufre la reflexión estética a partir y en torno del arte contemporáneo. En sus estudios sobre la experiencia estética Schaeffer (2000/2005, 2013, 2015) la define —y aquí hacemos una síntesis— por la relación o conducta singular que establece el individuo con el objeto, y no por la obra de arte u “objeto estético” en sí, como si lo estético radicara en propiedades particulares e intrínsecas a dicho objeto.⁹ Lo que es estético o no es la experiencia, no el objeto. Tal experiencia o relación no se halla separada, sino en continuidad con la vida diaria y general, y se constituye a través de dos aspectos que no son culturalmente específicos: la atención cognitiva y la actitud apreciativa. En ese marco, el arte es solo un

caso, una de las formas culturalmente institucionalizadas o legitimadas en que se puede dar una experiencia estética. El arte, la experiencia estética, es una experiencia atencional, y por lo tanto, en este sentido, cognitiva.

¿Desde dónde entiende Schaeffer a la cognición?

Por obvios motivos nos limitaremos a destacar solo algunos aspectos de la propuesta de este autor. Al igual que Goodman, Schaeffer es crítico de las tradiciones racionalista y empirista clásicas, y desde esta posición formula la idea según la cual un *acto cognitivo* (como la experiencia estética, por ejemplo) que pone en relación a la persona con su entorno a través de los sentidos, debe estar *cargado afectivamente*, es decir, imbuido de valores regulados por el placer (o displacer) que la situación es capaz de provocar. De este modo, la relación cognitiva con las cosas queda regulada por el grado de satisfacción implicado. Esto es, cognición y emoción o afectos se hallan íntimamente vinculados y se influyen recíprocamente. Pero, conforme a su orientación general, el marco teórico desde el cual Schaeffer define al conocimiento (y a las emociones) está dado por los estudios experimentales provenientes del ámbito de las neurociencias.

En el pizarrón que hacía de fondo en sus clases del año 2013,¹⁰ se leían las siguientes máximas: “1) Cada emoción es el producto de la evaluación cognitiva (a menudo sub-personal): el conocimiento es un aspecto intrínseco de la emoción y la atención. 2) Los estados emotivos sub-personales modifican la atención. 3) La atención puede influenciar evaluaciones sub-personales a través de un proceso *top-down* de fortalecimiento o disminución del componente hedónico”¹¹ (Schaeffer, 2013b, inédito).

Es decir, el autor reconoce la existencia de diferentes niveles de tratamiento de la información que

colaboran entre sí; uno de ellos es de tipo no consciente o subpersonal, el que estructura la información de forma más inmediata y que se hallaría más ligado a lo afectivo. Ambos planos (conocimiento y emociones) están correlacionados, pues para Schaeffer no se da uno sin incidir en el otro.

Algunos años antes, el autor definía al conocimiento —o mejor expresado, a la relación cognitiva— como un dejar al mundo actuar sobre nosotros, en un intento nuestro de entender esta acción, y de ajustar nuestro “espíritu al mundo” (1996, p. 153).

¿En qué consiste el conocimiento relativo a la experiencia estética?

Podemos sintetizar algunos aspectos en los siguientes puntos. En primer lugar, para Schaeffer no hay un conocimiento que sea específicamente *estético*, pues, lejos de oponerse, el arte y la vida diaria se hallan en continuidad. De hecho, cuando tenemos una conducta estética nuestro aparato cognitivo ya está en marcha; es decir, aquella no implica la activación de un aparato especial. En todo caso, la relación estética es una modalidad específica de la relación cognitiva (1996, p. 152). Tal especificidad de la conducta o relación estética no se funda en una actividad cognitiva especial, sino en que dicha actividad cognitiva participante de la conducta estética es el soporte de la (dis)satisfacción inmanente.

En segundo lugar, el conocimiento en la conducta estética refiere a una relación cognitiva con el mundo, en tanto implica una *atención* brindada al mundo. Dicho de otra forma: la relación estética es una relación de atención hacia el mundo, y en ese sentido, una relación cognitiva.

En tercer lugar, aunque Schaeffer caracteriza a la actividad cognitiva propia de la relación estética como “básica” (en contraposición a la correspondiente a la

investigación intelectual), sostiene que ella “nos permite sobrevivir día a día (...) que es perceptiva, imaginativa, y también “intelectual”, o por lo menos reflexiva” (1996, pp. 156-157).

En cuarto lugar, e íntimamente vinculado al punto anterior, tal atención permite un conocimiento del mundo y está fundada en un desarrollo evolutivo que tendría su origen en aquello que nos posibilita orientarnos dentro del entorno físico y humano en el que vivimos. Según afirma en *¿Por qué la ficción?*: “La percepción es, estatutariamente, un operador cognitivo, pues nos da acceso a la realidad en la que vivimos y nos transmite información sobre esa realidad” (2002, p. 305). En esta misma línea, pero por otra parte, “la atención y la autoestimulación imaginativas, —implicadas en la actividad ficcional— sea cual sea su contenido, permiten al individuo poner en estado de vigilia el conjunto de mecanismos de alerta que serían activados si, en lugar de elaborar representaciones ficcionales, se encontrase confrontado a las representaciones exógenas que remedan” (2002, p. 47).

En quinto lugar, se destaca el rol de la percepción. En la relación estética, la actividad cognitiva básica se realiza a través de una actividad perceptiva que ahora tiene una función de apreciación, al tiempo que de categorización de lo real. La actividad perceptiva, afirma, “si no es conceptual en sentido estricto del término, no cumple menos una función de categorización de lo real”¹² (1996, p. 159). En *¿Por qué la ficción?* (2002) retoma esta idea cuando concuerda con Goodman en que a raíz de las diferentes experiencias estéticas logramos percibir más clara y rápidamente estilos, patrones y otros temas relativos a la percepción. Es decir, que las múltiples relaciones estéticas pueden dar lugar a un desarrollo de la precisión y velocidad perceptivas.

En sexto lugar, la atención o actividad cognitiva propia de la conducta estética implica el ejercicio de una *competencia ficcional*¹³. Y según sostiene Schaeffer —contra la posición platónica antimimética—, a

mayor ejercicio de la ficción, menor riesgo de *contaminación* de la realidad por el universo ficcional.

De ese modo, y por último, habría un vínculo entre el conocimiento así entendido y el desarrollo evolutivo psicológico del individuo, promovido por el ejercicio de la ficción vinculado a una cierta capacidad adaptativa al ambiente, fundada en la ya mencionada continuidad existente entre la experiencia estética y la vida diaria. Sin embargo, en su posicionamiento reciente respecto a esta cuestión plantea una disidencia, según ha expresado en sus clases: “Darse a la ficción no sería ni una ventaja ni una desventaja (por lo menos en términos evolutivos)” (2013, inédito). “Crear que la ficción aumenta la plasticidad en nuestros espíritus porque nos muestran modelos alternativos, o probamos ahí escenarios alternativos antes de decidir” (2013, inédito) forma parte de la *teoría especulativa del arte* a la que Schaeffer suele criticar.¹⁴

¿En qué consiste la emoción (dis)satisfacción en la experiencia estética?

La actitud apreciativa es el otro de los aspectos constitutivos de la experiencia cuyo carácter está dado por el rol de las emociones, particularmente de la satisfacción o dis-satisfacción generada en la experiencia estética.

Por un lado, cabe destacar que del mismo modo que respecto del conocimiento, no hay para Schaeffer —al igual que para Goodman— emociones propiamente estéticas, sino que son las mismas emociones que pertenecen a la vida en general, y esto debido a su mencionada continuidad. Pero a diferencia de Goodman, Schaeffer establece una distinción entre emociones como constelaciones particularmente estables y atencionalmente pregnantes, y valencias hedónicas —componentes de las emociones— que pueden ser más o menos placenteras o displacenteras, que se dan en un eje de continuidad y de forma permanente en la

vida en general; las placenteras se vinculan a aquello que nos genera atracción, y las displacenteras a lo que nos genera rechazo (2015, p. 175).

A su vez, ambos autores coinciden en que la satisfacción, función hedónica o actitud apreciativa de la experiencia, posee un rol determinante. Específicamente en Schaeffer, el placer estético se destaca por ser al mismo tiempo la única función inmanente de la ficción artística (contra las varias trascendentes), un requisito de funcionamiento, y el mecanismo regulador de la inmersión ficcional, esto es, de la relación estética.¹⁵ Esto último significa —y ello da cuenta de la importancia fundamental de las emociones en la experiencia— que mientras la experiencia es satisfactoria (tiene una valencia hedónica positiva), la inmersión perdura; si la satisfacción se desvanece, la inmersión también. Dicho de otro modo: los estados emotivos positivos (placenteros) sostienen la atención, y los negativos (displacenteros) la pierden, y de ello depende (y no tanto de una cualidad intrínseca del objeto) que la experiencia resulte hedónicamente positiva o negativa. Aun en otros términos, la experiencia estética no radica meramente en el placer/displacer sentido, sino en que las emociones son más una forma de actuar sobre la atención que ella nos implica.

Por otro lado, además de regular la inmersión, la importancia de las emociones en la experiencia estética (como en cualquier experiencia) radica, entre otras cosas, en que la organizan temporalmente. En este sentido diacrónico o temporal de la experiencia Schaeffer diferencia lo que caracteriza al placer propio de la misma, aquel tomado del desarrollo de nuestra actividad en tal circunstancia, del placer sentido una vez que esta ha finalizado.

Asimismo, el autor aclara que el placer o satisfacción no se reduce a una mera “descarga pulsional”. Sin embargo, admite que los dispositivos ficcionales poseen una función compensatoria¹⁶ de la realidad frustrante al permitir “exteriorizar pulsiones destructivas o agresivas que las restricciones de la vida so-

cial nos impiden expresar “en la realidad”” (2002, p. 62), pero sin que ello sea un efecto intrínseco y universal de los mismos. Sostiene que lo que la ficción produce es un “equilibrio de nuestros afectos”, una reorganización de los mismos. Dicha reorganización obedece al hecho de que la competencia imaginativa nos permite pasar del tratamiento de una situación real, caracterizada por una gran tensión psicológica, a la postura de inmersión ficcional, que conlleva un descenso en dicha tensión. La escenificación de los afectos imaginarios en un terreno lúdico, afirma el autor, “nos da la posibilidad de experimentarlos sin que nos agobien” (2002, p. 62).

Por otra parte, al igual que la atención, las emociones en juego pueden ser conscientes o no, y son, al mismo tiempo, estados primitivos de conocimiento.

Por último, y relativo a los estados hedónicos de placer/displacer, entiende a aquello que satisface o place en términos de lo que *gusta*,¹⁷ y no como a raíz de una privación previa.

En el año 2013, Schaeffer admite que no ha logrado aún comprender totalmente a las emociones que estructuran la experiencia, motivo que —suponemos— lo lleva a darle al tema un profuso desarrollo dos años más tarde.

“La paradoja de lo trágico”: emociones negativas, placer estético y conocimiento

En el apartado anterior dejamos en claro que la experiencia estética, de acuerdo a Schaeffer (1996, 2002, 2015), es exitosa si se sostiene por valencias hedónicas positivas, es decir, en tanto hay satisfacción, la cual funciona como índice regulador de la inmersión en la experiencia.

La paradoja de la tragedia —más conocida a través de los planteos de Aristóteles— permite, se-

gún Schaeffer (y en esta cuestión acordamos con él), entender la relación entre las emociones, el displacer, y la atención cognitiva, lo cual nos remite directamente al caso de la *Shoá*; de allí su pertinencia en este capítulo. La pregunta que conlleva esta supuesta encerrona puede ser formalizada del siguiente modo: ¿cómo es posible que una representación artística cuyo contenido es disfórico, como es el caso de las tragedias, y que entonces provoca emociones con un componente hedónico negativo, dé lugar, sin embargo, a una experiencia vivida como positiva por los espectadores?

Esto significa que la paradoja supone que hay experiencias estéticas exitosas fundadas en el displacer, y que, entonces, habría conocimiento a partir del displacer. En otras palabras, habría experiencias *displacenteras* que, sin embargo, se sostienen, y por tanto conllevan una atención o actividad cognitiva; y ello pareciera ir contra la hipótesis del autor según la cual debe haber satisfacción para que la experiencia estética se sostenga, sea exitosa y exista la correspondiente actividad cognitiva.

Schaeffer dirá, al igual que Goodman, que la paradoja no es tal, tesis que fundamenta en la distinción que establece entre el carácter insatisfactorio de la relación estética, y el carácter displacentero del objeto representado: “El hecho de que la satisfacción sea el regulador (positivo) de la conducta estética —es decir, de la actividad cognitiva que nosotros ejercitamos “sobre” un objeto— no significa que el contenido representacional de este objeto, *en tanto que construido por la actividad cognitiva*, no pueda ser disfórico”¹⁸ (1996, p. 169). Expresado en otros términos, se trataría de entender que una cosa es la valencia hedónica —que puede ser tanto positiva o placentera, como negativa o displacentera— del contenido del objeto, y otra lo que nosotros sentimos. Por lo tanto, el contenido representacional de la experiencia o de la obra artística (positivo o negativo), es independiente de que la experiencia estética resulte cognitiva o atencionalmente exitosa.

Por otra parte, la salida de Schaeffer se funda en otras dos hipótesis desarrolladas en *L'expérience esthétique* (2015):

- 1) No es lo mismo placer que emoción. El placer puede adherirse a diferentes procesos mentales distintos de la emoción.
- 2) La cognición es uno de esos procesos mentales que entraña placer.

Otra vez, y para concluir: podemos tener placer conociendo, prestando atención a una experiencia estética, incluso si el contenido de la obra es disfórico. Por lo tanto, tampoco podemos inferir propiedades objetales a partir de que nuestra apreciación sobre ellas sea placentera o displacentera.

Auschwitz (*Shoá*)

Partiremos de la premisa, tal vez cuestionable, según la cual Auschwitz, o la *Shoá*, y aquello a lo que remiten, no son comúnmente asociados a lo placentero, satisfactorio ni agradable. Entonces, ¿puede haber una experiencia estética que, relativa a la *Shoá*, genere displacer en el público, pero que aun así promueva cierto conocimiento?

En su famosa frase, Adorno expresó: “Escribir poesía después de Auschwitz es un acto de barbarie” (1951/2009, p. 25).¹⁹ El temor del filósofo no era que no existiera arte después de Auschwitz, sino que reproducir algo de ello en una forma artística podría propiciar una reificación de tal experiencia, naturalizándola en el interior de una cultura de masas, quitándole a este fenómeno la fuerza y la radicalidad que lo caracterizan, volviéndolo inocuo a la reflexión y a la toma de conciencia, incrementando el riesgo —que Adorno pretende a toda costa evitar— de que algo como la *Shoá* vuelva a ocurrir. Aunque esta forma de entender o pensar al conocimiento como relativo a

la reflexión y toma de conciencia nos parezca en este marco insoslayable, no es el enfoque que aquí nos interesa. Varias décadas después, Gombrich se muestra negativista frente al posible Memorial del Holocausto a erigirse en Berlín. Según Schaeffer (2015), la actitud del historiador se debería a que las emociones negativas provocadas por el evento representado son tan potentes que estilizarlas artísticamente aparece como insoportable o irrisorio. Gombrich, afirma Schaeffer, “expresa su convicción de que ciertas constelaciones de la experiencia humana son tan saturadas de dolor o atrocidad que no sabrían dar lugar a representaciones artísticas”²⁰ (Schaeffer, 2015, p. 173).

¿Cuáles serían las posiciones de Goodman y Schaeffer al respecto?

Para Goodman, igual que para Schaeffer, en pos de que haya conocimiento debe haber satisfacción, solo que para el primero esa satisfacción se obtiene también mediante emociones negativas o tristes. Por lo tanto, para Goodman sí habría conocimiento a través de una experiencia estética después de Auschwitz.

Desde la perspectiva schaefferiana también habría conocimiento a través de una experiencia estética después de la *Shoá*, pero por motivos algo diversos. Por una parte, de acuerdo al punto de vista de Schaeffer, Adorno podría ser considerado como heredero de una tradición en la historia del arte que se reduce a la ontología del objeto estético, sustrayéndole el peso apropiado a lo que para el autor tiene el rol fundamental: la relación, conducta o experiencia estética. Así, lo horroroso no radica en propiedades inherentes al objeto estético (digamos, en la *Shoá* en sí), sino en cómo el público se relacione con ella, es decir, en la experiencia que constituya. De este modo, entendemos, lo que Auschwitz genera en el ámbito estético es según la experiencia singular de cada cual, pudiendo entonces resultar: a) placentero y correlativo a una actividad atencional y cognitiva; o b) displacentero o no satisfac-

torio, donde la atención que se hubiese dispuesto se interrumpiría, así como la misma experiencia estética.

Por otro lado, como decíamos, Schaeffer parte de la premisa según la cual no hay experiencias estéticas absolutamente displacenteras. Esto es, para que una experiencia estética sea exitosa debe producir una emoción placentera o satisfactoria suficiente. Pero ello no significa que la *Shoá* sea emocionalmente agradable. Es decir que tanto Adorno como Gombrich no estarían teniendo en cuenta la distinción —que Schaeffer resalta— entre las emociones provocadas por la representación del evento de la *Shoá* y las representaciones provocadas por el evento mismo; o, dicho de otra forma, la distinción entre el contenido disfórico de las obras que tengan por tema la *Shoá* y las emociones que a ellos les susciten esas obras, las cuales pueden ser tanto negativas como positivas.

Finalmente —y estimando, con optimismo, ir contra el temor de Adorno— nos parece difícil negar, luego del tiempo transcurrido, la vasta producción artística e intelectual de sobrevivientes y allegados a la *Shoá* que han colaborado con el acervo *cultural*, incluso a escala mundial, quienes a su vez han influenciado a numerosos artistas e intelectuales que les han sucedido. Solo por mencionar algunos: Roman Polanski, director de cine y actor; Paul Celan, poeta; Viktor E. Frankl, neurólogo, psiquiatra; Primo Levi, químico y escritor; Bruno Bettelheim, psicólogo y escritor; Władysław Tatarkiewicz, filósofo; Eliezer “Elie” Wiesel, pensador y activista por la *Shoá*, premiado con el Nobel de la Paz; Samuel Bak, pintor; David Olère, pintor; el mismo Theodor Adorno; Art Spiegelman, ilustrador, guionista y editor.

El caso de Art Spiegelman y Maus. Relato de un sobreviviente

Spiegelman se hizo famoso por crear una historieta de carácter personal y biográfico titulada *Maus. Rela-*

to de un sobreviviente (1980-1991). En la misma relata la historia de su padre, un sobreviviente de la Shoá que estuvo en Auschwitz, y cómo este se las arregló para sobrevivir a los episodios en los que fue parte, hasta llegar a Estados Unidos. Asimismo, la historieta narra el derrotero de la madre del artista, quien, también sobreviviente de Auschwitz, logra reunirse con su marido en los Estados Unidos, aunque luego se suicida cuando su hijo el historietista era un adolescente; suicidio que, según se da a entender, remite entre otras cosas a la pérdida de su primer hijo (hermano del autor) cuando niño a manos de los nazis. La historia describe los horrendos hechos y enumera las diferentes muertes de allegados y familiares del artista. Finalmente, el historietista se introduce directamente, como personaje y autor. Spiegelman incluye dentro de su historieta otra más pequeña en la cual narra cómo, tras la muerte de su madre, afectado por una grave depresión e invadido por el sentimiento de culpa, se interna en un hospital psiquiátrico. En la gran historia que se relata, el propio Spiegelman hijo permanentemente reflexiona sobre el vínculo con su padre, sobre la Shoá, sobre su (des) identificación con el pueblo judío, sobre la vida, el amor y la muerte, a través de recursos narrativos y gráficos dignos del reconocimiento que esta obra ha tenido desde su primera publicación en 1980.²¹ Consideramos que con el caso de Spiegelman y “Maus” a modo de ejemplo, puede pensarse en la posibilidad efectiva de sobrevivir físicamente a la Shoá, y de elaborar la circunstancia hasta posibilitar el surgimiento de una experiencia estética que puede generar emociones tanto agradables como desagradables. Mediante estas emociones se le posibilita al público, a su vez, un proceder cognoscitivo —ya en el sentido schaefferiano— que pone en práctica mecanismos atencionales para sostener a la misma experiencia, pasibles de ser generalizados en otros escenarios, así como en el amplio sentido que desarrolla Goodman, a saber, enlazándose con otras experiencias, reorganizando nuestro mundo; e incluso acorde a los fines de Adorno, de procurar generar cierta conciencia para no repetir la historia.

Consideraciones finales

“Escribir un poema después de Auschwitz es barbarie, y esto corroe también al conocimiento que dice por qué hoy es imposible escribir poemas” (Adorno, 1951/2009, p. 25), tal es la frase que ha motivado este escrito. Hemos intentado argumentar que, efectivamente, la poesía es posible después de Auschwitz. Con ello queremos decir, experiencias estéticas que remitan a la Shoá y que promuevan conocimiento, en los sentidos a los que Goodman y Schaeffer se refieren. Incluso consideramos —pero esta es una hipótesis a trabajar con profundidad en otra ocasión— que dichas experiencias abogarían a favor de la esperanza de Adorno, aunque por el momento ello sea meramente especulativo.

En resumen, para Goodman existen experiencias estéticas displacenteras, tristes u horrorosas, a partir de las cuales sí se puede, también, obtener o generar conocimiento, tal como él lo concibe. Así, la Shoá puede dar lugar a obras cuya experiencia puede ser tanto placentera como displacentera y horrorosa, pero no por eso dejan de generar un conocimiento cuya obtención es satisfactoria: “El hecho de que un símbolo sea o no placentero no determina su eficacia cognitiva general o su mérito específicamente estético” (Goodman, 1968/2010, p. 234).

Para Schaeffer, en cambio, distinguiendo entre el contenido emocional de las obras (si es disfórico o no) y las emociones que se tengan de la experiencia, no habría experiencia estética displacentera; pues para que la atención se sostenga, esta debe necesariamente implicar un placer, sin perder de vista la dimensión temporal que la atraviesa y constituye. De ese modo, no es que una experiencia sea o no placentera en sí, sino que está constituida por momentos que pueden ser placenteros y luego displacenteros, o viceversa. Sostenemos que un enfoque como el de Schaeffer, centrado no en el objeto estético —si lo hay— sino en el estudio de la relación o experiencia estética, permite entrar en diálogo crítico con las teorías estéticas focalizadas en el ob-

jeto estético. En todo caso, las posiciones de Goodman y Schaeffer son coincidentes en este punto: que haya o no poesía y conocimiento no radica en Auschwitz o

la *Shoá* en sí, sino en lo que podamos o no podamos hacer con ello, constituyendo experiencias estéticas o, por qué no, ninguna experiencia en absoluto.

Notas

¹ Este texto se enmarca en el proyecto de mi tesis doctoral, titulada “El componente estético, las emociones y la competencia ficcional como formas de conocimiento. De la perspectiva de John Dewey a los aportes recientes de Jean-Marie Schaeffer”, que llevo a cabo en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata.

² Literalmente “catástrofe”. Término hebreo preferido especialmente por la comunidad judía para referirse a la aniquilación judía en Europa por la Alemania nazi, utilizado para no caer en la connotación reduccionista del término holocausto, que refiere a una cuestión sacrificial, ni en el término ‘Auschwitz’, utilizado por Adorno, la cual fue solo una de las tantas locaciones de concentración y exterminio establecidas por el régimen nazi.

³ Certainement pas. Des membres de ma famille font partie des victimes. Que pourrait-on dire à propos de cela?” (Schaeffer, 2015, p. 173)

⁴ Este libro fue publicado algún tiempo después de la exposición oral a la que remite este capítulo, pero sus ideas habían sido presentadas ya en un Seminario impartido por Schaeffer en la Universidad Nacional de San Martín en el año 2013, titulado “La experiencia estética”, el cual forma parte de nuestras referencias.

⁵ Ver en *Los lenguajes del arte (1968)*. *Simbólico* figura como relativo a *representación*, a sustitución por semejanza.

⁶ Esta idea es más ampliamente desarrollada en *De la mente y otras materias*: “Hasta cierto punto, los sentimientos agradables de clases diferentes, como medios para determinar la corrección o novedad de los modelos, contribuyen al conocimiento de las obras; pero tomar a los sentimientos como fines en sí mismos equivale a incluir a la experiencia estética en la misma categoría a la que pertenece un baño caliente y sería lo mismo que valorar la teoría de Einstein por la satisfacción emocional que produce” (1984/1995, pp. 25-26).

⁷ Consideramos que la expresión citada podría dar lugar a interpretar que el placer es una propiedad del objeto, y, por tanto, no de quien lo experimenta; idea que parece absurda. Por tal motivo, aceptamos que un adecuado desarrollo de la misma, aunque nos parece necesario, excede los objetivos particulares de este trabajo.

⁸ Unas páginas antes el autor explicita un recorte de su objeto de estudio mediante el cual dejará por fuera cuestiones tales como el arte como paliativo, terapéutico, compensatorio, protector, etc. Aspectos que, consideramos, podrían ser pensados en una línea que vincule las emociones a la cognición en algún sentido. Véase Goodman (1968/2010, p. 223)

⁹ Específicamente sobre conducta estética ver “Qu’est-ce qu’une conduite esthétique?” (1996), y ¿Objetos estéticos? En Schaeffer, J.-M., *Arte, objetos, ficción, cuerpo. Cuatro ensayos sobre estética* (2004/2012).

¹⁰ Según hemos referido ya en una nota anterior, ese año J.-M. Schaeffer ofreció en la Universidad Nacional de San Martín, Argentina, un seminario titulado “La experiencia estética”, el cual, inédito, fue posteriormente formalizado y publicado bajo el título *L’expérience esthétique* (2015) París: Éditions Gallimard.

¹¹ “1) Every emotion is the product of the cognitive (often sub-personal) evaluation: cognition is an intrinsic aspect of emotion and attention. 2) Sub-personal emotive states change attention. 3) Attention can influence sub-personal evaluations through a top-down process strengthening or diminishing their hedonic component” (“La experiencia estética” 2013. Inédito)

¹² “s’il n’est pas conceptuel au sens strict du terme, n’en remplit pas moins une fonction de catégorisation du réel” (p. 159).

¹³ Sobre este concepto y sobre la tematización schaefferiana acerca de las ficciones lúdicas intervinientes en el arte, ver preferentemente *¿Por qué la ficción?* (2002), como también *Art, Création, fiction. Entre sociologie et philosophie* (2004).

¹⁴ Ver *Arte, objetos, ficción, cuerpo. Cuatro ensayos sobre Estética* (2012). Cap. “La teoría especulativa del arte”.

¹⁵ Estas ideas son desarrolladas con claridad en *Les Célibataires de l’art*. Ejemplo de ello es la siguiente cita: “Il n’y a pas lieu non plus de postuler une satisfaction qui serait spécifiquement esthétique, comme on le fait dans le souci de distinguer entre plaisir esthétique et plaisir physique: s’il y a spécificité, elle reside dans le support, c’est-à-dire en ce que la satisfaction est induite par une “activité cognitive en acte”. Bref, l’indice de satisfaction de l’activité cognitive est le principe régulateur de la conduite esthétique.” (p. 168).

¹⁶ Los señalamientos acerca de la “descarga pulsional” y la función compensatoria de las ficciones se dan en el marco de una crítica feroz que Schaeffer formula sobre lo que entiende de la teoría psicoanalítica freudiana; crítica que, por otro lado, nos parece cuestionable. Ver Schaeffer 2002, (pp. 306-307), y Rosengurt (2013).

¹⁷ Aunque Schaeffer (2015) distingue entre ambos valores (placer/displacer), admite la posibilidad de la existencia de valores hedónicos que no se traduzcan en tales categorías. Entre ellos se hallaría la indiferencia, concebida más bien como un pasaje de un valor hedónico de una polaridad a la otra.

¹⁸ “Le fait que la satisfaction soit le regulateur (positif) de la conduite esthétique –c’est-à-dire de l’activité cognitive que nous exerçons “sur” un objet –ne signifie pas que le contenu représentationnel de cet objet, en tant que construit par l’activité cognitive, ne puisse pas être dysphorique.” (1996, p.169)

¹⁹ “Kulturkritik findet sich der letzten Stufe der Dialektik von Kultur und Barbarei gegenüber: nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist

barbarisch, und das frißt auch die Erkenntnis an, die ausspricht, warum es unmöglich ward, heute Gedichte zu schreiben.”

²⁰ “il exprima sa conviction que certaines constellations de l’expérience humaine sont tellement saturées de douleur ou d’atrocité qu’ils NE sauraient donner lieu à des représentations artistiques.” (2015, p. 173)

²¹ *Maus* ha recibido numerosos premios desde aquel entonces: 1988 Premio Internacional del [Festival de Cómic de Angoulême](#); 1988 Premio Urhunden al mejor álbum extranjero; 1990 Premio Max & Moritz, premio especial; 1992 Premio Pulitzer; 1992 [Premio Eisner](#) a la mejor novela gráfica reeditada; 1992 [Premio Harvey](#) a la mejor novela gráfica reeditada; 1993 Premio literario de ficción de [Los Angeles Times](#); 1993 Premio Internacional del Festival de Cómic de Angoulême al mejor cómic extranjero; 1993 Premio Urhunden al mejor álbum extranjero. Nominaciones: 1986 Premio nacional del Círculo de Críticos; 1992 Premio nacional del Círculo de Críticos. Hasta el año 2011 inclusive se han realizado traducciones a 30 idiomas diferentes. A la fecha de la presente redacción, Polonia no desea aún la publicación en ese país y en su idioma.

Referencias Bibliográficas

- Adorno, T. (1966/1977/2009). Educar después de Auschwitz. En Adorno. *Crítica de la cultura y sociedad Vol. II.* (pp. 599- 613) Madrid: Ediciones Akal S.A.
- Adorno, T. (1955/2009). Crítica de la cultura y sociedad En Adorno, *Crítica de la cultura y sociedad Vol. I.* (pp. 9-25) Madrid: Ediciones Akal S.A.
- Gombrich, E. (1999) “Im Gespräch: Ernst Gombrich”, Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, n° 13, 26 marzo, 1999. Recuperado el 12 de mayo de 2014 de: <https://gombricharchive.files.wordpress.com/2011/04/showdoc73.pdf>
- Goodman, N. (1968/2010). *Los lenguajes del arte. Una aproximación a la teoría de los símbolos.* España: Editorial Paidós.
- Goodman, N. (1978 (1974, 1975, 1977)/1978). *Ways of Worldmaking.* Indianápolis, Indiana: Hackett Publishing Company, Inc.
- Goodman, N. (1984/1995). *De la mente y otras materias (Of mind and others matters).* Madrid: Colección La balsa de Medusa, Ed. Visor
- Milmaniene, J. E. (1996). *El holocausto. Una lectura psicoanalítica.* Buenos Aires: Ed. Paidós.
- Oliveras, E. Estética (2004). *La cuestión del arte.* Buenos Aires: Emecé Editores S.A.
- Platón (2009) (circa 380 a. C.). *República.* Libro X. Buenos Aires: Eudeba.
- Rosengurt, C. P. (2013) “El arte en la obra de Sigmund Freud. Algunas revisiones y críticas actuales a través del pensamiento filosófico de Jean-Marie Schaeffer”. (Ponencia inédita) IV Congreso internacional de Investigación en Psicología, Universidad Nacional de La Plata
- Schaeffer, J-M. (1996). Qu’est-ce qu’une conduite esthétique?, *Revue Internationale de Philosophie*, 198, 669-680.
- Schaeffer, J-M. (1996b) *Les Célibataires de l’Art. Pour une esthétique sans mythes.* París: Editions Gallimard.
- Schaeffer, J-M. (2001/2004). Fiction et croyance. En Schaeffer, J-M. & Heinich, N. *Art, création, fiction.* (pp. 163-186) Nimes: Éditions Jacqueline Chambon.
- Schaeffer, J-M. (2002). *¿Por qué la ficción?* España: Ediciones Lengua de trapo SL.

- Schaeffer, J-M. (2004/2012). ¿Objetos estéticos?. En Schaeffer, J-M. (Prólogo, traducción y edición de Ibarlucía, R.), *Arte, objetos, ficción, cuerpo. Cuatro ensayos sobre estética*. (pp. 49-77) Buenos Aires: Ed. Biblos / Colección Pasajes.
- Schaeffer, J-M. (2005). *Adiós a la Estética*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Schaeffer, J-M. (2010). *Théorie des signaux coûteux, esthétique, et art*. París: Tangence éditeur.
- Schaeffer, J-M. (2013) Aesthetic relationship and the pleasures of art (Artículo inédito). Doctorado en Filosofía, Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín, Ciudad de Buenos Aires.
- Schaeffer, J-M. (septiembre, 2013b). *La experiencia estética*. Seminario impartido en la Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín. Capital Federal, Argentina.
- Schaeffer, J-M. (2015). *L'expérience esthétique*. París: Éditions Gallimard.
- Spiegelman, A. (1980-1991/2013). *Maus. Relato de un sobreviviente*. (Vols. 1-2) Buenos Aires: Emecé Editores.

A forma da experiência. O lugar da música na reflexão sobre a arte de John Dewey

Resumo

Este artigo apresenta a visão de John Dewey sobre a música no âmbito de sua teoria sobre a experiência. Parte-se da definição deweyana de estética como a qualidade de qualquer experiência singular. Em seguida, discute-se o prejuízo gerado por algumas teses filosóficas de autores como Platão, Rousseau e Adorno que restringiram suas considerações sobre o fenômeno musical ao episódio da produção, da composição e da execução instrumental, ignorando o aspecto fundamental da recepção. Em resposta a tal prejuízo, por fim, as ideias de Dewey sobre a substância variada da música revelam que a música deve ser compreendida em sua dimensão total, como obra e como recepção, ligadas no acontecimento da experiência. Aponta-se ainda pistas que indicam que a música serve como modelo para se pensar a experiência de modo geral em Dewey, uma vez que o autor recorre às ideias de fluxo, ritmo e movimento para descrever os componentes de uma experiência.

Palavras-chave

Dewey; música; estética, experiência

A separação entre o estético e o sensível

Kant concebeu o estético como o juízo que determina se algo é belo ou não. O belo seria um objeto ou um modo de representação a que se referiria um juízo de gosto, e sua compreensão se daria em consequência a um exame sobre os pressupostos do juízo de gosto. Nas palavras de Kant, estético é “aquilo que é puramente subjetivo na representação de um objeto, isto é, o que constitui a sua relação ao sujeito, e não ao objeto, é a sua qualidade estética”. (Pascal, 2007) Mas, diferentemente do *bom*, enquanto aquilo que satisfaria, através da razão, por simples conceito, ou do *deleitável*, que agradaria aos sentidos na sensação, o belo se afirmaria por uma complacência inteiramente *desligada de interesse*. A satisfação proporcionada pelo

belo não dependeria de conceitos determinados, sendo inteiramente livre. “O deleitável e o bom tem, ambos, uma relação com a faculdade apetitiva [respectivamente, o desejo e a vontade] e, conseqüentemente, trazem consigo, o primeiro [...] uma satisfação patologicamente condicionada, e o segundo uma pura satisfação prática” (Pascal, 2007), já a satisfação carregada pelo belo seria isenta de interesses, inclinações e conceitos determinados, sendo, em vez disso, um fim em si. Por tal característica, ela é portadora de universalidade, mas universalidade colhida do próprio sujeito e não do objeto, de natureza estética e não lógica.

Diferentemente de Hume e de Baumgarten, que definiram – cada um de seu modo – o belo como perfeição sensível, Kant distinguiu o deleitável, qualidade de objeto ligada à sensibilidade, do belo, como o objeto

do juízo estético satisfatório. O sensível, de um modo geral, conquanto não irrelevante, possui um desprestigiado registro na teoria kantiana, tanto em seu plano cognitivo, onde é antessala do entendimento, quanto no plano moral, em que figura na esfera do desejo, dimensão da faculdade apetitiva inferior à vontade. Pelos conceitos e pela atitude kantianos, um grande número de teóricos da estética e da arte foram marcados, notadamente aqueles associados ao classicismo, ao romantismo e ao idealismo. O desprestígio pelos sentidos teve significativa aceitação entre esses autores, e, junto a ele, a conexão entre a arte e a beleza sob a contemplação da obra como produto do *gênio criador* figuraram como as mais danosas assimilações do kantismo.¹ Se, no plano das artes, o uso de técnicas e materiais com que superar o paradigma romântico pulverizou a diversidade de escolas e correntes de fins do XIX até pelo menos meados do XX, no plano da teoria estética, a tendência continuou estacionada, caracterizando-se por conceber a relação entre a obra e o espectador enquanto contemplação e por sobpor o corpóreo e o sensível, relegando-os à inferior dimensão da experiência artístico-estética. Segundo John Dewey, essa infeliz propensão criou uma estranha, desnecessária e contraproducente barreira entre a arte e a vida, cuja intransigência isolou os objetos artísticos das condições de origem e funcionamento na experiência (Dewey, 2010).

A noção de experiência e sua qualidade estética

No ano de 1931, John Dewey ministrou em Harvard dez conferências sobre filosofia da arte, as quais deram origem ao seu celebrado “Arte como Experiência” (publicado, depois de ampla revisão, em 1934). Estava o autor diante de problemas criados pelas teorias de seu tempo – os principais ligados, latente ou explicitamente, à barreira supramencionada. Dewey conscientizara-se de que o trabalho de erigir uma teoria das artes, não poderia dispensar – sequer anteceder – ao de

elaborar uma teoria estética; e esta, por sua vez, não poderia ser proposta sem que se desatassem os nós que as teorias novecentistas amarraram, no engodo dos quais o intento filosófico de compreender as artes continuaria irrealizável. O propósito de Dewey seria o de exorcizar a obra de arte do espiritualismo intelectualista e antissensível que a confundira, restabelecendo “a continuidade entre, de um lado, as formas refinadas e intensificadas de experiência que são as obras de arte e, de outro, os eventos, atos e sofrimentos do cotidiano, universalmente reconhecidos como constitutivos da experiência” (Dewey, 2010, p. 60).

Para este propósito, ele aborda o estético pelo lado de fora da obra de arte, propondo, em primeiro lugar, adaptar conceitos das ciências biológicas à filosofia, concebendo a base de toda experiência na *criatura viva*. Propagador da teoria sobre a origem e a evolução das espécies, Dewey toma de Darwin alguns conceitos fundamentais e deles desdobra noções interessantes para relatar a experiência estética. Considera que a criatura viva está em permanente *interação* com o meio, sofrendo dele diversas formas de pressão e, em resposta, nele interferindo e o reorganizando; em segundo, postula que, além de se dar em um meio, a *vida* se dá *graças* ao meio, porque, para conservar-se vivo, um organismo precisa colher do que lhe rodeia elementos que favoreçam sua adaptação contra a pressão externa; em terceiro, entende que o ser humano compartilha com os animais as funções vitais básicas, não sendo do ponto de vista natural superior a eles.

A interação estabelecida entre o organismo e o meio traduz-sena reciprocidade do agir/padecer, executar e sofrer; interagir é chocar. Não é, pois, inerente à criatura viva restringir-se à pura atividade, tampouco o é à impermeável passividade. A interação é o lançamento do eu orgânico contra um mundo que já foi lançado contra ele. É a esta incontornável condição interativa, a este inevitável chocar-se com o mundo, que Dewey associa a *experiência*, compreendida, então, enquanto resultado, sinal e recompensa do permanente encontro de um organismo consciente com o meio.

Embora algo abstrusa, porquanto, amiúde, reconsiderada, a noção instrumentalista de experiência, nestes termos, permite-nos entrever a genuína condição humana, dela sendo própria a ocorrência ininterrupta no processo da vida.²

Apesar do concebido, não temos consciência de que vivemos sob a égide de uma coisa homogênea e constante a que se poderia denominar por experiência. Antes, vivenciamos diferentes eventos, muitos dos quais não se identificam com seus antecedentes ou sucessores. No amálgama de nossas experiências, temos momentos incipientes de dispersão, distração e tédio provocados por interrupções externas ou por letargia interna, que impedem o eu orgânico de vivenciar integralmente as experiências e fixa-las, como quadros, na parede da consciência – o que fizera o personagem fantástico *Funes el memorioso*, do insuperável Jorge Luís Borges, que, recordando os mínimos detalhes de experiências anteriores, ostentava sua exuberante e imensurável memória.

Além destas, e, aliás, em contraste com elas, temos também experiências integradas, completas ou singulares, que se dão “quando o material vivenciado faz o percurso até sua consecução” (Dewey, 2010, p. 109). Essa espécie de experiência é um todo e carrega em si um caráter individualizado (Dewey, 2010, p. 110). Ao sinalizar isso, Dewey ensaia os detalhes que compõem toda e qualquer experiência singular. Em primeiro lugar, uma experiência deste tipo não é, necessariamente, uma experiência agradável, podendo ter sido, majoritariamente, dolorosa (como a perda de um familiar amado); em segundo lugar, pode ter importância (como um acidente de carro evitado), ou ser, comparativamente, insignificante (como uma refeição); em terceiro, pode ser paradigmática e representar um “memorial duradouro” do que experiências com materiais do mesmo tipo podem ser.

O que há de comum nestes exemplos é que, *primeiro*, são experiências compostas de partes diferentes que se sucedem sem interrupção e vazios para

as partes seguintes, de modo a constituir um *fluxo*. *Segundo*, cada parte tem sua *identidade* conservada na continuidade do fluxo, nada sendo exemplarmente sacrificável. Nas palavras do autor:

em uma experiência, o fluxo vai de algo para algo. À medida que uma parte leva a outra e que uma parte dá continuidade ao que veio antes, cada uma ganha distinção em si. O todo duradouro se diversifica em fases sucessivas, que são ênfases de suas cores variadas. (Dewey, 2010, p. 111)

Terceiro, mesmo em experiências singulares, há *pausas*, conquanto não haja interrupções. Tais lugares de repouso possuem uma função especial no todo da experiência: definir e pontuar a qualidade do movimento, resumindo o que se passou e impedindo a dissipação por displicência.³ Pode-se dizer que o fluxo da experiência singular é canalizado para estações que contribuem para a continuação do fluxo em si, não para sua estagnação e dispersão. *Quarto*, uma experiência singular não se encerra com um abrupto ponto, sua conclusão é o *desfecho* de um movimento contínuo em que houve *antecipação* e *acumulação*, não sendo, pois, uma coisa distinta e independente deste movimento, porém, sua *consumação*: o fechamento de um circuito de energia.⁴

A unidade que uma experiência singular possui, aquilo que a individualiza e pelo que se a nomeia, é constituída por uma “qualidade ímpar”, que perpassa a experiência inteira. Esta qualidade se aplica tanto às experiências intelectuais, quanto práticas e afetivas e é ela o que as arredonda em sua completude e unidade, é o que as singulariza – quando as experiências em tela são, de fato, singulares. Dewey a chama de *estética*. Experiência esta qualidade quem *sente* de imediato uma “estrutura artística” que consiste na posse de um caráter emocional satisfatório, de integração interna e de um desfecho por meio de um movimento ordeiro e organizado (Dewey, 2010, p. 114). Se Dewey se refere a tal estrutura como artística, o faz de modo metafórico. Na verdade, a arte é que, quando bem sucedida, re-

produz tal estrutura. A experiência estética, entretanto, não se restringe à arte: é atributo de qualquer experiência sentida como completa – por conseguinte, mesmo experiências predominantemente intelectuais ou práticas, para que sejam integradas ou completas, devem “exibir uma chancela estética” (Dewey, 2010, p. 114).

Daí que a perda da estrutura, ocasionada por monotonia ou por desatenção, a quebra da corrente entre as partes, seguida de uma sucessão solta, levada à suspensão ou constrição da experiência, é o que deve ser, propriamente, definido como *inestético* – e o que pode acometer tanto a uma experiência predominantemente intelectual, quanto predominantemente prática, ou mesmo com uma obra de arte.⁵

A chancela estética de uma experiência revela que ela é preenchida de *emoções*, afinal, é condição para que uma experiência seja estética portar um caráter emocional satisfatório: são, precisamente, as emoções o que dão movimento ao fluxo. Na condição de “qualidades de uma experiência complexa”, as emoções não podem ser concebidas enquanto átomos – como em Hobbes, Locke e outros empiristas clássicos.⁶ Em uma experiência singular, elas são situadas num contexto, são encerradas em uma situação e exercem funções nesta situação, qualificando as ações como em um drama, se modificando no desenrolar deste drama (Dewey, 2010, p. 119). É, pois, a emoção a força motriz e consolidante, a cola dos momentos de uma experiência, o que garante a unidade entre as variadas partes e o que sela, numa experiência, a qualidade estética.

Em síntese, a interação entre a criatura viva e o meio resulta no que Dewey chama de experiência. Toda experiência inscreve-se nos contornos do padrão de ação e sujeição e aflora como o processo pelo qual o eu e alguns aspectos do mundo interagem. O fim de uma experiência ocorre na consumação de uma adaptação mútua deste eu com o mundo. Tal padrão não provém apenas da alternância entre “fazer e ficar sujeito a algo”, mas também do caráter relacional destas duas coisas (Dewey, 2010, p. 122), que, por

assim dizer, estão imbricadas. É do reconhecimento da coesão entre o fazer e o sujeitar-se que Dewey extrairá a relação entre o artístico, como experiência de criação, e o estético, como de recepção. Não podendo, propriamente, um estar dissociado do outro, o receptor é um reconstrutor da obra, enquanto o criador é um receptor constante, durante todo o seu processo de produção. Dewey está condenando as perspectivas teóricas de tendência dualista que baseiam-se na polarização artístico-estético, emissor-receptor, criador-contemplador, por elas conceberem tais termos como substâncias incompatíveis e estáticas. Se não há, na experiência, o isolamento destas posições, não pode haver numa teoria estética. Portanto, uma teoria com que se compreender a experiência estética deve ter por premissa a afirmação de que o artístico e o estético são indissociáveis.

A música como produção e a reabilitação deweyana da recepção

Mas o que, na base destes fecundos conceitos, Dewey diz acerca da música? Qual, propriamente, o lugar que a música ocupa em suas reflexões? Será que, para unir o estético ao artístico Dewey teve que fazer concessões de todo tipo às artes rotuladas de popular? Será que o reconhecimento teórico da importância da experiência em registro popular faz Dewey condenar as artes chamadas de eruditas, incluindo aí a música de concerto? Antes de responder a estas questões, um breve excursão pode ser útil.

Na história da filosofia, inúmeros foram os autores que puseram a música na pauta dos interesses filosóficos, dedicando prolongados escrutínios à experiência musical. Em muitas destas discussões, entretanto, observa-se a acurácia filosófica engajada em enquadrar a música na condição de produto, resultado da atividade criativa, conquanto pouco ocupada com a dimensão estética, receptiva, da experiência de ouvinte. Em outras palavras, empreendera-se sobre a música no esco-

po da filosofia das artes e não na base de uma teoria, propriamente, da receptividade estética. Sob pretexto de não examinarem o que ocorre na experiência de quem escuta uma música, os filósofos frequentemente condenaram alguns tipos de obra musical, canonizando outros. Daí, é comum vê-los hierarquizando modos de produção musical, estilos ou tendências de composição em concordância com suas próprias – e estritamente pessoais – preferências estéticas, ou com interesses morais e políticos, e censurando outros por seus supostos componentes corruptos, degenerados ou regressivos. Essa atitude será a causa de um irreparável malogro na própria reflexão teórica sobre a música.

Platão banuiu d'A *República* o uso de harmonias “moles” e “conviviais” como a lídia e a jônica (hoje conhecida como escala maior) por não servirem a um projeto de organização social cujo personagem a quem conviesse o ento musical fosse o guerreiro. A música a ser conservada não poderia ser “frouxa”, por quanto devesse ser capaz de “imitar a voz e os acentos de um herói na hora do perigo e da austera resolução, [...] quando sofre um revés, um ferimento, a morte [...] e em tais crises enfrenta os golpes da sorte a pé firme e com ânimo indomável”, ou então, nos tempos de paz,

quando, em plena liberdade de agir e sem sentir a pressão da necessidade, [um homem] procura convencer a outrem de alguma coisa [...] ou quando, pelo contrário, exprime sua disposição de ceder às súplicas, lições e persuasões de um outro, e tendo logrado, pela sua conduta prudente, aquilo que tinha em mira, não se envaidece, mas em todos os momentos age com sensatez e moderação e se mostra satisfeito com sua sorte (Platão, 2011, p. 117).

Platão conclui seu raciocínio prescrevendo as harmonias dórica e frígia por melhor expressarem “a voz da necessidade e da liberdade, os acentos do homem infeliz e do homem feliz, o canto da coragem e o da temperança”. (Platão, 2011, p. 117). Indo mais longe em sua tarefa de seleção, aplica critério semelhante aos timbres e anuncia a expulsão de instrumentos

como as liras triangulares, os péctides e as flautas, sobrando apenas a lira convencional, a cítara e, para o campo, alguma espécie de flauta pastoril. A república platônica inscreve a música em um programa de ordem social com uma função militar e outra civil, impedindo que ela seja cultivada sob qualquer outro interesse, inclusive o da mera fruição.

Muitos séculos depois, Rousseau também dedicará uma reflexão profunda sobre a música em um texto de juventude intitulado *Ensaio sobre a origem das línguas*, que recebera inicialmente o título de *Ensaio sobre o primado da melodia*. Seguindo uma pesquisa de metodologia genética, ele postulou que as línguas, tais como existem, tem remota origem na necessidade do homem natural de comunicar suas paixões pela emissão de sons. No exercício da comunicação, as línguas começaram a tomar forma de acordo com uma musicalidade intrínseca ao homem natural, diferenciando-se umas das outras, primeiramente, pelas condições climáticas das regiões onde surgiram. Nas regiões meridionais, a comunicação era recheada de sons prolongados, com acentuações variadas e incomensurável variedade melódica, ao passo que nas regiões setentrionais, em função do frio, a comunicação dava-se com economia de sons, e com excesso de interrupções, o que explicaria a quantidade de consoantes nas línguas do norte. Mas, como acreditava Rousseau, o homem natural provém de zonas quentes; por isso, na cantada língua originária

os sons seriam muito variados, a diversidade dos acentos multiplicaria as vozes; a quantidade [de acentos], [multiplicaria] o ritmo, constituiriam novas fontes de combinações, de modo que as vozes, os sons, o acento, o número, que são da natureza, deixando às articulações, que são convenções [culturais], bem pouco a fazer, cantar-se-ia em lugar de falar (Rousseau, 1973, p. 172).

A apreciação musical, para Rousseau, provém da capacidade de projetar no canto o drama de uma paixão humana, como se teriam feito os que usaram a língua

natural. Por residir no campo dos valores, por ser capaz de imitar as paixões, a música pode figurar entre as belas-artes e não entre as ciências naturais (como auxiliar da física). E, como na pintura, não são as cores puras o que conferem traços e figuras, mas o desenho, na música, não é a harmonia (como conjunto de sons de suporte), mas a melodia aquilo que exerce o papel de imitação (Rousseau, 1973, p. 192). Daí, Rousseau denuncia e proscree a ópera francesa de seu tempo, eivada que era de coloridos harmônicos os quis asfixiar o componente melódico da composição e, com isso, cortariam a ligação da música com sua raiz natural. A polifonia (bachiana), para Rousseau, é uma *degeneração* mascarada de sofisticação. O canto, em sua pureza primitiva, teria muito mais a comunicar do que a racionalidade da teia harmônica o faz. De modo semelhante a Platão, Rousseau estava disposto a condenar certas formas musicais em benefício de outras. Mas o preço desta seleção foi a incompreensão.

Fará coisa parecida, Adorno, em 1963 (portanto, 30 anos depois de Dewey), ao publicar o ácido ensaio *O fetichismo na música e a regressão da audição*. Ali, o autor expõe, incomodamente, as características culturais da música de massa e a conjuntura em que este tipo de produto supera a “música séria” (de concerto). Com engajada disposição crítica, Adorno ataca o que chama de critério de julgamento da canção, o fato de ela ser conhecida por todos (Adorno, 1991, p. 79), aludindo à condição mercadológica que associa a qualidade à posição em paradas de sucesso; critica também a deseducação perpetrada pela cultura de massa que incapacita o ouvinte a apreciar o todo de uma obra musical e não apenas a momentos – a forma curta da canção lhe faz atribuir outro adjetivo às músicas de massa: “música ligeira”; Adorno investe ainda contra o culto aos cantores de música popular, a quem ele diz faltar técnica de canto; ataca os ouvintes de rádio, os arranjadores que tendem a modificar a orquestração dos clássicos para os tornarem acessíveis ao público, e, principalmente, o gênero do jazz, que ele considera depravado. Em sua curta análise, há uma regressão na audição moderna na esteira

da coisificação da música, operada pela tendência da sociedade capitalista de, em tudo, imprimir o selo de mercadoria.

Os ouvintes perdem com a liberdade de escolha e com a responsabilidade não somente a capacidade para um conhecimento consciente da música – que sempre constitui prerrogativa de pequenos grupos – mas negam com pertinácia a própria possibilidade de se chegar a um tal conhecimento. Flutuam entre o amplo esquecimento e o repentino reconhecimento, que logo desaparece de novo no esquecimento. Ouvem de maneira atomística e dissociam o que ouviram, porém desenvolvem, precisamente na dissociação, certas capacidades que são mais compreensíveis em termos de futebol e automobilismo do que com conceitos de estética tradicional (Adorno, 1991, p. 94).

Não é claro o que Adorno propõe, além da própria crítica, neste texto. Dele, se pode, todavia, entrever a ideia de que a música séria, artística, erudita, deva ser resgatada contra a hegemonia corruptora da música popular. Como Platão e Rousseau, ele centra sua discussão numa preferência, gosto ou adesão a uma forma de produção, em vez de entrar no mérito da experiência estética da recepção, investigando sua estrutura, suas condições ou sua natureza.

Ao privilegiarem o modesto – embora importante – ponto de vista da produção, esses grandes autores não foram capazes de fornecer uma adequada compreensão da dimensão estética da música. Poderíamos dizer que a reflexão platônica responderia à pergunta “por que o tetracorde diatônico deve ser cultivado à exceção do modo lídio?”; a reflexão rousseauiana responderia à questão “por que a ópera italiana é superior à francesa?”; ao passo em que a reflexão adorniana responderia a “por que se deve rejeitar a popularização mercadológica da música?”. Tais perguntas remontam a interesses particularmente excêntricos e idiossincráticos destes filósofos – aos quais não caberia examinar aqui –, cujas respostas encerram a música no escopo de objeto criado e não em um evento complexo que

envolve artista, obra e público numa dinâmica de expectativa e reconstrução em que todos agem e sofrem.

Sobre a arte como objeto, Valverde (2007) coloca, de modo sucinto, que, sob o ponto de vista da produção, a história do pensamento ocidental concebeu arte respectivamente como construção, conhecimento e expressão:

Pode-se dizer que, no mundo arcaico, a *techné* estava associada à habilidade no fazer, a um certo desempenho e, portanto, era vista segundo o prisma da atividade produtiva envolvida em sua construção. Na antiguidade clássica e no Renascimento, ela [a *techné*] é vista predominantemente como mimeses, como imitação ou cópia, como representação de uma realidade anterior e exterior à própria obra, estando, portanto, associada a uma forma de conhecimento. E, desde o romantismo, a arte é vista como expressão de uma subjetividade, como uma forma de manifestação que estaria tonalizada basicamente pelos afetos (Valverde, 2001, p. 119)

Na primeira leitura, seria arte o objeto feito com excelência, com pleno domínio sob a execução; na segunda, seria o objeto que reflete o real, como um espelho polido que reproduz com fidelidade o que se lhe é posto à frente; na terceira, seria o objeto derramado da interioridade do artista, do gênio talentoso e criador. Nos tempos de Dewey, a teoria estética era eivada desta última abordagem. O problema nela, entretanto, poderia ser sintetizado no seguinte proposição condicional: se a arte é expressão de uma subjetividade, e de uma subjetividade especial que arredonda em materiais e energias o que o comum dos homens é incapaz de produzir, então, além de ser inventada por poucos, só pode ser assimilada por poucos. Para Dewey, entretanto, a arte origina-se na experiência de adaptação do eu com o mundo, e essa experiência não é exclusiva a uns, não se dá apenas com os que são capazes de apreciar alguns tipos abstratos específicos de obra, sendo, porém, inerente ao próprio processo de vida e, então, a qualquer organismo consciente. O critério da vida, evocado pelo naturalis-

mo darwiniano de Dewey, democratiza a experiência estética, tornando-a, por assim dizer, dilatada. Essa dilatação produz, por sua vez, a dilatação da própria ideia de arte, que, em Dewey, contempla um espectro amplo de produtos e fazeres.

Quando dizemos que jogar tênis, cantar, representar e uma multidão de outras atividades são artes, usamos uma forma elíptica de dizer que existe algo de artístico na realização delas, e que essa arte qualifica a tal ponto aquilo que é feito e criado que induz em quem as percebe atividades em que também existe arte. O produto da arte – templo, quadro, escultura, poema – não é o trabalho, a obra artística. A obra ocorre quando um ser humano coopera com o produto de tal modo que o resultado é uma experiência apreciada por suas propriedades libertadoras e ordeiras. (Dewey, 2010, p. 381)

O ônus dos que abordaram a música ressaltando apenas seu caráter de produção é maior, portanto, do que se pode imaginar. Eles terminaram por não compreender a música como atividade artística. É que, ao esquecerem de avaliar o efeito estético, os autores sucumbem à substantivação dos conceitos relativos à arte. Para Dewey, ao contrário, “a arte é uma qualidade do fazer e daquilo que é feito”, o que implica em dizer que o processo no qual materiais e energias constituem um objeto artístico depende de seu efeito na experiência. Não sendo uma substância em si, “apenas externamente [...] pode ser designada por um substantivo” (Dewey, 2010, p. 381). Sendo a arte uma “qualidade da atividade” (Dewey, 2010, p. 396), ela é “adjetiva por natureza” (Dewey, 2010, p. 381).

Para exemplificar este modo de ver, pode-se dizer que o que torna um templo antigo um objeto artístico não é a sua constituição arquitetônica ou os seus dados ornamentais, tomados aqui como objetos em si, mas as emoções despertadas por tais objetos em congruência, onde figuram como componentes de um todo simbólico através do qual se pode restituir ou projetar a vivência adequada à função para a qual o templo foi construído. Tal vivência é a cooperação ou

contribuição do ser humano, o que atribui ao objeto a qualidade de arte, e graças à qual a obra é celebrada por uma comunidade.

A forma da experiência: materiais para uma filosofia da música completa

Assim, a música não deve ser compreendida estreitamente como a obra do compositor ou do instrumentista, mas também como aquilo que afeta o ouvinte – inclusive ao compositor ou ao instrumentista em sua condição de ouvinte. Desta ampliação semântica se pode constatar que a música afeta por ser capaz de reconstituir a estrutura de uma experiência singular através de materiais sonoros. Tais materiais fazem parte de um contexto complexo de emoções, do qual engendra um efeito estético baseado na canalização de expectativas.

Em *Arte como Experiência*, Dewey dedica o capítulo “*A substância variada das artes*” à descrição de características peculiares a cada uma das artes que, ali, listou (arquitetura, escultura, pintura, música, poesia, literatura), com o intuito de indicar o aspecto decisivo para se distinguir os seus diferentes traços. O aspecto em questão é “a exploração que elas fazem da energia característica do material usado como meio” (Dewey, 2010, p. 427). Nesta seção, Dewey escreve que a música

tendo o som por veículo, expressa necessariamente, de maneira concentrada, os choques e instabilidades, os conflitos e resoluções que são as mudanças mais dramáticas, impressas no pano de fundo mais duradouro da natureza humana. A tensão e a luta tem suas reuniões de energia, suas descargas, seus ataques e defesas, suas batalhas portentosas e seus encontros pacíficos, suas resistências e resoluções, e de tudo isso a música tece sua trama. (Dewey, 2010, p. 416)

Os elementos dos quais a música tece sua trama não são mencionados em sentido figurado. A música tem

êxito como obra primeiramente pela natureza de seu meio; a experiência com o som, diferentemente da visão – e até mesmo em oposição à visão – é determinada pela total exterioridade da vibração. Trata-se de um estímulo do organismo por algo de fora que repercute em todo o corpo, quer seja na forma mesma da vibração (em geral os sons de região baixa são mais profícuos para isso), quer seja como expectativa da consciência na presença de um objeto vibrante. “O som estimula diretamente a mudança imediata, porque relata uma mudança. O som de uma passada, de um galho quebrado, do farfalhar na vegetação rasteira pode significar um ataque ou até a morte” (Dewey, p. 417) Em outras palavras, o som é uma eficaz perturbação do ambiente sobre o organismo, diante da qual a criatura viva é sempre convocada a reagir; ele “transmite o que é iminente, o que está acontecendo como indicação do que virá” (p. 417), por isso, traz consigo uma aura de indeterminação e incerteza, que favorece à intensa agitação emocional. Para John Dewey, os sons tem um poder de expressão afetiva direta bem maior do que o poder das imagens.

É daí que o autor nos dará a pista mais importante para este trabalho. Segundo ele, o poder que tem a arte de tomar um material natural bruto e transformá-lo “em um veículo intensificado e concentrado, para construir uma experiência” (Dewey, 2010, p. 419), é especialmente efetivo na música.

Pelo uso de instrumentos, o som [...] retoma sua qualidade passional primitiva. Ganha generalidade, desvinculação de objetos e acontecimentos particulares. Ao mesmo tempo, a organização do som efetuada pela multiplicidade de meios que estão sob o comando dos artistas – talvez uma gama mais vasta, tecnicamente, do que qualquer outra arte, exceto a arquitetura – priva o som de sua habitual tendência imediata a estimular determinada ação manifesta. As reações tornam-se internas e implícitas, com isso enriquecendo o conteúdo da percepção, em vez de se dispersarem em uma descarga aberta. (Dewey, 2010, pp. 419-420)

Sob a luz desta citação, e sob o eco da noção de experiência singular, podemos dizer que a música possui um lugar especial inconfessado por Dewey em sua obra, porque os conceitos com os quais ele compreende a experiência são, basicamente, musicais ou realizados exemplarmente na recepção auditiva da música. Podemos dizer que a música constitui a forma ou estrutura de uma experiência estética exemplar. Ela é a arte que melhor ilustra, em primeiro lugar, o processo através do qual o receptor experiencia um desenvolvimento com mudanças e coerência na percepção, tal como realizado pelo artista. Pela natureza do som, e seu efeito natural sobre o organismo, ela torna oportuna, como nenhuma outra atividade, a simultaneidade do agir e sofrer, exemplificando a estrutura de todo fazer artístico, tanto quanto do receber estético.

Para perceber, o espectador ou observador tem de criar sua experiência. E a criação deve incluir relações comparáveis às vivenciadas pelo produtor original. Elas não são idênticas, em um sentido literal. Mas tanto naquele que percebe quanto no artista deve haver uma ordenação dos elementos do conjunto que, em sua forma, embora não nos detalhes, seja idêntica ao processo de organização conscientemente vivenciado pelo criador da obra. Sem um ato de recriação, o objeto não é percebido como uma obra de arte. (Dewey, 2010, p. 137).

Em segundo lugar, a noção deweyana de forma, como organização dinâmica, é um exemplo do que afirmamos, porque, como a música, ela depende de tempo para ser completada. (Dewey, 2010, p. 139). E embora Dewey reduza o contraste entre artes espaciais e artes temporais, o material básico da música, o som, por sua constituição fisiológica, é percebido sob o intransigente limite da duração.

Por mais que o autor ampliasse a semântica de seus conceitos para produzir um efeito que contemplasse a experiência com toda e qualquer arte, seu paradigma parece permanecer profundamente musical.⁷ A riqueza da música, e sua diferença marcante em relação às outras artes, está em ser a acionista

majoritária dos sons, e beneficiar-se de seu impacto sobre o organismo humano, transcendendo-os, simultaneamente, na direção de um nível mais profundo e menos imediato da experiência emocional.

É uma peculiaridade da música, e sua glória, aliás, poder tomar a qualidade sensorial mais imediata e intensamente prática de todos os órgãos corporais (por ser a que incita à ação impulsiva) e, por meio do uso de relações formais, transformar esse material na arte que mais se distancia das preocupações práticas. Ela retém a força primitiva do som, para denotar o impacto de forças de ataque e resistência e de todas as fases concomitantes do movimento emocional. No entanto, pelo uso da harmonia e da melodia, ela introduz complexidades incrivelmente variadas de questionamento, incerteza e suspense, nas quais cada tom se ordena em referência aos outros, de tal modo que cada um é uma soma do que veio antes e uma previsão do que está por vir. (Dewey, 2010, p. 421)

Se compararmos essa passagem com as da segunda seção deste texto, em que Dewey descreve o processo de uma experiência singular como um fluxo em que cada parte está em conformidade com a anterior, veremos que as semelhanças são mais percucientes do que as entre uma experiência singular e qualquer outra arte. É enfatizando este tipo de passagem que defendemos a importância da música para a reflexão deweyana sobre a experiência estética e a obra de arte: tanto na fruição estética que tal arte, por seu caráter sonoro, provoca (o que a torna a mais consensualmente celebrada entre as artes), quanto pelo empréstimo que ela suscita para a descrição da experiência estética com outras artes e para além delas.

Um último ponto a considerar, para testemunhar a especialidade da música, é a noção de ritmo como condicionante da forma, e, portanto, da expressão (Dewey, 2010, p. 302). Apesar de inerente à expressão, ao penetrar na experiência, o ritmo torna-se perceptível e, com isso, estético. Como objeto da percepção, ele identifica-se com a “regularidade de recorrência entre

elementos mutáveis”, e não com a fria mecânica da repetição.⁸ Tal definição não se afina com o preceito clássico, segundo o qual o ritmo é o que marca as artes temporais, por oposição às espaciais. Dewey lamenta a falta de reconhecimento do ritmo em “quadros e construções”. A seu ver, negá-lo “obstrui a percepção de qualidades que são absolutamente indispensáveis a seu efeito estético”. (Dewey, 2010, p. 303) O ritmo é uma qualidade de toda experiência completa com uma obra de arte e está tanto no traçado de uma paisagem, quanto nas proporções de uma pedra esculpida, tanto nos movimentos de uma coreografia, quanto nos enquadramentos de uma câmera. Mas está sobremaneira presente na música, na ordem dada aos sons, não como um metrônomo mecanicamente funcional, mas como a pulsação de um evento vital.⁹

Considerações finais.

Além de teoricamente rica, a teoria estética deweyana é atual por fornecer concessões a diversas expressões artísticas, incluindo as artes tecnológicas, o grafite, as telenovelas e a música pop. Não são concessões no sentido de permissões, mas de acolhimento pela reflexão filosófica – porque o filósofo não é o juiz da cultura, mas um seu qualificado articulador. Um acolhimento que, entretanto, fornece elementos para criticar a cultura, não com ranço elitista, mas com a convicção

prática de que o ser vivo, estando na fronteira entre o tédio da absoluta ordem e o caos da absoluta desordem, precisa, para se engajar, de descargas de energia que o façam avançar de modo ativo e triunfante. Deste modo, tanto é objetável o plenamente difícil quanto o fácil, na experiência, porque, ao passo que o primeiro pode oprimir e bloquear a energia, o segundo pode prescindir-la.¹⁰

Atesta a atualidade de Dewey o filósofo Richard Shusterman, pragmatista deweyano contemporâneo que formula suas posições estéticas como explorações adicionais de *Arte como Experiência*, o que consegue com êxito, até certo ponto, aplicando-as às artes populares, como os gêneros do funk e do rap.¹¹

Ao observar o que ocorre na experiência de quem vivencia a música, quer seja ela um funk, um rap, ou uma ópera romântica, Dewey possibilita que a teoria sirva à compreensão dos fenômenos artísticos na cultura e não à legislação das formas permitidas de produção de arte. A espontaneidade com que surge um gênero musical e sua aceitação por parte de um público não deve ser taxada, por princípio, de degeneração, corrupção ou regressão; deve, em lugar disso, ser acolhida no que nela há de enriquecedor e ampliador da vida. É assim, e só assim, que o vácuo deixado pelo kantismo, atualizado nas filosofias das artes de envergadura analítica, entre a arte e a vida, no âmbito da teoria, será superado.

Notas

¹ Segundo Shusterman (1998), “Desde a determinação kantiana de que o prazer estético é totalmente ‘independente dos atrativos e da emoção’ e não deve ‘misturar a seu fundamento [...] nenhuma satisfação empírica’, a estética filosófica colocou a experiência artística num caminho de espiritualização incorporal, onde a ardente satisfação coletiva requintou-se na forma de uma apreciação anêmica e distanciada de poucos. Os prazeres legítimos da arte erudita tornaram-se muito ascéticos e etéreos para a maioria das pes-

soas, ao passo que as formas expressivas que nos oferecem um prazer mais intenso são normalmente desclassificadas como mero divertimento.” (p. 45)

² Experiência é a mais importante noção filosófica de John Dewey. Sobre ela não é possível mensurar a quantidade de trabalhos que foram e são desenvolvidos em todo o mundo. O que sugerimos é que o próprio Dewey, por razões diversas, foi forçado a estar, a todo tempo, revendo esta noção. Forçado por demandas de contêdores, como

Bertrand Russel e outros. Apesar de seu esforço – ou talvez graças a ele – ela permanece como uma noção ainda muito mais intuitiva do que definida e enquadrada.

³ Um exemplo notável dessa ideia de repouso temporário pode ser extraído da técnica de digressão usada por muitos romancistas. O escritor checo Milan Kundera, em um compilado de ensaios e entrevistas publicado com o título de *A Arte do Romance*, postulou considerações sobre a digressão que ilustram exemplarmente a ideia deweyana: “Digressão quer dizer: abandonar por um momento a história romanesca. Toda a reflexão sobre o kitsch em *A Insustentável Leveza do Ser* é, por exemplo, uma digressão: eu abandono a história romanesca para atacar diretamente meu tema. Considerada sob esse ponto de vista, a digressão não enfraquece, mas corrobora a disciplina da composição” (Kundera, 2008, p. 82) A ideia de que a digressão vem “corroborar a disciplina da composição” é suplementar à de que a pausa “define e pontua a qualidade do movimento”.

⁴ É bastante comum a expressão “energia”, que Dewey parece ter tomado de empréstimo da Física. A ideia energia como o que gera trabalho é assimilada por Dewey no plano orgânico-psicológico como o que engaja a criatura viva numa situação de busca de ajuste e adaptação.

⁵ É possível que a contemplação da obra de arte seja profundamente inestética. E ainda assim não se pode, em alguns destes casos, responsabilizar nem o artista nem o espectador por tão indesejada sorte.

⁶ Talvez a principal crítica do pragmatismo ao empirismo clássico ataque a obsessão empirista de atomizar a experiência. Isso se dá tanto num plano moral, relativo às emoções ou paixões, quanto num plano cognitivo, relativo às ideias e conceitos. Os empiristas sustentam uma concepção psíquica de experiência que se dá de modo fragmentado através de “impressões puras” que são percebidas como complexa graças princípios naturais de conexão. É com esse espírito empirista que Kant postulará que a faculdade da sensibilidade fornece o material, mas somente a faculdade do entendimento opera as sínteses necessárias para o conceito e a compreensão. O pragmatismo, especialmente em James e Dewey, postulará, em alternativa, que a experiência é um fluxo não decomposto e que a experiência primária já é situacional. Ver Dewey (1980, pp. 3-18).

⁷ E podemos dizer musical em vez de cinematográfico (que o autor sequer aborda em seu livro), porque, apesar de o cinema recorrer a inúmeros materiais e basear-se na construção de vivências, como uma experiência completa costuma ser, ele é, em embrião, fotografia, e, portanto, imagem. A ausência de imagem como material das artes musicais não retira da música o poder de projeção de imagens, mas o relega ao efeito, ao plano da reação espontânea, com todos os componentes psicológicos que ele comporta. Ademais, como já observamos,

na música, transbordam manifestações emocionais intensas graças também à natureza do som, que, por herança inauditamente atávica, antecipa desfechos e suscita expectativas.

⁸ Dewey critica duas ideias de ritmo. Uma, ele chama de “teoria do tique-taque”: identifica o ritmo à “recorrência literal com retorno regular de elementos idênticos” (Dewey, 2010, p. 303), à qual objeta argumentando que o ritmo envolve uma variação ordeira da manifestação de energia, sendo a variação um “coeficiente indispensável da ordem estética” (Dewey, 2010, p. 304). Outra, ele chama de “teoria do ‘tam-tam’”: esta, relativa ao “bater de tambores dos selvagens” definiu o modelo de ritmo como “repetição simples e bastante monótona de batidas”, sendo que tal padrão seria variado pelo acréscimo de outros ritmos, à qual Dewey objeta dizendo que “em vez de repetição, há um crescendo para níveis maiores de excitação”, que está intimamente conectado aos elementos do todo complexo que envolve canto e danças variadas inseparáveis da situação em que tais batidas ocorrem.

⁹ Mais uma vez, é oportuno trazer um trecho de *A Arte do Romance* de Kundera, para exemplificar um conceito estético deweyano. Em uma passagem, Kundera (2008) compara a estruturação de seus romances à estrutura da composição musical, invocando a noção de andamento como o pulsação das partes do romances: “Cada parte em meus romances poderia trazer uma indicação musical: moderato, presto, adágio etc.” (Kundera, 2008, p. 85) Como a noção de ritmo em Dewey, a noção de andamento em Kundera é central para qualificar a experiência com a obra, experiência essa que, como em Dewey, depende inteiramente da força do componente emocional para qualificar a obra. É que tanto em um, quanto em outro, a construção não é posta como um fim em si, mas em seu desempenho na recepção. A seguinte passagem, a respeito da qualidade emocional dos movimentos na composição musical, revela o pensamento de um autor fenomenólogo e não pragmatista, mas que bem poderia ter sido escrita pelo próprio Dewey: “Cada passagem de uma composição musical age sobre nós, queiramos ou não, através de um aspecto emocional. A ordem dos movimentos de uma sinfonia ou de uma sonata foi determinada, em todos os tempos, pela regra, não escrita, da alternância dos movimentos lentos e dos movimentos rápidos, o que significava quase automaticamente: movimentos tristes e movimentos alegres. [...] compor um romance é justapor diferentes espaços emocionais [...] nisso está, para mim, a arte mais sutil de um romancista.” (Kundera, 2008, p. 87)

¹⁰ Diz muito a seguinte passagem: “Alguns produtos estéticos entram em voga de imediato; são os best-sellers de sua época. São ‘fáceis’ e, por isso, tem um atrativo rápido; sua popularidade convida imitadores e, por algum tempo, eles ditam a moda nas peças teatrais, nos roman-

ces ou na música. Mas sua própria assimilação muito pronta na experiência esgota-se rapidamente; deles não se deriva nenhum estímulo novo. Eles tem seu dia – e um dia só”. (Dewey, 2010, p. 309)

¹¹ Embora seja pertinente a atualização que Shusterman dá a Dewey, ele insiste em elevar as artes populares a um estatuto tão importante

quanto o das belas-artes a ponto de restituir, metodologicamente, oposições arquetípicas entre os dois tipos de arte e, sem querer, retrair um dualismo, por princípio contra-deweyano. Ver, especialmente, Shusterman, 1998, *Forma e Funk: o desafio estético da arte popular*. In Shusterman, 1998.

Referências Bibliográficas

- Adorno, T. (1991). O Fetichismo na música e a regressão da audição. In *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Ed. Nova Cultural.
- Dewey, J. (2010). *Arte como Experiência*. (Trad. Vera Ribeiro). Ed. Marins Fontes.
- Dewey, J. (1980). *Experiência e Natureza*. (Trad. Murilo Leme, Anísio Teixeira, Leonidas Carvalho). São Paulo: Ed. Abril Cultural.
- Kant, I. (1993). *Crítica da Faculdade do Juízo*. (Trad. Valério Rhoden e Antônio Marques). Rio de Janeiro: Ed. Forense.
- Kundera, M. (2008). *A arte do romance*. (Trad. Tereza Bulhões Fonseca). São Paulo: Ed. Companhia de bolso.
- Pascal, G. (2007). *Compreender Kant*. (Trad. Raimundo Vier). Rio de Janeiro: Vozes.
- Platão. (2011). *A República*. (Trad. Leonel Vallandro). Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira.
- Rousseau, J. J. (1973). Ensaio sobre a origem das línguas (Trad. Lourdes Santos Machado). In *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Ed. Abril.
- Shusterman, R. (1998). *Vivendo a arte: O pensamento pragmatista e a estética popular*. (Trad. Gisela Domshcke). Ed. 34.
- Valverde, M.E.L.G. (2007). *Estética da Comunicação*. Savador: Ed. Quarteto,
- Valverde, M.E.L.G. (2012). A formatação da audição (a inscrição dos modos de escuta no campo da tonalidade). In *Revista Contemporânea Comunicação e Cultura*, 10, (01) 35-54.

Arte y educación: dos campos complejos, múltiples acercamientos posibles. Resignificando a Dewey

Resumen

Este trabajo acerca de las vinculaciones entre arte y educación, surge de la experiencia sostenida en la Facultad de Bellas Artes de la Universidad Nacional de La Plata en formación de profesores de arte. Estos trayectos curriculares implican un diálogo insoslayable y continuo entre pedagogía y arte, y revisten a este trabajo de una doble vertiente: por un lado es resultado de investigaciones y por otro es reflexión y análisis de experiencia efectivamente realizada. Los modelos formativos tienen vinculaciones con modelos de orden político y social y propician u obturan algunos modos de construcción de conocimiento y las formas en que nos vinculamos con nuestro contexto. Esto afecta entonces a las dimensiones ética y política, que resultan ejes vertebradores de las investigaciones realizadas.

Palabras clave

Arte; educación; modelos formativos; experiencia.

En este trabajo se abordan las concepciones de teoría y práctica que subyacen a las propuestas educativas, y las relaciones que se establecen entre ambas dimensiones del conocimiento. En él se adhiere —desde el campo pedagógico— al movimiento practicista, y se intenta revalorizar el lugar de la práctica en los trayectos formativos. Esta decisión epistemológica se sustenta en indagaciones previas que analizan el teoricismo dominante en las universidades y el sistema educativo en general, y los efectos negativos que esto conlleva en la formación de los graduados de las diferentes disciplinas.

Afirmamos que este no es un problema *teórico*, dado que tiene consecuencias directas en la realidad, y afecta las condiciones de posibilidad de intervención de los graduados universitarios.

Los modelos formativos tienen vinculaciones con modelos de orden político y social y propician u ob-

turan algunos modos de construcción de conocimiento así como las formas en que nos relacionamos con nuestro contexto. Esto afecta entonces a las dimensiones ética y política, que son ejes vertebradores de las investigaciones realizadas.

Este trabajo en particular, acerca de las vinculaciones entre arte y educación, surge de la larga experiencia obtenida en la Facultad de Bellas Artes de la UNLP en la formación de profesores de arte. Estos trayectos curriculares implican un diálogo insoslayable y continuo entre pedagogía y arte, y revisten a este trabajo de una doble vertiente: por un lado es resultado de investigaciones; por otro es reflexión y análisis de experiencia efectivamente realizada.

Educación y arte son dos campos complejos, y su articulación implica múltiples acercamientos posibles.

Empezaremos por problematizar el concepto de educación —desde categorías de Dewey—, situándonos en el ámbito de la educación sistemática que es nuestro objeto de análisis en este trabajo.

Los problemas de la educación sistematizada y formal

Dewey manifestaba en sus obras estar convencido de que muchos problemas de la práctica educativa de su tiempo se debían a que estaban fundados en una epistemología errónea. Esa epistemología era aquella que de un modo u otro seguía comprometida con una visión dual del hombre y de sus producciones y actividades, por lo cual establecía divisiones dicotómicas entre teoría y práctica y generaba escisiones entre la educación sistemática y la realidad de los sujetos.

Ese peligro de desintegración de la experiencia y la vida acecha a la educación sistematizada. Y es que la educación sistematizada y formal encarna una serie de riesgos de los que la asimilación del conocimiento por participación en el entorno social está exenta. En este último caso, el aprendizaje es —aunque reducido— experiencial, personal y vital.

En nuestras sociedades complejas, la educación de los jóvenes no puede ya darse por la simple participación directa en las actividades de los adultos, excepto en las ocupaciones más sencillas.

El aprendizaje por mera imitación no es posible entonces en sociedades en las que la multiplicidad de ocupaciones y el avance científico y tecnológico demandan instituciones específicas y un cuerpo especial de sujetos que se ocupan de enseñar la casi infinita variedad de conocimiento circulante. Estas instituciones y sujetos deben dominar el espectro simbólico de los diferentes saberes.

Sin esta indispensable sistematización del conocimiento no es viable pensar la posibilidad de su transmi-

sión. Y esa transmisión se realiza por medio del lenguaje oral y escrito, por medio de símbolos artificiales y convencionales que no pueden ser obtenidos en el intercambio ocasional o accidental con los otros miembros de la sociedad. Esto conlleva complejos procesos previos a la transmisión, propios de la construcción curricular.

En primer término, nos encontramos con la necesidad de un recorte de la totalidad del conocimiento presente en las sociedades complejas, ya que es imposible pensar en la transmisión de la totalidad de los saberes existentes. El conocimiento, entonces, deberá ser seleccionado, fraccionado, graduado, organizado y jerarquizado para su transmisión. Y esa selección no responde a procesos objetivos o neutrales, sino cargados de politicidad, subjetividad e ideología. El problema es que la verdadera naturaleza de estos procesos permanece generalmente oculta cuando se plasman en la realidad de las aulas.

El peligro mayor que subyace a la educación sistematizada, intencionada y formal, propia de las sociedades complejas es que esa transmisión carezca de los sentidos que tienen los aprendizajes que surgen de la “urgencia” cotidiana, que están contextualizados, plagados de significado, de utilidad. Dewey (1971, p. 16) afirma, con respecto a esta situación: “La instrucción sistemática llega a ser fácilmente remota y muerta, abstracta y libresca, para emplear las palabras despectivas ordinarias” (Dewey, 1971, p. 16).

Cuanto mayor es el desarrollo del conocimiento, de las formas técnicas de destreza, mayor es el peligro de separación, de pérdida de sentido, de ausencia valorativa generada por una distancia insalvable entre los contenidos transmitidos y la realidad de los sujetos.

De aquí que uno de los más graves problemas que la filosofía de la educación ha de abordar es el método de mantener un equilibrio adecuado entre los modos de educación espontáneos y los sistemáticos, los incidentales y los intencionales. Cuando la adquisición de información y de destreza intelectual técnica no influye

en la formación de una disposición social, la experiencia vital ordinaria no logra adquirir sentido, mientras que la escolaridad sólo crea cultos “ingeniosos”, es decir “especialistas egoístas (Dewey, 1971, p. 17).

Formar una “disposición social” implica tomar en cuenta al sujeto pero también a las disposiciones objetivas. Dicho de otra manera, es necesario poner en cuestión el contexto, sus necesidades y demandas, pensar la educación comprometida con su momento histórico; e implica también una propuesta pedagógica que parta de situaciones reales, de problemas presentes en el campo de la práctica. Si esto no sucede, la educación puede reducirse a la formación de “cultos ingeniosos” o “especialistas egoístas”.

En otras palabras, aportamos a la formación de sujetos que conciben al conocimiento como un saber técnico, neutro, desprovisto de politicidad, universalmente válido. Y que no consideran los intereses y necesidades de las regiones a las que pertenecen, como tampoco los de las mayorías que las habitan. Concebida así, la educación forma profesionales más preparados para *decir* que para *hacer*, para *explicar el mundo* más que para intervenir, para reproducir más que para transformar; preocupados únicamente por adquirir destreza técnica sin ser conscientes de los propósitos de sus acciones ni de la conexión entre ellas y las consecuencias que generan. Desconocen las consecuencias de sus acciones, y desde esas pretendidas posturas de universalidad, neutralidad y objetividad terminan favoreciendo a los intereses de los países centrales, profundizando los colonialismos culturales. Esta es la razón por la que permanecen ocultos los complejos procesos curriculares de selección, organización y jerarquización de contenidos; por la que no se devela que no se trata de procesos “técnicos” disciplinares, sino de procesos fuertemente políticos, que se basan —y buscan— determinados modelos de subjetividad e ideología.

A raíz de esta intención nada ingenua de mostrar los procesos curriculares como neutros es que en las aulas no se pone en práctica el conocimiento acumu-

lado presente en la sociedad: solo se enuncia, como resguardo de su *contaminación* con los valores que saturan la práctica real. La mayor parte de lo que se va a aprender en las universidades está depositado — como se ha afirmado— en símbolos que le son ajenos al aprendiz, al que nadie le explicitó los procesos de construcción o generación de esos conocimientos ni tampoco sus efectos posibles en la vida real; símbolos expresados en fórmulas o frases que simplemente deben repetirse; es un material artificial con respecto a la realidad circundante y “existe en un mundo propio, no asimilado a las costumbres ordinarias de pensamiento y expresión. Existe el peligro constante de que el material de la instrucción sistemática sea meramente el tema de estudio de las escuelas, aislado de los temas de las experiencias de la vida. Se está expuesto a perder de vista los intereses sociales permanentes” (Dewey, 1971, p. 17).

Al retomar las preocupaciones del planteo inicial, acerca de las vinculaciones que los modelos formativos tienen con modelos de orden político y social, y la manera en que propician u obturan tanto nuestros modos de construcción de conocimiento como las formas en que nos relacionamos con nuestro contexto, consideramos importante delimitar dos graves consecuencias de las situaciones analizadas en los procesos formativos propios del sistema educativo formal:

1. La ausencia de un *saber hacer* profesional.
2. La falta de compromiso con la realidad política y social.

La ausencia de un “saber hacer” profesional

Por un lado, la educación así entendida —de tradición oral, basada en el discurso teórico, que da lugar exclusivamente al conocimiento explícito, codificado— provoca la repetición de fórmulas ya instituidas, el aprendizaje mecánico de técnicas y destrezas dominantes.

No favorece la construcción de un saber hacer, de un modo de pensar y hacer propio de toda disciplina. Se generan así “*especialistas*” que se han apropiado de un discurso teórico sobre la disciplina pero que no son capaces de intervenir sobre la realidad, que carecen de herramientas prácticas propias de un saber hacer.

Las experiencias que se dan en las aulas parecen participar de la ilusión de una transmisión directa del conocimiento de unos a otros por medio del lenguaje. Parece posible que solo por exponer teóricamente un saber, el *oyente* se apropia de ese conocimiento en toda su complejidad. Sin embargo, Dewey afirma que esa transmisión se asimila a un proceso puramente físico (de transmisión de sonidos), y que en verdad el conocimiento se adquiere realmente cuando se participa en actividades compartidas que implican el uso de ese saber en situaciones reales. Es necesario convertir ese conocimiento en algo que sea comprendido por el grupo —por compartir un código simbólico común que le otorga significado— y que forme parte de una finalidad colectiva. Esto es indispensable si se aspira a construir un saber hacer que supere la mera repetición de teorías y se piense como herramienta de transformación de la realidad.

Cuando las palabras no intervienen como factores en una situación compartida, ni real ni imaginativamente, operan como estímulos puramente físicos, no poseyendo sentido ni valor intelectual. Hacen que la actividad discurra por un cauce determinado, pero no las acompaña un propósito consciente o un sentido. Así, por ejemplo, el signo “+” puede ser un estímulo para realizar el acto de escribir un número debajo de otro y sumarlos; pero la persona que realiza el acto operará como un autómatas si no comprende el sentido de lo que hace (Dewey, 1971, p. 25).

Podemos afirmar entonces que una experiencia educativa lo es realmente cuando logra que los sujetos pedagógicos compartan o participen en actividades conjuntas en las que puedan apropiarse de los propósitos que animan esas actividades, para incorporar realmente el

conocimiento, familiarizarse con sus métodos, adquirir las destrezas necesarias de un saber hacer que los involucra emocionalmente, del que no son ejecutores “*autómatas*”, ajenos al sentido de la actividad.

La falta de compromiso con la realidad política y social

Los procesos de enseñanza hegemónicos se basan en una concepción cientificista que intenta investirlos de un valor de verdad exento de posicionamientos políticos, axiológicos, subjetivos, emocionales. Sin embargo, toda sociedad compleja tiene la necesidad de reproducir los conocimientos ya incorporados, pero también la de seleccionar conocimientos para poder construir una sociedad mejor que la existente. Y las instituciones educativas son las privilegiadas con respecto a estas funciones de reproducción y transformación. Esta situación desnuda la paradoja: al intentar investirse de una supuesta *objetividad*, las instituciones educativas dejan de cumplir con su función, con el mandato social que les da sentido; dejan de lado la dimensión prospectiva, la utopía política, ética que les es propia y les otorga su razón de ser.

Porque cuando las escuelas se apartan de las condiciones educativas y eficaces del medio extraescolar, necesariamente sustituyen un espíritu social por un espíritu libresco y seudointelectual [...] se tiende a eliminar el sentido social que procede a participar en una actividad de responsabilidad y valor comunes, y el esfuerzo consagrado a un aprender intelectual aislado contradice su propio fin (Dewey, 1971, p. 49).

Se opera así un reduccionismo de la educación a la incorporación de conocimiento explícito, teórico, discursivo. El conocimiento explícito está codificado, se caracteriza por ser formal y sistemático; es el que puede estar incorporado en fórmulas, diagramas o libros, lo que lo sitúa al alcance de cualquier persona que tenga la formación básica para interpretarlo.

Pero existe otro tipo de conocimiento que está su-peditado a la acción y que solo puede adquirirse ha-ciendo o viendo hacer a los otros. Se vincula con un conocer perceptivo en el cual la acción —y percibir la acción del otro— resulta fundamental.

Reducir la educación a la exclusiva transmisión de conocimiento explícito obstaculiza en el estudiante la incorporación de valores sociales, pues separa los aprendizajes de los principios filosóficos y políticos que les dan sentido, de las prácticas reales en las que ese conocimiento se plasma en acciones; divide las condi-ciones subjetivas de las condiciones objetivas, y borra los nexos causales entre las acciones y las consecuen-cias que generan. “Si el conocimiento no se integra en las fuentes usuales de la acción ni en la visión de la vida, la moral llega a hacerse moralista, es decir un esquema de virtudes separadas” (Dewey, 1971, p. 378). Separadas de la realidad, del mundo, de los pro-cesos políticos, de las necesidades de las mayorías, de los problemas de la región, de intervenciones pasibles de ejercer transformaciones en el campo de la prác-tica, de los sentidos de esas intervenciones. Pero el escamoteo de la práctica en la formación es coherente con las pretensiones de neutralidad, ya que la práctica está necesariamente situada, atravesada por acciones que responden a posicionamientos políticos y éticos. El modelo hegemónico refuerza así la transmisión de una cultura elitista, solo para entendidos, y cuyo único sentido parece ser la propia portación de un saber aca-demicista y su socialización entre pares.

Una de las consecuencias más graves de este mo-delo es que inhibe la relación de los estudiantes con el mundo que los rodea, los aísla de sus problemas y necesidades, les impide conocer lo que sucede en el territorio en el que están insertos. Nadie ama lo que no conoce: si no se facilita el contacto de los estudiantes con la realidad, difícilmente se comprometan con su región y con su pueblo.

Esta preocupante situación nos obliga a repen-sar el sentido de la producción de conocimiento si no

tiende a mejorar las condiciones de vida de todos los hombres, si no responde a su contexto histórico, si no puede resolver los problemas de las mayorías, si des-conoce la realidad regional.

Aquí es donde el pensamiento pragmatista nos aporta importantes herramientas para poder reflexionar sobre estos problemas y realizar profundas —y nece-sarias— transformaciones en los trayectos formativos. El concepto de experiencia que se maneje al planear las acciones educativas es central. Para Dewey “la na-turaleza de la experiencia solo puede comprenderse observando que incluye un elemento activo y otro pasi-vo peculiarmente combinados” (Dewey, 1971, p. 153). ¿Qué significa esto? Que toda experiencia implica ac-tuar sobre algo, pero también sufrir nosotros las con-secuencias de esa acción. En sus palabras: “Hacemos algo a la cosa y después ella nos hace algo a su vez: tal es la combinación peculiar” (Dewey, 1971, p. 153).

Estas críticas han impactado de una u otra for-ma en los modelos más tradicionales de transmisión de conocimiento. Algunos sectores educativos —como reacción ante estas críticas de falta de sentido de las experiencias educativas teoricistas— comienzan a ge-nerar propuestas en las que los alumnos realizan algún tipo de actividad. Sin embargo, esto no soluciona el problema: no alcanza con que la propuesta educativa genere actividades por parte del que aprende para que se trate de una buena experiencia educativa.

Podemos afirmar que la actividad *per se* no garan-tiza que la experiencia sea educativa. Para que apren-damos algo es necesario que hayamos podido construir una conexión consciente entre lo que hicimos y las con-secuencias de ese acto. Si los cambios que una acción genera no son conocidos por el que los generó, esta acción no constituye una experiencia educativa; es sim-plemente una actividad que no reviste sentido, o peor aún, puede constituirse en una experiencia antieducati-va y “generar embotamiento, falta de sensibilidad y de reactividad [...] y tener por efecto detener o perturbar el desarrollo de ulteriores experiencias” (Dewey, 1958, p.

22). Es más, aun siendo una experiencia agradable, si se encuentra desconectada de otras experiencias y/o de la realidad del sujeto que la experimenta, puede generar el efecto contrario al deseado y “engendrar hábitos dispersivos, desintegrados, centrífugos. La consecuencia de tales hábitos es la incapacidad de controlar las experiencias futuras” (Dewey, 1958, p. 23).

Estas reflexiones aluden a la educación en general; a continuación las resignificaremos en la particularidad de la educación artística.

El lugar del arte en la educación

Comenzaremos por la concepción de arte. Concebimos al arte como experiencia, lo que implica aceptar que, como todo modo de acción, produce cambios en el mundo. Resulta fundante para el desarrollo posterior entender de este modo al arte, comprenderlo como experiencia.

La noción de experiencia en Dewey es un concepto complejo pero clave para comprender tanto la concepción de educación como la de arte.

Existen dos principios básicos inherentes a toda experiencia educativa: el de continuidad de la experiencia y el de interacción. Para Dewey, la categoría de continuidad de la experiencia resulta central, ya que es el principio que permite discriminar entre las experiencias educativamente valiosas y las que no lo son. “El principio de continuidad de la experiencia significa que toda experiencia recoge algo de la que ha pasado antes y modifica en algún modo la cualidad de la que viene después” (Dewey, 1958, p. 37). Por esto el problema central de toda pedagogía —y de todo buen maestro— es la selección y preparación de las experiencias adecuadas. Y el arte no escapa a esto.

En este sentido, una experiencia es educativa cuando habilita el crecimiento, pero es necesario des-

lindar las direcciones hacia las que se dirige ese crecimiento. Esto introduce algunos problemas fundamentales: el lugar de lo ético y lo político, el de los fines educativos, el de la relación entre la experiencia individual y las condiciones objetivas. “Las experiencias previas han cambiado las condiciones objetivas bajo las cuales tienen lugar las experiencias subsiguientes” (Dewey, 1958, p. 43). Por esto, si una propuesta pedagógica pretende generar experiencias educativas, es indispensable que tenga un cabal conocimiento de la realidad de los sujetos, pero también de su ambiente físico y social.

Esto es así porque la experiencia no significa un encierro o un aislamiento dentro de los propios sentimientos y sensaciones privadas, individuales, sino que implica un intercambio activo y atento del sujeto con el mundo, una completa interpenetración del yo y el mundo de los objetos y acontecimientos. Insisto, entonces, enfáticamente, en esta noción fundamental: ambos, sujeto y mundo, son modificados por la experiencia.

En el campo del arte estas cuestiones tienen vital importancia tanto a la hora de conceptualizar el arte como a la hora de enseñarlo, ya que esas concepciones implican diferentes maneras de entenderlo y, por lo tanto, de transmitirlo.

Así como la educación tradicional busca la adaptación de los sujetos al medio social existente, y se constituye entonces en fuertemente reproductora del *statu quo* —toma en cuenta las condiciones objetivas e impone un control externo sobre el sujeto, por lo que anula, o al menos lo intenta, su subjetividad—, el extremo opuesto no es mucho más auspicioso. Es decir, las “nuevas” pedagogías que sistemáticamente niegan lo instituido, han generado muchas veces el efecto contrario: la supresión de las condiciones objetivas para atender solamente a las condiciones internas del sujeto. Las dos posiciones encarnan visiones dicotómicas de la realidad y de los sujetos, y violan el principio básico de la interacción ente ambos factores de

la experiencia: las condiciones objetivas y las internas. Ambas propuestas han sido analizadas y fuertemente criticadas por Dewey.

En el campo del arte, podemos pensar en dos modelos que encarnan respectivamente estas visiones dicotómicas: el modelo logocentrista y el expresivista.

Modelo logocentrista

Este modelo está centrado en el valor del objeto artístico y en la instrucción de los alumnos. “La fuerte incidencia de la tradición racionalista cartesiana y la búsqueda del ideal clásico, propia del contexto cultural de la Europa del siglo XVII y XVIII en el que surge, hacen que este modelo tenga su principal fundamento en una peculiar concepción del arte: la buena obra de arte está sujeta a reglas y principios universales” (Aguirre Arriaga, 2005, p. 65).

Para este modelo, el hecho artístico se basa en principios universales de proporción y armonía, que no se ponen en discusión y que responden a un único modo posible de entender el arte. Cualquier propuesta que se construya por fuera de estos parámetros, no se considera artística. Coherente con este posicionamiento, el arte es el punto máximo de la razón, de ella deviene y de los conocimientos que por ella se alcanzan. La obra de arte valiosa será aquella que pueda plasmar —a partir de destrezas adquiridas— el ideal estético que es producto del conocimiento y no de la subjetividad o de la acción individual.

¿Qué consecuencias tiene esto en la enseñanza artística? El *aspirante a artista* deberá transitar un trabajoso proceso formativo en el que tendrá que adquirir los conocimientos propios de la disciplina, respetando las normas y procedimientos autorizados. Las habilidades más requeridas serán la imitación y la copia exacta, la *obediencia* al maestro y la reproducción *exquisita* de la realidad o de las obras consagradas.

Es interesante destacar que este modelo sigue presente en muchos espacios de educación artística. En la enseñanza del dibujo, por ejemplo, sigue teniendo gran prestigio y muchas veces se constituye en el modo formativo dominante.

Podríamos afirmar que se trata de un modelo de supresión del sujeto, o al menos que reviste la fuerte intención de suprimirlo.

Modelo expresivista

Surge como reacción al tipo de racionalidad y a la negación del sujeto propias del modelo logocentrista, por lo que hace eje en el sujeto y en el poder de la emoción. En este caso, “la esencia de la práctica artística reside en transmitir y expresar los sentimientos o emociones de dicho sujeto” (Aguirre Arriaga, 2005, p. 67).

El arte se concibe aquí como la manifestación más legítima del ser interior. El debate dialéctico entre razón y emoción que caracteriza a todo el período ilustrado presenta en este punto una inclinación destacada hacia el énfasis en el componente irracional —o más próximo a la naturaleza— de lo humano. Incluso puede percibirse un paralelismo que el pensamiento y el arte moderno establecen entre niños, locos y primitivos, que dejan de ser contemplados como seres inmaduros e inferiores, o limitados culturalmente, y se ven enaltecidos.

Es así que las obras que producen estos colectivos antes marginados y ahora revalorizados, se toman como la encarnación de la libertad, como el ansiado punto de llegada de un camino que lleva a despojarse de las normas agobiantes de la cultura.

Se ensalza la subjetividad antes negada, y cualquier intervención educativa puede ser confundida con un intento de coartar la libertad de la creación individual. Es necesario ignorar las opiniones externas y

sumergirse en el interior *incontaminado* de cada sujeto para poder crear arte.

Este movimiento que se origina en la reacción al modelo racionalista–ilustrado construye nuevos mitos acerca del arte. Una de sus ideas fundantes es que el arte, más que una cuestión de razón y de norma, es un hecho que acontece en el interior del sujeto. Es una estética de la expresión, bajo cuyos auspicios crecerá una nueva concepción de la educación artística, que hace deslizar el foco de interés desde el objeto artístico al sujeto creador.

De aquí los cambios que se producen también en la concepción del artista, que ahora es reconocido como *genio*. Se convierte así en una cuestión innata la capacidad para el arte. Los que se consideran *buenos productos* son exclusiva consecuencia de la genialidad del artista; no se relacionan con el trabajo o el aprendizaje. La *originalidad* es el valor que prima.

Estas ideas impactan fuertemente en las concepciones de la enseñanza artística.

Herbert Read concreta estas posiciones en su *Educación por el arte*, donde establece que el propósito principal de la educación artística debe consistir en usar el arte, en cuanto actividad más elevada del ser humano, para conducir a este al estadio final y definitivo de su proyecto antropológico, al encuentro con sus esencias y a su redención final.

Las consecuencias de un modelo tal en la enseñanza se vinculan —lógicamente— con la ausencia de programas definidos y una escasa atención a la formación de los profesores. Por consiguiente, prácticamente no existen las intervenciones educativas por adopción del precepto metodológico de la *libertad* como eje de la acción formativa. Una libertad que no supone elección consciente y razonada o discernimiento crítico. Por el contrario, la libertad que se invoca en las prácticas formativas propias de este modelo se refiere a la actuación espontánea del sujeto, que no atiende a normas previa-

mente establecidas; una libertad innata y originaria, no mediatizada por la cultura. Tampoco se contempla la educación artística en cuanto formación para la apreciación o comprensión de las obras de arte, ya que estos aspectos son considerados innatos también. Por otra parte, en este tipo de educación artística no es posible ni adecuado evaluar. Podríamos decir que se trata de un modelo de supresión de las condiciones objetivas. De acuerdo con estas características, una buena propuesta educativa debe simplemente garantizar un ambiente en el que el sujeto pueda crear según sus deseos y necesidades interiores, sin obstáculos ni impedimentos.

Luego de esta breve conceptualización, analizaremos ahora estos dos modelos desde el concepto de experiencia.

Acordamos con Dewey en que toda educación genera experiencias, aunque no toda experiencia sea educativa; por el contrario, existen experiencias antieducativas. Veremos por qué ubicamos estas dos posiciones de educación artística en este último caso.

Cuando la experiencia genera, como en el primer modelo, cambios *externos*, de tipo mecánico —es decir, que no involucran la emoción ni el intelecto— no podríamos hablar de experiencia artística porque no habilita a que el sujeto pueda vincular sus acciones con las consecuencias que estas tienen sobre la realidad; pero tampoco cuando genera, como en el segundo caso, que las personas se repliegan sobre sí mismas “*en un juego interno de sentimientos y fantasías*”. En esta situación no podríamos hablar de experiencia artística “porque los sentimientos y las ideas están vueltos hacia sí mismos en vez de ser capacidad para una acción que modifique las condiciones” (Dewey, 1971, p. 149). Esta “*complacencia sentimental*” no puede denominarse arte, ya que para serlo es necesario un compromiso con la transformación de la realidad para volverla más significativa para los propios hombres. El aislamiento del sujeto es opuesto a la experiencia artística, en la que “el yo y el mundo están comprometidos recíprocamente en una situación” (Dewey, 1971, p. 139). Visto desde esta pers-

pectiva, para que se trate de una experiencia artística es necesario que se cumpla con el principio de interacción entre las condiciones internas y las objetivas. Si, como reacción al modelo tradicional, solo se ponen en juego las condiciones internas del sujeto, y se desconocen las relaciones entre el individuo y su contexto, ese *individualismo* no se corresponde tampoco con la experiencia artística. En ambas situaciones uno de los aspectos constitutivos de la experiencia tiene una presencia dominante en desmedro del otro, por lo que el principio de interacción no tiene lugar en ninguno de los dos escenarios analizados. Afirma Dewey:

Los métodos de los artistas en toda rama dependen de un conocimiento completo de los materiales e instrumentos; el pintor tiene que conocer el lienzo, los colores, los pinceles y la técnica de manipular todos sus procedimientos. La adquisición de este conocimiento requiere una atención persistente y concentrada sobre todos los materiales objetivos (Dewey, 1971, p. 185).

Podemos concluir entonces que el arte es un trabajo, y como tal involucra al hombre que lo realiza y a la realidad que él transforma. Es también un *saber*, ya que no es misterioso, es riguroso, y se puede aprender sobre él estudiando niveles de ejecución de la práctica.

Esto que ilustra los procesos de construcción de conocimiento propios del arte es pertinente para reflexionar acerca de la adquisición de saberes en otras áreas disciplinares. Así también, el riesgo de que estos métodos lleguen a hacerse mecánicos está latente tanto en la práctica de las artes como en la adquisición de cualquier otro conocimiento.

Algunas reflexiones acerca de las vinculaciones entre arte, educación y política

Se hace imprescindible un cambio de imaginario respecto de la propia idea de arte, la distribución disci-

plinaria de los saberes y las nociones básicas que los apuntalan.

Las propuestas practicistas en general, y las de John Dewey en particular, pueden ser muy útiles para repensar la educación artística, tanto la formación de profesores en arte como la educación artística para todos los ciudadanos.

Resignificar —a la luz de las situaciones actuales— las herramientas conceptuales y metodológicas que aporta el pensamiento de Dewey podría ayudar a sacar al arte del lugar en que lo puso la tradición moderna occidental; en palabras de Dewey “la esotérica idea de las Bellas Artes”, pero también del lugar de irracionalidad y capacidad innata, *don*, en que lo colocaron las corrientes expresivistas. Retomar la idea de arte como experiencia nos señala que el valor del arte no está en los productos mismos, sino en la propia experiencia a través de la cual han sido creados y mediante la cual son percibidos o usados, generando multiplicidad de interpretaciones.

Y esto habilita, por sobre todo, a recuperar la idea de arte como parte de la vida de los hombres, no ya como producto elitista que transita solo por circuitos diferenciados y que únicamente puede ser producido y apreciado por un pequeño sector de “entendidos”, y consumido por unos pocos con poder adquisitivo para hacerlo.

El crecimiento del capitalismo ha sido una poderosa influencia en el desarrollo del museo como el albergue propio de las obras de arte, y en el progreso de la idea de que son cosa aparte de la vida común. Los *nuevos ricos* son un importante producto del capitalismo y se han sentido especialmente impelidos a rodearse de obras de arte raras y costosas [...] El coleccionista típico es el típico capitalista (Dewey, 1934, p. 9).

Concebir al arte como parte de los procesos vitales de todo hombre no solo termina con la falsa división entre arte y vida cotidiana, sino también con la ruptura entre

arte y ciencia (ya que uno y otra son entendidos como dimensiones de la vida de los hombres) y con la concepción de un arte elitista y otro “popular”, subsidiario, subordinado.

A partir de estas ideas es que se propone una educación artística que incluya todas las manifestaciones, tanto las “cultas”, clásicas, como las de masas y populares, entendiéndolas como expresiones genuinas —en clave estética— de los hombres en su interacción con la realidad que les tocó vivir, y tomándolas como posibilidades de ensanchar los horizontes de experiencias de los sujetos y su capacidad para comprender las situaciones, los dolores, las alegrías, las injusticias, que afectan tanto a su grupo de pertenencia como a otros más lejanos en el tiempo, en el espacio o en las condiciones de vida. “El material de la experiencia estética en el ser humano es social” (Dewey, 1934, p. 369).

En este sentido, es interesante retomar la función social del arte como herramienta de expresión de la realidad y toma de conciencia de las injusticias y desigualdades, apuntando a la concientización y las posibilidades de transformación. Para situar estas propuestas en nuestras latitudes, incluiremos algunas concepciones de Carpani:

El arte llama y despierta el inconsciente colectivo de la humanidad, pone en movimiento las más confusas aspiraciones y deseos, exalta y sublima todas las represiones a que se ve sometido el hombre moderno: es un poderoso e irresistible instrumento de liberación. El arte es libertador por excelencia y las multitudes se reconocen en él y su alma colectiva descarga en él sus más profundas tensiones para recobrar, por su intermedio, las energías y las esperanzas (Carpani, 2010, p. 11).

Según el autor, la obra de arte es una necesidad estética que se plasma en imágenes pero también un bien social y público: es praxis y conciencia. Por eso, también plantea la imposibilidad de un arte separado de la vida y propone, por el contrario, “vivir la vida como hecho estético”. Para él, como para Dewey, la realiza-

ción del arte verdadero es justamente superar la escisión entre arte y vida cotidiana que domina en la economía capitalista, y propone al arte como herramienta para unificar lo individual y lo colectivo, lo público y lo privado (Carpani, 2010).

Encontramos una resignificación en clave nacional del principio de interacción propio de la experiencia en el pensamiento de Hernández Arregui citado en Carpani (2011):

¿Qué es el artista? El artista podrá creer, en la intimidad de su personalidad creadora, que ha roto sus ligaduras con el mundo. Esta ilusión, verdadera como sentimiento individual, es falsa desde la perspectiva de la sociedad. El artista funciona en interacción permanente con la sociedad que lo amalgama con su época, con los valores sociales dominantes, con sus necesidades y creencias. Uno de los rasgos del gran artista es la tendencia a negar, de algún modo, el mundo institucionalizado que lo oprime (p. 9).

Es importante agregar que el arte no tiene que ser necesariamente realista para estar situado, contextualizado y cumplir con esa función social:

El arte no debe copiar a las cosas como un espejo, sino develar la esencia de las cosas. Solo un arte figurativo que deforme cuantas veces sea necesario la percepción sensible de los objetos, sustituyéndola por formas, símbolos de la vida de los pueblos en marea revolucionaria es realismo y al mismo tiempo, vida colectiva aprisionada en el lenguaje gigantesco profético y por eso, simbólico, del arte (pp. 8-9).

Finalmente, consideramos fundamental rescatar la importancia que tiene la intervención de la conciencia en los procesos de realización y apreciación de las experiencias artísticas —en clara oposición a los movimientos espontaneístas o innatistas—, ya que habilita la reflexión sobre la experiencia y posibilita la regulación, la selección y la redistribución de las acciones. Esto produce la variedad infinita de las ex-

perencias artísticas, pero no solo eso, sino que —y esto es todavía más importante— conduce a la idea de arte en cuanto idea consciente: “con el tiempo, la intervención de la conciencia conduce también a la idea de arte en cuanto que idea consciente: el mayor logro intelectual en la historia de la humanidad” (Dewey, 1934, p. 379).

A modo de conclusión, y volviendo a los modelos educativos en el arte, sostenemos que las problemá-

ticas vinculadas con las dimensiones de la conciencia y la reflexión son los aspectos en los que la educación sistematizada y formal tiene una responsabilidad ineludible. Las instituciones formadoras y los docentes son los que deben, por una parte, guiar esos procesos de reflexión sobre la práctica que permiten que el hacer se convierta en saber hacer; y, por la otra, propiciar experiencias artísticas valiosas capaces de vivificar la vida y de generar ese logro intelectual que implica la idea de arte como idea consciente.

Referencias Bibliográficas

- Aguirre Arriaga, I. (2005). *Teorías y prácticas en educación artística. Ideas para una revisión pragmatista de la experiencia estética*. Madrid: Editorial Octaedro.
- Carpani, R. (2010). *Arte y militancia*. Buenos Aires: Ediciones Continente, Biblioteca del Pensamiento Nacional.
- Carpani, R. (2011). *La política en el arte*. Buenos Aires: Ediciones Continente, Biblioteca del Pensamiento Nacional.
- Dewey, J. (1934). *El arte como experiencia*. Barcelona: Paidós.
- Dewey, J. (1958). *Experiencia y Educación*. Buenos Aires: Losada.
- Dewey, J. (1971). *Democracia y Educación*. Buenos Aires: Losada.
- Read, H. (1995). *Educación por el arte*. Barcelona: Paidós.

Referencias de Autores

Federico E. López

Es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), donde dicta cursos y seminarios sobre Teoría de la Argumentación y Teoría del conocimiento. Asimismo, ha dictado seminarios de posgrado sobre Epistemología y Filosofía de las Ciencias en distintas unidades académicas de la UNLP. Es miembro del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS, UNLP-CONICET). Entre sus publicaciones recientes se destacan el libro *Regreso a la experiencia: lecturas de Peirce, James, Dewey y Lewis*, (2014) del que ha sido coordinador en colaboración con la Dra. María Cristina Di Gregori y “Las huellas pragmatistas en *Los usos de la argumentación* de S. Toulmin” (2012), publicado en *Cogency*.

Livio Mattarollo

Es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Actualmente es becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), trabaja como adscripto en la cátedra de Gnoseología y como docente en el Colegio Nacional, todo ello en la misma UNLP. Ha presentado numerosos trabajos en eventos nacionales e internacionales en el área de teoría del conocimiento, ha publicado diversas colaboraciones en revistas internacionales de filosofía y ha coordinado el libro *El conocimiento como práctica* (2014), en colaboración con María Cristina Di Gregori y Leopoldo Rueda.

Leopoldo Rueda

Es Profesor de Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) y colaborador en el proyecto de investigación acreditado en el Programa Nacional de Incentivos “Dimensiones de la racionalidad desde una perspectiva pragmatista: investigar, valorar y apreciar” “ radicado en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP. Junto a Cristina Di Gregori y Livio Mattarollo fue coordinador del libro *El conocimiento como práctica. Investigación, valoración, ciencia y difusión* (2014) y ha publicado trabajos en el área de estética y crítica literaria.

Martín Daguerre

Es Doctor en Sociología por la Universidad de Barcelona. Se desempeña como docente en la Maestría en Filosofía, de la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ) y como docente ordinario del Departamento de Filosofía, de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, de la Universidad Nacional de La Plata (FaHCE-UNLP) en las Cátedras de Lógica y de Ética. Es investigador del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS, UNLP-CONICET), y co-director de proyectos de investigación en ese espacio. Sus áreas de especialización son la filosofía política, ética y filosofía y neurociencias. Ha publicado numerosos artículos en reconocidas revistas académicas nacionales e internacionales.

Julieta Elgarte

Es Diplôme de Études Approfondies en Philosophie et Lettres por la Universidad de Lovaina. Se desempeña como docente ordinaria del Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, de la Univer-

sidad Nacional de La Plata (FaHCE-UNLP) en las Cátedras de Lógica e Introducción a la Filosofía. Es investigadora del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS, UNLP-CONICET). Sus áreas de especialización son la filosofía política y la ética. Ha publicado varios artículos en reconocidas revistas académicas nacionales e internacionales.

Victoria Paz Sánchez García

Es Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), becaria postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y docente en la carrera de Profesorado en Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE), de la UNLP, en el Curso Introductorio a las Carreras del Departamento de Filosofía de la FaHCE, UNLP, y en el nivel inicial en la escuela Joaquín V. González, en el marco de la Filosofía con Niños. Sus tareas de investigación se encuentran radicadas en el Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS, UNLP-CONICET), en el área de Teoría del Conocimiento y Filosofía de la Educación. Es autora del libro *El pragmatismo conceptualista de C.I. Lewis. Una revisión crítica* (2015). Ha publicado diversos artículos en revistas nacionales e internacionales y varios capítulos de libro.

Mariano Garreta Leclercq

Es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA), investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y miembro del Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF). Se desempeña como docente en la Maestría en Filosofía, de la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ) y es docente del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA, a cargo del dictado de las materias Ética y Problemas Especiales de Ética. Ha publicado numerosos trabajos en revistas académicas nacionales e internacionales en el área de ética, filosofía política y filosofía jurídica. Es autor de los libros *Legitimidad política y neutralidad estatal* (2007) y *Derechos humanos, justicia y democracia* (2013) en colaboración con Julio Montero.

Daniel Busdygan

Es Magíster en Ciencias Sociales y Humanidades y Especialista en Teoría Política por la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ). Se desempeña como docente en la Maestría en Filosofía, de la UNQ y en el Departamento de Ciencias Sociales, de la UNQ, en el área de Filosofía. Es docente ordinario del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata (FaHCE-UNLP). Es investigador del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales- (IdIHCS, UNLP-CONICET) y miembro de la Unidad de Investigación en Filosofía legal, social y política, de la UNQ. Es Coordinador académico de la Maestría en Filosofía desde 2014. Es autor de los libros *Sobre la despenalización del aborto* (2013) y *Filosofía: Cuaderno de trabajo* (2014) además de diversos artículos y capítulos en las áreas de investigación en las que se especializa: Filosofía Política, Bioética y Ética.

Carlos Emilio Gende

Es Doctor en Filosofía. Profesor regular a cargo de las cátedras de Filosofía del lenguaje y Epistemología de las ciencias sociales, entre otras, e investigador en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Comahue. Profesor de seminarios de doctorado en la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) y en la Universidad Nacional de Lanús (UNLA). Conferencista invitado en universidades de México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UMC), Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey. Dirige la revista *Horizontes filosóficos*. Ha publicado numerosos artículos en compilaciones editadas en Siglo XXI, Del Signo, entre otras y en revistas especializadas. Autor de *Lenguaje e interpretación en Paul Ricoeur. Su teoría del texto como crítica a los reduccionismos de Eco y Derrida*, Prometeo.

Anabella Di Pego

Es Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Se desempeña como docente en la Maestría en Filosofía de la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ) y como docente ordinaria del Departamento de Filosofía, de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, de la Universidad Nacional de La Plata (FaHCE-UNLP) en la Cátedra de Filosofía contemporánea. Es investigadora del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS, UNLP-CONICET). Ha sido becaria del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD) y en este marco realizó una estancia de investigación en la Freie Universität Berlin (2010-2011). Sus áreas de especialización son la filosofía contemporánea, la hermenéutica y la perspectiva crítica. Ha publicado numerosos artículos en reconocidas revistas académicas del país y de Latinoamérica y es autora de los libros *La modernidad en cuestión. Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt* (2015) y *Política y filosofía en Hannah Arendt. El camino desde la comprensión hacia el juicio* (2016).

Pedro Karczmarczyk

Es Doctor en Filosofía, investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), miembro del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales, de la Universidad Nacional de La Plata (IdIHCS, UNLP-CONICET), donde dirige el equipo de investigación “Lenguaje y lazo social”, y docente en la UNLP como Profesor Adjunto en la cátedra de Filosofía contemporánea. Ha publicado diversos trabajos en revistas nacionales e internacionales en el ámbito de la filosofía contemporánea. Es autor de los libros *El argumento del lenguaje privado a contrapelo* (2011); *Gadamer: aplicación y comprensión* (2007) y ha compilado *El sujeto en cuestión. Abordajes contemporáneos* (2015). Ha sido también el responsable de números especiales de revistas: *Aproximaciones a la escuela francesa de epistemología* (Estudios de epistemología, Tucumán, 2013), “Pêcheux Dossiers” (Déalages. An Althusser Studies Journal, Los Ángeles, 2014) y “La filosofía de Althusser a 50 años de Lire le Capital” (Representaciones, Córdoba, 2015).

Evelyn Vargas

Es Doctora en Filosofía, miembro de la carrera de Investigador Científico del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y profesora titular de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Ha publicado en el área de la filosofía del conocimiento y la historia de la ciencia, especialmente sobre el pensamiento de G.W. Leibniz y C.S.

Peirce (entre otros: “Synecism and Monadology. Charles Sanders Peirce’s Reading of Leibniz,” en Brown, S. & Phe-mister, P. (eds.), *Leibniz and the English Speaking World*, Dordrecht: Springer, 2007; “Perceiving Machines. Leibniz’s Teleological Approach to Perception,” en Smith, J. E. H. & Nachtomy, O. (Eds.), *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, The New Synthese Historical Library, Dordrecht: Springer, 2011, pp. 175-86; “Leibniz and Bayle: Two Versions of Pyrrhonism”, *Studia Leibnitiana, Sonderhefte*, Band 43, 2015, pp. 109-125). Actualmente se encuentra en preparación el capítulo “Perception as Inference” a publicarse en Kathleen Hull & Richard Atkins (eds.) *Perception, Icons, and Graphical Systems: C. S. Peirce*.

Alejandro Adan

Especialista en docencia en entornos virtuales, de la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ) y Profesor de Filosofía, de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Se desempeña como docente del Departamento de Ciencias Sociales en el área de Filosofía y como Consejero de Estudios en la Maestría en Filosofía, de la UNQ. Asimismo es docente del Departamento de Filosofía, de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, de la UNLP. Es miembro investigador del Instituto de Estudios sobre la Ciencia y la Tecnología, de la UNQ. Sus áreas de especialización son la Lógica y la Teoría de la argumentación.

Analia Melamed

Es Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), investigadora del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS, UNLP, CONICET). En la UNLP es Titular de Introducción a la Filosofía en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE), Titular de Problemas Filosóficos Contemporáneos de la Facultad de Periodismo y Comunicación social (FPyCS), y docente de la Maestría de Estética de la Facultad de Bellas Artes. Se especializa en temas de filosofía contemporánea desde la perspectiva de la estética, sobre los que ha publicado numerosos artículos y capítulos de libros.

Daniel Jorge Sánchez

Es Profesor y Licenciado en Historia de las Artes Plásticas, Facultad de Bellas Artes de la Universidad Nacional de La Plata (FBA, UNLP). Es profesor titular de la cátedra de Historia de las Artes Visuales I, II, III e investigador de la Facultad de Bellas Artes de la UNLP; Realizó la Maestría de Gestión y Políticas Culturales del Mercosur, en la Universidad de Palermo (2001-2002). Fue director del Museo Provincial de Bellas Artes Emilio Pettoruti (2007) y forma parte, desde el año 2001, del Programa Arte en las Escuelas, coordinado por la Fundación Standard Bank y seleccionado por la Unesco, en 2006, como Mejor Programa Educativo de Arte en Argentina.

Elizabeth Padilla

Es Magíster en Epistemología e Historia de la Ciencia. Profesora titular regular en el Área Epistemológica y Directora de Proyecto de investigación en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Comahue. Dirige el Centro de

estudios en Filosofía de las Ciencias y Hermenéutica filosófica del Comahue. Conferencista y profesora invitada a dar seminarios en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey y Universidad Veracruzana, entre otras. Ha publicado varios artículos en revistas especializadas sobre su disciplina y es Co editora de *La diversidad, signo del presente y de Diversidades en diálogo. Interpretaciones e interpelaciones*.

Chantal Paula Rosengurt

Es Licenciada en Psicología, becaria doctoral en Filosofía, e investigadora, todo ello por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Se desempeña como docente de la cátedra Psicología I, Facultad de Psicología (FaPsi), de la UNLP, y es miembro de la American Psychological Association Division 10 (Society for the Psychology of Aesthetics, Creativity and the Arts). Ha participado como autora y co-autora en diferentes publicaciones de carácter nacional. Sus intereses se centran en las áreas de estética, filosofía del conocimiento, y pragmatismo, particularmente en la experiencia estética y la ficción en relación al arte contemporáneo, en torno a las ideas de J-M. Schaeffer, N. Goodman, y J. Dewey.

Tiago Medeiros Araujo

Es Licenciado en Filosofía por la Universidade Federal da Bahia. Es docente en Filosofía Contemporánea en la Universidade Federal da Bahia; profesor del Instituto Federal da Bahia; miembro del grupo de investigación denominado “Poética Pragmática” y del *Center for the Studies on Dewey and Pragmatism* (CEDEP-Brasil). Además, cuenta con una trayectoria en el área de música como compositor e instrumentista, habiendo compuesto bandas sonoras de películas, arreglos y canciones populares. Es autor de varios artículos publicados en revistas de Filosofía y del libro *Pragmatismo Romântico e Democracia* (Edufba, 2016).

Alicia Filpe

Es Profesora en Ciencias de la Educación, Especialista en Docencia Universitaria y está finalizando su doctorado en Artes en la Facultad de Bellas Artes, de la Universidad Nacional de La Plata (FBA-UNLP). Es docente Investigadora de la Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS, UNLP-CONICET) y miembro del Equipo de Investigación en Filosofía dirigido por la Dra. Cristina Di Gregori. Es Profesora titular en la Facultad de Bellas Artes, de la UNLP, en el Departamento de Artes Audiovisuales, y Profesora Adjunta en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE-UNLP), en el Departamento de Ciencias de la Educación. Ha publicado trabajos en revistas nacionales e internacionales en el área de la pedagogía, la filosofía y el arte; ha escrito capítulos en numerosos libros acerca de la problemática de la construcción de conocimiento profesional, focalizando en la formación docente y las relaciones entre educación y arte.

Conocimiento, arte y valoración: perspectivas filosóficas actuales

Victoria P. Sánchez García, Federico E. López y Daniel Busdygan (Compiladores)

¿Qué papel tiene la valoración en la experiencia humana? ¿Qué rol tienen los valores en las prácticas del conocimiento y del arte? En las explicaciones filosóficas tradicionales se ha remarcado la existencia de discontinuidades entre las esferas del conocimiento, la valoración y el arte. Diversos enfoques filosóficos actuales en diferentes campos y tradiciones de la disciplina han puesto en cuestión esta separación tajante entre dichas esferas. Este libro presenta un conjunto de artículos que despliegan una serie de análisis críticos en distintos tópicos respecto al modo en el que se ha concebido al conocimiento, al arte y a la valoración en esos contextos. Así, desde diferentes tradiciones y disciplinas, se brindan enfoques y discusiones que atienden a las relaciones entre acción, conocimiento, arte y valores; enfoques que repercuten sustancialmente en los ámbitos de reflexión de la ciencia, de la ética, de la estética y de la lógica.

Una primera parte de este libro reúne una serie de artículos sobre problemáticas en torno a la racionalidad y la normatividad en los ámbitos del conocimiento científico, moral y político. Dichos tópicos, abordados desde enfoques diferentes, encuentran como lugar común un análisis crítico que permite desandar la tradicional confrontación entre ciencia y valores, acentuando la continuidad entre acción, conocimiento y valoración. La segunda parte de la obra agrupa una serie de reflexiones en torno al arte y la técnica que proponen disolver las dicotomías tradicionales y, manifiestan los solapamientos y los vínculos mantenidos en las áreas en cuestión.

La experiencia humana no sólo está signada por aquello que conocemos sino por la manera en que lo hacemos, por los fines y por los objetivos a los que nos hemos advenido y que entendemos que hay que perseguir. También, nuestra experiencia está signada por los modos de acción que desplegamos, por la formulación de valores que establecemos y por la evaluación de los hechos, creencias y acciones que realizamos sobre la base de dichas valoraciones. Esta obra es una invitación a reflexionar sobre todos estos rasgos de la experiencia humana, a partir de una serie de discusiones que permiten volver a enfocar cuestiones en torno al conocimiento, al arte y a la valoración.