

ISSN 1909-6704



CAZAMOSCAS

REVISTA FILOSÓFICA

REVISTA **CAZAMOSCAS**

Estudiantes Programas de Filosofía y Letras de la Universidad de Calicut
Año 2 No. 2 - Julio - Diciembre de 2005

CAZAMOSCAS

REVISTA FILOSÓFICA

**Editada por los estudiantes de los Programas de Filosofía y Letras
de la Universidad de Caldas**

Revista <i>Cazamoscas</i>	Manizales Colombia	Año 2	No. 2	pp. 126	Julio-Diciembre	2008	ISSN 1909-6704
------------------------------	-----------------------	-------	-------	---------	-----------------	------	-------------------

PRECEDENTES DE LA PHILLIPS

*“Como en los cuadros de Turner
donde la luz piensa”*

Octavio Paz

*Las investigaciones de la Phillips prueban
que la luz no la creo Dios en el primer
día. Fue Turner –desvelado en una noche de
Venecia– el que dijo hágase la luz y
la luz fue hecha. En el principio
fue su pincel y hasta las nieblas de
Londres lo reconocieron. Luego
hubo un hombre llamado Monet que
vino a dar testimonio de la luz
entre los suyos y los suyos sí
le recibieron. Desde entonces la luz
habita entre nosotros llena
de Van Gogh con sus tristezas y todo.*

María Mercedes Carranza

CAZAMOSCAS

REVISTA FILOSÓFICA

ISSN 1909-6704

Los Programas de Filosofía y Letras
Departamento de Filosofía
Facultad de Artes y Humanidades
Universidad de Caldas
Manizales - Colombia

Director

Jhon Alexander Isaza Echeverry

Comité Editorial

Elkin Andrés Heredia

Germán Sarasty

Nicolás Alberto Duque

Laura Rueda Chaparro

Yobany Serna Castro

Comité Internacional

Jorge Alejandro Flórez

Asesores

Pablo Rolando Arango, Orlando Londoño Betancourt,

Jorge Ivan Cruz, Alfonso Ramírez Gómez,

Andrés del Corral Salazar.

Comité Técnico

Traducciones: *Carlos Eduardo Álvarez*

Corrección de estilo: *Yobany Serna Castro*

Jhon Alexander Isaza Echeverry

Diseño de carátula: *Oscar Villota*

J. M. W. Turner - Paz - Sepultura en el mar

Correspondencia e información:

REVISTA CAZAMOSCAS

Los Programas de Filosofía y Letras
Universidad de Caldas - Sede Palogrande
Carrera 23 # 58-65
Manizales – Colombia

Apartado Aéreo: 275

revistacazamoscas@gmail.com

Teléfono: (+6) 8862720 Ext. 21151

Fax: (+6) 8862720 Ext. 21151

Canje

Centro de Bibliotecas e Información Científica
E-mail: biblio@cumanday.ucaldas.edu.co
Universidad de Caldas
Sede Central

PRESENTACIÓN

En esta ocasión la revista se complace en presentarles siete artículos. En el primero Sebastián Estrada Robledo nos ofrece una particular y aguda mirada hacia la filosofía de Martín Heidegger en *Ser y Tiempo*, armado de un lenguaje claro y algo jocoso nos propone evitar la sumisión, no ante la propuesta del filósofo alemán, sino ante el lenguaje que utiliza para plantearla; según él, ese extraño pero corriente gusto por los oscuros galimatías es más que innecesario, perjudicial para el ejercicio filosófico. Héctor Fernando Giraldo nos ofrece en el segundo artículo una distinción que será crucial tanto en la filosofía de la ciencia y de la mente, como en las Ciencias Sociales; me refiero a la realizada por el filósofo norteamericano John Searle entre la objetividad y subjetividad, tanto ontológicas como epistémicas de los hechos sociales. Con el artículo número tres Elkín Andrés Heredia Ríos nos invita a conocer una discusión que tuvo lugar en la modernidad y de la cual poco se escucha; el autor realiza una detallada descripción de la discusión que Gottfried Leibniz y Antoine Arnauld mantuvieron por varios años en torno a la teoría de la *Armonía Preestablecida* propuesta por el filósofo alemán, nos enseña la soluciones propuestas por Gilles Deleuze y Alfred N. Whitehead, pero propone que quien debe mediar en ella, a modo de anacronismo, no es otro que el ilustrado Kant. Nuevamente cambiamos de campo, esta vez Andrés del Corral Salazar después de examinar las condiciones de posibilidad de las teorías éticas y evaluar si la objetividad moral encuentra su legitimidad en el terreno ontológico o epistemológico, pondrá sobre el papel una aparente y peligrosa dicotomía que buscará salvar, defendiendo que relación entre relativismo y objetivismo moral no es excluyente; finalmente, lo expuesto con anterioridad le permitirá mostrar de qué forma debemos entender entonces las diferentes posiciones que se toman sobre un mismo tema en términos morales (subjetivismo moral), y cómo es que podemos afirmar de forma coherente si un juicio es o no objetivo. *Términos para un contrato embustero* ocupa el quinto lugar, y no sólo propone un cambio de campo, sino también de método; el autor: Nicolás Alberto Duque Buitrago, el referente: *Memorias Póstumas de Bras Cubas*, el

propósito: sospecho que es hacer énfasis en la afirmaciones que, en boca de Bras Cubas, deja Machado de Assis, esas que muestran al hombre como *errata pensante* y a la nuestra como una *especie mendaz, ilusoria, embustera*; nada más extraño que las memorias de un hombre muerto escritas después de su muerte, y un artículo a modo de consejo en el que el autor parece hacer una apología a la muerte, ya que “con ella se acaba el tiempo de mentir y llega el momento para burlarse de la vida: desgraciada, pesimista, llena de mediocridad; fraseología e impasibilidad”. Ana Milena Buitrago, con el artículo seis se propone mostrar la posibilidad de hablar de objetividad en las ciencias sociales, entiéndase que la necesidad de hacerlo estriba en la idea hartamente difundida según la cual cuando se habla de objetividad en ciencia debe relacionarse la idea con algún tipo de objetividad física o natural, la autora, basada en el modo en que Richard Rorty asume el problema, mostrará de qué forma es posible soslayarlo, para lo cual utilizará la distinción realizada por el filósofo norteamericano entre Objetividad y Verdad; el trabajo realizado le dará pie para afirmar que “la objetividad no es más que un personaje famoso patrocinado por el positivismo y cuya fama aún está en furor”. El artículo número siete hace gala a la variopinta propuesta que les ofrece esta segunda versión de la revista, Edilberto Granados en este artículo se ocupa de examinar el debate en torno al aborto en la versión defendida por el profesor Pablo Rolando Arango en la Revista del centro de Investigaciones Sociojurídicas CIS de la Universidad de Caldas, Volumen. 3 No. 2 de Diciembre de 2006; el autor expone la manera como se interpreta la vida del feto y los términos en los que se protege la misma bajo la lógica constitucional, después de lo cual se ocupará de mostrar, desde la perspectiva manejada por el filósofo del derecho Ronald Dworkin en su libro *El Domino de la Vida*, por qué resulta problemático sostener la decisión de la Corte Constitucional como un fallo incoherente. Cerramos este número con seis reseñas realizadas por los integrantes de la revista, correspondientes a seis tesis de grado de estudiantes de Los Programas de Filosofía y Letras.

El director

CONTENIDO

<i>La supuesta profundidad de Heidegger</i> SEBASTIÁN ESTRADA ROBLEDÓ	9
<i>Searle: Hacia una construcción de la realidad social</i> HÉCTOR FERNANDO GIRALDO B.	23
<i>El conflicto Leibniz-Arnauld sobre la libertad y Kant como juez</i> ELKIN ANDRÉS HEREDIA RÍOS	35
<i>Sobre la objetividad de los juicios éticos</i> ANDRÉS DEL CORRAL SALAZAR	51
<i>Términos para un contrato embustero</i> <i>Sobre las "Memorias Póstumas de Bras Cubas" de J.M Machado de Assis</i> NICOLÁS ALBERTO DUQUE BUITRAGO	65
<i>La contingencia del lenguaje: la perspectiva de Rorty sobre las ciencias sociales</i> ANA MILENA BUITRAGO	79
<i>El concepto "vida" en el debate sobre el aborto</i> HEDILBERTO GRANADOS	89
RESEÑAS	
<i>El papel de la filosofía en la formación de un hombre virtuoso</i> LAURA RUEDA CHAPARRO	101
<i>Nietzsche y la crítica a la razón occidental</i> YOBANY SERNA CASTRO	103
<i>El problema nietzscheano con la tradición metafísica</i> ELKIN ANDRÉS HEREDIA RÍOS	106
<i>La locura para Foucault</i> GERMÁN SARASTY M.	112
<i>La Pena de Muerte.</i> Traducción de los capítulos 42 al 46 de la novena parte de The Death Penalty de Pojman, Luis P. Life and Death: a Reader in Moral Problems. NICOLÁS ALBERTO DUQUE BUITRAGO	113
<i>Una aproximación a la filosofía de la ciencia de Karl Popper</i> JHON ALEXANDER ISAZA ECHEVERRY	120

Revista <i>Cazamoscas</i>	Manizales Colombia	Año 2	No. 2	pp. 126	Julio-Diciembre	2008	ISSN 1909-6704
------------------------------	-----------------------	-------	-------	---------	-----------------	------	-------------------

LA SUPUESTA PROFUNDIDAD DE HEIDEGGER

SEBASTIAN ESTRADA ROBLEDO

beebach83@hotmail.com

En el final de la *Introducción* de su libro *Ser y tiempo*, hace Heidegger la siguiente afirmación: “Con respecto a lo rudo y “feo” de la expresión dentro de los siguientes análisis, puede ser oportuna esta observación: una cosa es contar cuentos de los *entes* y otra es apresar el ser de los *entes*”. Al cabo de unas pocas líneas, estampa este singular colofón: “Donde las fuerzas son esencialmente menores, y encima el dominio del ser que se trata de abrir es mucho más difícil ontológicamente que el que tenían ante sí los griegos, ha de ser mayor la complicación de los conceptos y la dureza de la expresión”.

Si abriéramos desprevenidamente este famoso libro de Heidegger en el párrafo que contiene las citadas afirmaciones, y estuviéramos apenas iniciándonos en la disciplina filosófica, buscaríamos con desespero un solitario rincón para devorar las páginas a cuyo través las más genuinas e insondables trazas del ser nos serían felizmente descubiertas. Por el contrario, quienes hubieran sido advertidos de los innumerables desengaños de los que se ha nutrido la filosofía, decidirían acudir al texto con recelo y sin grandes esperanzas, y conjeturarían que en su rumbo irían a encontrarse con vacía metafísica. Pero después de leer *Ser y tiempo*, me temo que no ocurre nada de lo previsto: ni accedemos a lo más íntimo del ser, ni quedamos con el molesto hastío consecuente de una insípida metafísica; nos quedamos, en lugar de eso, con una prolija y entreverada perorata acerca de asuntos de los cuales jamás habíamos dudado, y los cuales nunca nos atreveríamos a negar.

Muchos coinciden con Heidegger en todo cuanto expone sobre las estructuras fundamentales del ser. Pero esa aceptación de lo que dice ha llevado a consentirle las débiles e infundadas razones que esgrime como soporte de su intrincado y tosco lenguaje. Pensadores contemporáneos, ensayistas, profanos lectores, profesores experimentados y alumnos adeptos a su filosofía, consideran que Heidegger estaba forzado a utilizar un lenguaje enrevesado merced a la dificultad de las materias que

abordaba, a sabiendas, dicen ellos, de que éstas iban a contracorriente de la filosofía tradicional y que había de apelar, por esa razón, a conceptos y términos nuevos, a fin de obtener una completa autenticidad en la que no perviviera ni el más lánguido eco de los desacertados enfoques del pasado. Pero eso es una arbitrariedad, y es sorprendente que el ojo avisado y suspicaz que ha de conseguir toda persona avezada en la filosofía no facilite reconocer que los argumentos a favor de esa posición carecen de solidez, y obedecen, una vez más, a la insólita y socorrida actitud del filósofo de creer que en lo que dice se encuentra el prístino tesoro de la verdad.

Nada obliga a recibir con solemne sumisión el pesado lenguaje de Heidegger. Se puede perfectamente estar de acuerdo con él en todo lo que expresa, pero no tiene mucho sentido defender argumentativamente que su oneroso lenguaje tenga legítima justificación. Es inocultable que a muchas personas les agradan los oscuros galimatías y las frases sinuosas, cuya comprensión precisa de elevada concentración y rastreos agudos. Pero una cosa es que, dado nuestro temperamento, nos agraden esos difíciles estilos, y otra cosa que pretendamos sea lógicamente necesario que tales estilos deban conllevar sus oscuridades. Es cosa evidente que algo es *necesariamente* de una manera cuando no puede ser de otra. Algunas veces, y sin remedio, no comprendemos algunos textos, pues las materias sobre las que éstos versan contienen una complejidad que no puede rebajarse a conceptos comprensibles para el inexperto lector. Sentiríamos, por ejemplo, una suerte de desazón intelectual al leer los más espinosos textos de Einstein o de Russell, pero no se nos ocurriría jamás acusarlos de vanidad ya que su dificultad sólo se sortea con preparación académica esmerada y adecuada. Pero cuando lo que nos comunican es de por sí llano y elemental, disfrazado con las más revesadas disquisiciones, no podemos menos que sospechar que hay una deliberada intención de entorpecer nuestra comprensión. Cuando las argumentaciones recaen en peticiones de principio suelen suspenderse; así, cuando preguntemos por qué Heidegger acude a su oscuridad, y nos respondan con frases tan sólidas como las del mismo Heidegger, no podemos hacer otra cosa que quedarnos callados. La más recurrente explicación es que debía usar un nuevo lenguaje porque iba a instaurar una nueva filosofía. Pero nada sugiere que una nueva filosofía deba escoger la peor de las sintaxis e idearse términos cuya significación sería más claramente aprehendida a través del lenguaje ordinario.

Seamos claros entonces en lo siguiente: podemos respetar, admitir, disfrutar o elogiar el estilo de Heidegger, pero seamos imparciales con nuestro rigor: en el caso del que hablamos, nos convertimos en el agudo crítico que con desenfreno demuele los

argumentos cartesianos sobre su gradación de las ideas y su prueba de la existencia de Dios, se subleva contra toda la filosofía aristotélico-tomista, reprueba los insulsos retruécanos y la pompa presuntuosa de la filosofía hegeliana, objeta el encerramiento al que se ven abocadas las perspectivas de los positivistas, pero que una vez lee las líneas que cité en el comienzo de este escrito, olvida su inteligente meticulosidad y parece asentir, mediante una reveladora intuición, a la necesidad del lenguaje de Heidegger.

Ahora bien, ¿qué tan maravillosas son las investigaciones de las que se ufana Heidegger? ¿Consigue finalmente desentrañar las originales y verdaderas características del ser? No habría dificultad en aceptar que lo consigue. Pero tomemos conocimiento de qué es exactamente lo que consigue.

En su libro *Ser y tiempo* hace énfasis en que nunca se ha calado en el fondo del ser. Los pensadores han hecho una indagación óptica, y han omitido atención al concepto del ser, ya por considerarlo inasequible, ya por sobreentenderlo en todas sus tareas. Pero toda objeción que hace Heidegger se conduce por un inadecuado cauce. El *ser* del que él habla es el hombre, el *Dasein*, mientras el *ser* del que la filosofía tradicional se ocupó osciló entre Dios y aquél fundamento permanente y verdadero de todo aquello con que nos enfrentamos.

Desde Parménides se trabó amistad con el *ser* abstracto, unitario y único a tenor del cual puede hablarse y pensarse sobre las más excelsas verdades. Tal *ser* coincidió explícita o tácitamente con la idea de Dios. Así, la ontología se redujo a hurgar los inefables mesenterios del primero, único y verdadero ser llamado Dios. Aristóteles, los patrísticos y escolásticos, Spinoza, Leibniz y Hegel hicieron ontología de ese estilo.

En la otra vertiente ontológica los términos *esencia*, *sustancia*, *ser*, sólo atañen a aquello que permanece y gracias al cual puede algo ser tal como es. En los trabajos teóricos, las esencias buscadas son conceptos definitorios. En el poema de Parménides se hallan también las fuentes de esta interpretación, y entendemos también que a no otra cosa apunta la ontología platónica y todas sus derivaciones. Un ejemplo es que no podría yo decirle a Descartes que se equivocó cuando dijo que él era una cosa pensante si entiendo que él lo que quiere decir es que en él permanece indudablemente ese aspecto, mientras los demás aspectos son contingentes. El *ser* al que siempre se quiso responder corresponde más o menos a la sustancia, a la esencia. Tantas veces aparece la palabra *ser* en la filosofía tradicional porque uno

de sus principales cometidos, cuando no el primero, ha sido alcanzar la verdad, y la verdad de algo ha sido estipulada las más de las veces como aquello que le es permanente, invariable y definitorio. Por tanto, si le dijéramos a Descartes que se equivocó al aseverar que el hombre es sólo una cosa que piensa, nos respondería, como en efecto lo hizo, que él nunca ha afirmado eso. Ha dicho que el *ser* del hombre, su esencia, es decir, aquello que le permanece, es ser una cosa que piensa. Pero no le ha negado ninguno de sus otros aspectos.

Esa ha sido la ontología, el estudio del ser abstracto y primero, o del ser o esencia definitoria de los entes. Nada equivocado o desenfocado ha habido en esto distinto de la suposición improbable de que en efecto hay tal ser abstracto y único o de que hay esencias reales que correspondan de hecho a las cosas. En estos desaciertos que señalo hizo sobrado énfasis Kant, aguijoneado por las despiertas insinuaciones de los empiristas ingleses, y desde entonces, y gracias a eso —con las excepciones de los apasionados extravíos de los idealistas—, las labores ontológicas al estilo habitual se han abandonado o se han acometido con mayor discreción. Pero decir que no se ha sabido preguntar por el ser y, por ende, no se ha sabido responder satisfactoriamente de él, se vuelve algo muy extraño cuando encontramos que la respuesta a todo ha de desprenderse de que si hablamos del verdadero ser hemos de hablar del hombre (o *Dasein*). Me parece encomiástica la tarea de invocar atención al ser humano, y a buen seguro recibiremos con placer y paladino interés exámenes certeros y perspicaces sobre el hombre, pero esto no va de la mano de la ontología tradicional. Ya sería decisión mía decir: el ser es el hombre y como desmenuzaré sus fundamentales estructuras haré correcta ontología; pero esto no vale para impugnar los conatos pretéritos con el argumento de que tenían materias de trabajo desenfocadas, o como diría Heidegger, porque se rezagaban en contar meros cuentillos sobre los entes. Si la ontología se hubiera definido como la ciencia que ha de reportar conocimiento sobre las estructuras fundamentales del hombre, hace rato se habría hecho algo al respecto, se hubiera renunciado a ella por considerarla imposible o trivial, o se la hubiera acometido a la manera de Heidegger, pero no hubiera permanecido en una falsa senda desde sus comienzos.

No voy a destacar las ocasiones en que Heidegger refuta a sus antecesores sin tino. Hacerlo no arroja resultados que redunden en provecho de mi exposición. Baste decir que siempre que lo hace pasa a sentar sus posiciones, aun cuando no guardan relación estrecha y legítima con lo refutado. Lo que sorprende es que se le encomie por su desapego radical de la filosofía tradicional, y que, a la par, las razones que aduce para

esa separación sean incompatibles con las que defienden las partes contrarias. (A falta de tiempo, sugiero que se evalúe la legitimidad de la refutación de la concepción del tiempo en Kant, o las que he ya esbozado sobre el *cogito* cartesiano).

Tenemos entonces, según Heidegger, que el ser es el *Dasein*, o el hombre, que se sabe privilegiado al contar con la exclusividad de ser el único capaz de develar el ser de los demás entes, y cuyo mismo ser sólo puede desprenderse de sí mismo, en el curso veleidoso de su existencia. Por vez primera el tiempo se vinculará a la exégesis ontológica, y en razón de ello se hará al fin un examen completo del hombre. Las ontologías del pasado eran estáticas, y contravenían la esencia misma del hombre, consistente en la existencia. Pero llegó la hora de construir una correcta ontología que, girando en torno al fundamental aspecto de la existencia, se abisma en las estructuras primarias del ser.

Sin embargo, debemos cuidarnos de pensar que Heidegger conjeture que el apetecido concepto de *ser* corresponda al hombre, ya que éste es solamente el único capaz de develar los seres de los demás entes, y por eso tiene primacía ontológica. Pero no cabe duda de que haya otros seres, sólo que éstos no son siempre ellos mismos, y deben su ser a que nosotros los abordemos.

¿Qué resulta de esos exámenes? ¿Cuáles son las estructuras fundamentales del ser existente? Heidegger dice muchas cosas, pero casi todas parten de la ineludible estructura del “ser en el mundo”. El hombre, quierase o no, es un ser cuya existencia es condicionada siempre por un mundo. Tal mundo está compuesto de otros hombres y de entes cuyo ser es distinto del ser del hombre, del *Dasein*, entes que están dentro del mundo, y no precisamente en el mundo, y a los que hemos de llamar bellamente “intramundanos”. Una ontología verdadera concluiría que el hombre jamás puede desaferrarse de un mundo que lo condiciona, que siempre está imbuido por sus congéneres de una u otra manera, y que con éstos guarda permanente relación en distintos términos, que está impregnado de un pasado del que no puede huir y que le es en gran medida definitorio, y que aquellos entes de los que ha de cuidarse, y que no son hombres, develan su ser cuando aquella su finalidad genuina consiga ser descubierta.

Esto en términos generales, pero podemos enumerar toda una serie de apuntes de Heidegger que han cundido estrepitosamente:

- 1) Siempre hay un estado de ánimo, una especie de predisposición anímica que nos acompaña en toda nuestra existencia. La anhelada ataraxía, la

más imponente impasibilidad, son a su vez estados de ánimos definidos, los cuales, por más disímiles e imprecisos que sean, dejan a su modo su particular impronta en las tareas que emprendemos, y muchas veces deciden el total de la suerte de nuestras acciones.

- 2) Siempre estamos volcados hacia fuera por virtud de que nos interesamos inevitablemente por cosas distintas a nosotros, y actuamos a tenor de esos intereses. No hay manera de que no nos cuidemos de lo que nos rodea, nos servimos de los entes para todo lo que hacemos, y por más que nos obstinemos, no podremos liberarnos del mundo.
- 3) Cuando nos las habemos con los útiles, hemos de reconocer que en las definiciones de sus seres hay una necesidad de hacer referencia a otros entes de manera tan ampulosa y circular que sólo podemos conseguir con ello refrendar la inapelable verdad de que hay una estricta dependencia entre todos los entes; aisladamente, no tienen mayor sentido, pues todos sirven para un algo cuyo sentido es, a la vez, deudor de otras cosas.
- 4) Hay una abrumadora paradoja en el acto de develar el ser de los útiles. Quien lleva a cabo la exégesis ontológica es el *Dasein*, único facultado para desembozar el ser de los entes. Al tiempo, los útiles sólo develan su ser cuando cumplen su natural función. Pero cuando cumplen su función, y a raíz de su idoneidad, están sirviendo para algo que los trasciende. Así, cuando el útil está develando su ser desempeñando la tarea por la cual es conocido, no hay un *Dasein* que esté atendiéndolo en el instante, pues la mente de éste reposa entonces sobre aquello para lo cual el útil está interviniendo. De esta suerte, el ser del automóvil esporádicamente se devela aun cuando esté cumpliendo su función, pues el *Dasein* que lo emplea pone toda su atención en el destino de su viaje y en la amena charla que sostiene con los demás ocupantes del auto.
- 5) El *Dasein* quiere siempre domeñar el ser de los entes intramundanos, quiere ampliar el cotidiano mundo circundante. Para tal efecto, lo que hace es suprimir las distancias que lo separan del ser de esos entes. Así, el término distancia, que ha tenido una significación objetiva, pasa ahora, por una necesaria consideración con el ser, a relativizarse a tal punto que no tendrá unidades estándares de medida, sino que se comportará según la cercanía interior que perciba el *Dasein* con

relación a aquello a lo que quiere llegar. De esta manera, un esquimal que en alguna inesperada visita, por circunstancias imprevistas, se hubiera convertido en un querido amigo mío, estaría siempre más cerca de mí, en su iglú de lejanas tierras, que un vendedor de abalorios y baratijas que viva al lado de mi casa, por la razón de que éste, con todas sus actividades, poco me interesa. Por razones similares la distancia que me separa de Marmato, recorrida en unas tres horas, será para los intereses del *Dasein* mucho más larga que la que lo separa desde acá de Neiva, pues para llegar a la primera hay que tramontar escarpadas montañas y conducir por estrechas y rocallosas carreteras, mientras que en el camino hacia Neiva prevalecen la calzada amplia y las rectas sin visible fin, las cuales, pese a obligarnos a unas ocho horas de trayecto, las cruzamos con la sensación de no estar demorándonos mayor cosa, y, por comparación, mucho menos que hasta el antedicho municipio.

- 6) El *Dasein*, que “es con”, se relaciona con otros *Dasein* de manera muy distinta de como se relaciona con los entes que no son *Dasein*, y en ocasiones, cuando varios hombres se ocupan de la misma cosa, se presiente mucha desconfianza.
- 7) La tradición, la costumbre, imponen al hombre unas características que éste recibe espontáneamente, y que lo libran de decidir en casos que él perfectamente hubiera podido determinar. Por eso la autenticidad del hombre estará coaccionada siempre, y sólo se conseguirá un ápice de libertad tomando conciencia de los condicionamientos externos.
- 8) La riqueza del *Dasein* reside en que, a la postre, es siempre más de lo que efectivamente es, pues las posibilidades que están siempre a su disposición le abren un mundo pingüe de variedades e insospechadas conquistas que le enseñan las mil maneras en que puede proyectarse.
- 9) Se vive una vida auténtica sólo si se reconoce la finitud de nuestra existencia. A raíz de ésta, escogemos siempre de entre el abigarrado abanico de posibilidades que se nos presentan de continuo, y construimos a placer un proyecto propio de vida

Y Heidegger nos lega muchas más cosas, que toda persona puede estudiar de sus libros. Rápidamente podemos indagar por la sensatez de lo que ha dicho. Pasemos a imaginarnos seres humanos de dispares intereses, residencias y profesiones, y si

en alguno de ellos no se observa claramente la presencia de una de las estructuras señaladas, tendremos que se equivocó.

Con la salvedad de un personaje desmañado, bárbaro, criado entre bestias de la selva, y cuyas facultades lingüísticas y racionales estén en deplorable estado, todos los hombres, incluyendo al más convencido de los ascetas y al más desapasionado y misántropo personaje de campo, se deben en gran medida a los otros. Sus decisiones, desdenes, apetitos y pensamientos han nacido del contacto con distintos hombres y culturas. Por más que se quiera postular una autonomía absoluta, saltarán a la vista las influencias que de una u otra manera se imponen sobre cada hombre, así como que los motivos de nuestros actos dependen sustancialmente de nuestra proyección frente a los demás. Tanto más inconcuso será el hecho de que siempre el *Dasein* está recurriendo a los entes que no son como él, entes de los que se sirve para tantos usos que no caeré en detalles.

Ahora bien, que el hombre actúa a tenor de la finitud de su existencia es una idea que, aunque de las más interesantes de Heidegger, no puede acuñarse dentro de aquellas siempre observadas en el hombre. Pero es de las pocas sobre las que puede cernirse algún tipo de duda. Todas las demás, si nos comportamos sensatamente, no pueden refutarse.

Esto podría bastar para eliminar todo intento de discrepancia con Heidegger. No obstante, la irrefutabilidad de su doctrina no es muy meritoria. ¿Qué de aquello que dijo no ha sido siempre aceptado como se acepta siempre lo más trivial? Su filosofía, al menos aquella que expone en *Ser y tiempo*, no pasa de ser una descripción antojadiza de lo que nos pasa todos los días, pero sin tomar posiciones nuevas y definitivas al respecto. No sé hasta qué punto es interesante que nos arenguen con una desusada grandilocuencia sobre cuestiones acerca de las cuales jamás nos atreveríamos a dudar. ¿Puede alguno de nosotros negar las relaciones que describe Heidegger entre nosotros y el mundo? ¿Puede uno negar que no miente cuando ilustra nuestras sensaciones acerca de las distancias, o cuando subraya la continua referencialidad a la que todo ente está destinado? ¿Podemos negar que cuanto podamos construir dependerá de nuestras decisiones y de una existencia a la cual el tiempo no se puede sustraer? Desde luego que no. Pero la irrefutabilidad es, quizás, de lo menos interesante en la filosofía. Heidegger la consigue porque lo que él quiere hacer es ontología pura, es decir, exponer los trazos distintivos y primitivos del ser, sin caer en consideraciones éticas, psicológicas, sociológicas o antropológicas. Pero eso es muy

estéril. No es de creer que a nosotros nos interese que nos introduzcan el más pesado de los discursos sólo porque asevera cosas de sentido común. Me niego a aceptar que todos esos insípidos y enmarañados rodeos sobre la señal, el útil, lo a la mano, lo ante los ojos, arrojen algún tipo de sincero interés. Todas esas estructuras existenciales de las que hace abstrusa mención corresponden a particularidades del ser humano que rayan en tal extremo con lo obvio que nunca antes fueron explanadas. Algunos pensadores existencialistas bebieron de algunos de sus conceptos y emularon más o menos la oscuridad de su lenguaje, pero ni se abstuvieron de sentar posiciones claras al respecto ni tuvieron a bien expedir un solemne pronunciamiento acerca de la necesidad del lenguaje que emplean.

Sin embargo, ya se ha dicho que Heidegger quiso instaurar una nueva filosofía... y, al parecer, lo consiguió. En este punto preciso ha sobrevenido mi estupefacción. ¿Cómo la apoteosis de lo evidente ha venido a ser uno de los pilares de la filosofía contemporánea?

La mayoría de los que franquearon el umbral de la filosofía lo hicieron con la ilusión de hallar respuesta a los más cruciales cuestionamientos existenciales. Cuál es el sentido de la vida, qué ha de hacer el hombre todos los días, cómo sobreponerse a las amarguras y frustraciones, son preguntas que nacen en todo espíritu curioso y tras cuya respuesta se lanza éste con avidez. Pero ya dentro del estudio de la filosofía empieza el aprendiz por toparse con discursos elevados, arideces inextricables, divagaciones en torno a temas que poco le atañen, y se da cuenta, en últimas, de que en la filosofía halla de todo, excepto las respuestas contundentes que tanto lo ilusionaron. No es difícil notar que el grueso de las más influyentes filosofías han tenido fines teóricos: quieren alcanzar la verdad en las materias de que tratan, juegan con todo tipo de conceptos, especulan sobre la estructura del mundo exterior, analizan con rigor el lenguaje, hacen, en fin, ontología o epistemología pidiendo al hombre que se dedique a emplear su razón para dominar el mundo. Entonces muchos, en su paso por la historia de la filosofía, se saturan de esos trabajos en los que predomina la razón, y conservan calladamente la esperanza de hallar atención a lo que les pasa todos los días. Poco les interesa que no exista una prueba suficiente del mundo exterior, que exista o no un mundo de las ideas, que el mundo sea la manifestación del Espíritu Absoluto, que tras los fenómenos se halle un *noúmeno* al que sólo podemos nombrar negativamente, que las cualidades secundarias dependan del percipiente. Les interesa su cotidianidad, su existencia, sus emociones, mientras

las distinguidas elucubraciones no les importan más que en las horas del más craso ocio.

Pero ese pensamiento, tan respetable y natural, no puede llevar con justicia a castigar a toda la filosofía. A las emociones, sentimientos y placeres se han obsequiado opúsculos favorablemente reputados. En la literatura sobran ejemplos que datan de todas las épocas. En la filosofía, por otro lado, encontramos a los epicúreos y moralistas latinos, a los humanistas del renacimiento, a los representantes de la ilustración francesa, a Locke y Hume, a Schopenhauer, Nietzsche y Russell. Una cantidad desconocida de pensadores se me escapa de la lista. Pero casi todos los que nombré conceden a los sentimientos y emociones del hombre la prelación. Alguien diría que los epicúreos, moralistas latinos y humanistas renacentistas no sirven en este caso, pues ellos condicionaban al hombre bajo una superestructura cargada de prejuicios y valores coercitivos. Pero ¿qué se puede decir de los demás? Las páginas de Voltaire están atravesadas por una de las más sensatas doctrinas sobre el hombre, y son una filípica contra el envanecimiento de ciertos filósofos racionalistas. Las dos más importantes obras de Locke están llenas de declaraciones sobre la preponderancia de la vida cotidiana del hombre, sus emociones y sentimientos, y sus conatos especulativos se orientan hacia el menoscabo de las insostenibles pretensiones racionalistas de muchos de sus predecesores. Hume, uno de los más exigentes y perspicaces filósofos, aclara que la tarea especulativa interesa a la curiosidad intelectual del hombre, y que en ella pueden aceptarse y barruntarse toda clase de exageraciones, pero que evidentemente lo que nos importa es todo lo que a diario hacemos. Pero el más clásico ejemplo de una atención al hombre es Nietzsche, a quien no le gustaban mucho las digresiones metafísicas y para el cual era tiempo de librarnos de superfluos conceptos y de imponernos corajudamente en la vida.

¿Por qué, entonces, ha sido Heidegger el levantisco pensador que ha conseguido ubicar al hombre en el trono que merece? La razón es simple. Cuando se ha puesto franco empeño en rescatar al hombre de las supuestas grutas teoréticas en las que ha querido enterrarlo la tradición filosófica occidental, se ha hecho con una naturalidad expresiva que difiere del tecnicismo o prolijidad que suelen utilizarse para desarrollar discursos teoréticos. Cuando se ha invitado a fijar la atención en las emociones y sentimientos del hombre, los medios empleados han manado de una pluma transparente que se expresa en estilos concisos, inteligibles y agradables. No es coincidencial que los pensadores que han vivificado la parte más emocional, íntima y cotidiana del hombre, y que reniegan a la vez de la innecesaria aparatosidad

de los tratados teóricos, se cuentan entre los más distinguidos escritores de la historia de la literatura. La claridad y penetración de Erasmo, Moro, Voltaire, Hume, Schopenhauer, Nietzsche y Russell son modélicas, y nunca se abaratan en fútil retórica. Pero esa ponderable actitud ha sido la causa de que no se piense que ellos han remozado la filosofía y la han abierto al mundo emocional del hombre. ¿Por qué?

No sé qué inexplicable reflexión ha llevado a suponer que aquello que tiene el sello de la trascendencia y la verdad debe estar expresado con solemnidad. Es común ver en el ámbito filosófico la tendencia a suponer que sólo el discurso sistemático es valedero. Por esa razón lo que han profesado los escritores que atrás enumeré se toma como conatos marginales, pues no hace parte de los modelos teóricos que suelen edificar los pensadores sistemáticos. Todos quieren que aquellas sus íntimas consideraciones se eleven a un rango de relevancia afín al que las investigaciones cartesianas o kantianas han ganado por propios méritos. Aquello que no participe de un complejo sistema, tiene toda la apariencia de ser marginal y poco relevante. Así, cuando Heidegger decidió construir una suerte de sistema del hombre, cundió un sentimiento de felicidad porque los intereses cotidianos habían alcanzado, por fin, la dignidad que les había sido negada por la tradición filosófica.

Pero con todo lo que la filosofía ha avanzado y ha discernido en materia de presupuestos y prejuicios, sería conveniente que en nuestra hora dejáramos de rendir pleitesía a las más complicadas realizaciones del hombre como si la dificultad comportara profundidad. Heidegger asevera que la rudeza de la expresión de sus ulteriores investigaciones se debe a la dificultad que hay en calar en el seno mismo del ser. Pero leyéndolo, reconocemos todo lo contrario: las materias sobre las que versa se vuelven tan difíciles y áridas porque decide emplear el más inmisericorde de los lenguajes. No creo muy atrevido asegurar que la extrema profundidad que se le atribuye a Heidegger desaparecería si se reemplazara su difícil lenguaje por uno llano e inteligible. Con seguridad, el mismo Heidegger hubo de percatarse de ello, y no queriendo pasar por ingenuo, atiborró su discurso de neologismos, citas en muchas lenguas, eruditas y comunes, y circunloquios que daban toda la impresión de referirse a inhóspitas reconditeces. La profundidad ha de obtenerse con independencia del lenguaje que empleemos, y cuando se gana con medios ilegítimos, es señal de fatuidad. No quiero decir que todo lo que dice Heidegger sea vano y trivial, pero si hubiera empleado otro lenguaje jamás hubiera pasado por fundador de una corriente filosófica, y en las bibliotecas hubiera pasado a ubicarse no muy lejos

de los anaqueles dedicados a los opúsculos psicológicos y a los libros de superación personal, por tratarse de algo que trata sobre lo que nos pasa todos los días, y que por ser tan evidente, jamás había sido objeto de una obra sistemática. La filosofía, dado su ampuloso ámbito, está llena de cosas semejantes, pero lo imperdonable es que se suponga que por fin se ha desembozado el ser y que, por lo mismo, hayamos de emplear el más burdo lenguaje.

Las influencias de Heidegger son notorias, para bien o para mal. Pensadores como Sartre o Ricoeur, por reverencia al principio de caridad, entresacan de sus líneas aspectos tan innegables como los demás, y se sirven de ellos para los sendos troncos de su pensamiento, pero me niego a creer que Heidegger les sea fundamental. Heidegger no sienta posición sobre nada, lo único que puede someter a discusión es su manera de refutar a los filósofos precedentes, pero no deja nada concluyente. En cambio, Sartre o Ricoeur toman sus conceptos para alimentar sus propias doctrinas, las cuales, las aprobemos o no, hacen algo más que una descripción.

Nuestra crítica a Heidegger no sigue los lineamientos de los positivistas, que lo consideraban un decididor de sinsentidos. El famoso, entretenido y agudo ensayo en el que Carnap señala que en Heidegger descuella un uso incorrecto del lenguaje no lo he tomado en cuenta porque tales diatribas tienen más lugar cuando se orientan hacia obras metafísicas. Pero Heidegger sí estaba diciendo cosas. Carnap soporta su tesis con el famoso ejemplo de la pompática expresión de Heidegger “la nada *nadea*”, en el que muestra que allí se emplea el término según su natural significado, pero que después se convierte en un verbo y que en esa prohibida transformación se gestan las incoherencias. Pero no hay tal. Heidegger parece sentir un insólito placer por jugar con los términos, por hablar de unas cosas usando palabras con otro sentido, con el único afán de generar lo que me ha generado: desconcierto. En su obra *Qué es la metafísica*, en el aparte citado por Carnap, hace una aseveración de impronta hegeliana que no se puede pasar por alto: “Cuando el poder del *entendimiento* es quebrantado de tal manera en el campo de las preguntas acerca de la Nada y el Ser, entonces también se ha decidido con ello el dominio de la “lógica” dentro de la filosofía. La idea de la “lógica” misma se *disuelve* en un preguntar más originario”. Y luego: “La pretendida sobriedad y superioridad de la ciencia se transforma en ridiculez si ella se rehúsa a considerar seriamente a la Nada”. Esto parece una broma; pero no es una broma, es más bien una infantil rebeldía. Hegel entrenzaba y desaliñaba sus discursos porque creía que su filosofía era el pináculo del Espíritu Absoluto. Si la metafísica es la doctrina, o la teoría, según la cual todo aquello de

lo que lleguemos a tratar está respaldado en principios transmundanos, hemos de decir que Heidegger no hace metafísica, sino estricta ontología, teniendo a ésta, sin más ni menos, como la ciencia del ser. Así, sin místicas aspiraciones idealistas ni bajo presiones religiosas, su lenguaje tergiversado se torna intolerable, y carece de justificación.

Soy de la opinión de que un análisis interesante del ser humano no ha de ser aquél que describa aquello que es común a todos, sino aquel en el cual se interprete su cotidianidad. Y soy también de la opinión, a pesar del desencanto de los seguidores de Heidegger, de que esto puede hacerlo con mucho más acierto la literatura, pues las vivencias del hombre, dada su permanente mudanza, no pueden encasillarse en estructuras que, a la postre, no dicen mayor cosa.

Conviene a la disciplina filosófica dejar atrás esa peculiar inclinación hacia todo lo que semeje profundidad y esmero interpretativo a cuenta de desordenados y abstrusos lenguajes. Pero es mejor concluir con el mismo Heidegger, el cual, en la página 183 de su libro *Ser y tiempo*, esboza un dictamen muy adecuado acerca de lo que debe pensarse de sus disertaciones: “El decir muchas cosas sobre algo no garantiza lo más mínimo que se haga avanzar la comprensión. Al contrario: la verbosa prolijidad encubre lo comprendido, dándole la seudoclaridad, es decir, la incomprensibilidad de la trivialidad”. No será infundada la sospecha de que esta frase tan suya afloró tras releer sus obras.

REFERENCIAS

HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica.

SEARLE: HACIA UNA CONSTRUCCIÓN DE LA REALIDAD SOCIAL

HÉCTOR FERNANDO GIRALDO B.

hector.giraldo@ucaldas.edu.co

RESUMEN

El filósofo norteamericano John Searle hace algunas *distinciones fundamentales* que considera necesarias para poder construir los *componentes teóricos de la realidad social*. La intención del presente artículo es desarrollar estas distinciones y estos componentes, con el fin de mostrar que la ontología subjetiva de los hechos sociales o institucionales no implica la imposibilidad de conocerlos objetivamente. Ontológicamente hablando, los hechos sociales son subjetivos, pero

ello no implica que no podamos hacer juicios epistémicamente objetivos de tales hechos. Searle es claro al decir que sobre entidades ontológicamente subjetivas se pueden hacer juicios epistémicamente objetivos.

PALABRAS CLAVE

Objetividad, subjetividad, hechos brutos, hechos institucionales, intencionalidad, asignación de función.

INTRODUCCIÓN

Uno de los problemas que ha causado controversia en la época contemporánea de la filosofía tiene que ver con el estatus científico de las ciencias sociales. Hay quienes plantean que éstas no se pueden considerar como ciencias porque implican aspectos subjetivos que hacen que su objeto de estudio sea ontológicamente subjetivo y, por tanto, no científico. Por el contrario, hay quienes dicen que sí es posible darles a las ciencias sociales el estatuto de ciencias, puesto que su objeto de estudio es ontológicamente objetivo y porque dicho objeto se puede abordar dejando de lado los aspectos psicológicos propios del individuo, esto es, prescindiendo de la subjetividad.

Sin embargo, se puede considerar que en el trasfondo de la discusión hay bastantes confusiones conceptuales que no permiten una reflexión sensata de la realidad social. Por esta razón, apoyados en los planteamientos del filósofo norteamericano John R. Searle (1997), trataremos de exponer las piedras angulares de esta realidad y,

con base en esto, afirmar que sí se puede tener conocimiento objetivo de los hechos sociales, a pesar de que su ontología sea subjetiva.

La exposición la hacemos en dos partes. En la primera se exponen las distinciones fundamentales que desarrolla Searle para poder construir los componentes teóricos de la realidad social, y en la segunda abordamos estos componentes propiamente dichos.

1. Distinciones fundamentales

i) Distinción entre hechos brutos e institucionales

La primera distinción que hace Searle, y que constituye el eje central de su argumentación, es la referente a los hechos. Él distingue claramente entre hechos brutos y hechos institucionales. Los primeros, según él, son ontológicamente independientes de los sujetos, en tanto que los segundos no. Los hechos brutos existen con independencia del sistema de creencias de los sujetos. Ejemplos de estos hechos son las montañas, los ríos, la distancia que hay entre el sol y la tierra, etc. En cambio, los hechos institucionales sí deben su existencia al sistema de creencias de los individuos y, por tanto, no pueden existir con independencia de los sujetos. Por ejemplo, para que el matrimonio o el dinero sean tales debe haber por lo menos un determinado grupo de personas que *crean* que “X” sea un matrimonio o que “Y” sea dinero. En otras palabras, si no hubiese estas creencias, no existirían ni el matrimonio ni el dinero.

De esta distinción cabe concluir que la ontología objetiva de los hechos brutos es indiscutible, mientras que la de los hechos institucionales no lo es tanto. Por eso Searle dice:

He aquí, pues, el esqueleto de nuestra ontología; vivimos en un mundo compuesto enteramente de partículas físicas en campos de fuerza. Algunas de ellas están en sistemas. Algunos de esos sistemas son sistemas vivos, y algunos de esos sistemas vivos han adquirido evolucionariamente consciencia. Con la consciencia viene la intencionalidad, la capacidad del organismo para representarse objetos y estados mundanos. La cuestión es ahora: ¿cómo podemos dar cuenta de la existencia de hechos sociales dentro de esta ontología? (1997: 26-27).

Esta última cuestión planteada por Searle muestra una clara preocupación por dar cuenta de una ontología de los hechos socialmente contruidos. Él dice que estos hechos se fundamentan en hechos brutos y que, en este sentido, los hechos brutos tienen una primacía lógica –podríamos decir también que ontológica– sobre los hechos institucionales: “Intuitivamente, parece que no hay hechos institucionales sin hechos brutos. Por ejemplo, prácticamente cualquier substancia puede ser dinero; pero el dinero tiene que existir en una u otra forma física” (1997: 52).

ii) Distinción entre lo objetivo y lo subjetivo

La segunda distinción fundamental que hace Searle consiste en diferenciar lo objetivo y lo subjetivo. Él lo hace en dos sentidos diferentes: uno *ontológico* y otro *epistémico*. En ambos sentidos lo objetivo y subjetivo son predicados. Pero mientras que en el sentido *ontológico* lo objetivo y subjetivo son predicados de entidades que atribuyen modos de existencia, en el sentido *epistémico* lo objetivo o subjetivo son predicados de juicios (juicios que se hacen de esas entidades que existen sea objetiva o subjetivamente).

De acuerdo con esto, un dolor de cabeza, por ejemplo, es una entidad ontológicamente subjetiva, porque sólo existe en el sujeto que lo siente; pero las montañas y el sistema solar son entidades ontológicamente objetivas, puesto que su modo de existencia no depende de los sujetos y de su sistema de creencias. Es decir, existen en el mundo independientemente de nuestras creencias, representaciones y actitudes. Ahora bien, si hablamos en un sentido epistémico, el juicio “La condena de Sócrates ha sido la más bella de la historia humana” es subjetivo, porque con él “queremos decir que su verdad o falsedad no es una simple cuestión de hecho, sino que depende de ciertas actitudes y puntos de vista de los proferidores o de los oyentes del juicio en cuestión” (1997: 27).

En contraste, podemos decir que un juicio es epistémicamente objetivo si su verdad o falsedad es una cuestión de hecho y, en consecuencia, deja de lado las actitudes propias del que expresa el juicio o lo escucha. Un juicio epistémicamente objetivo sería: “Sócrates fue condenado a beber la cicuta en el año 399 a. de C”. Vemos aquí que este juicio es verdadero porque, independientemente de lo que pensemos o sepamos nosotros, ocurrió efectivamente el hecho de que Sócrates fue condenado a beber la cicuta en el año 399 a. de C. Es decir, nuestras actitudes y emociones

nada tienen que ver con la existencia del hecho y, en consecuencia, hay un juicio epistémicamente objetivo de una entidad ontológicamente objetiva.

Lo inmediatamente anterior podría llevarnos a concluir que sólo puede haber juicios epistémicamente objetivos de entidades ontológicamente objetivas. Pero esto no es así, ya que de la misma manera que podemos hacer juicios epistémicamente objetivos o subjetivos de entidades ontológicamente objetivas, también podemos hacer juicios epistémicamente objetivos de entidades ontológicamente subjetivas: “(...) el enunciado «Ahora tengo dolor en la espalda» informa de un hecho epistémicamente objetivo en el sentido de que no lo convierte en verdadero la existencia de un hecho real que no depende de ninguna perspectiva, actitud y opinión por parte de los observadores. Sin embargo, el fenómeno mismo, el dolor real, tiene un modo subjetivo de existencia” (1997: 28).

iii) Distinción entre rasgos intrínsecos al mundo y rasgos relativos al observador

Además de las distinciones i) y ii), Searle hace una tercera distinción, que consiste en diferenciar entre los rasgos del mundo que son intrínsecos al mundo mismo y los rasgos del mundo que son relativos al observador. Esta distinción es fundamental para comprender una de las cuestiones que más nos interesan: la realidad socialmente construida.

Dejando de lado la distinción dualista tradicional entre mente y cuerpo, Searle sugiere la idea de que la mente es un conjunto de rasgos de nivel superior del cerebro que no sólo mentales sino también físicos, por cuanto son causados y realizados en el cerebro. Esto está estrechamente relacionado con la solución que él plantea respecto al problema mente-cuerpo. Su argumentación muestra básicamente que es un hecho natural que los procesos neurofisiológicos causen fenómenos mentales. Para llegar a esta solución, llamada “naturalismo biológico”, Searle parte de la distinción entre un conjunto de rasgos de nivel inferior del cerebro (micronivel) y un conjunto de rasgos de nivel superior del cerebro (macronivel), en la que lo mental, como un conjunto de rasgos de nivel superior, es causado por procesos cerebrales, esto es, por el conjunto de rasgos de nivel inferior. En este sentido, lo físico es causante de lo mental. Tomada la mente así, puede mostrar que lo social está construido a partir de lo físico, es decir, que los hechos institucionales –como dijimos anteriormente– deben su ontología

a los hechos brutos. Pero para hacerlo, Searle considera que es fundamental hacer una distinción entre “aquellos rasgos del mundo que existen independientemente de nosotros y aquellos que, para su existencia, dependen de nosotros” (1997: 28).

Los rasgos intrínsecos del mundo no se relacionan con la intencionalidad¹ de los observadores. Así, por ejemplo, que el objeto X tenga un peso determinado y una composición química específica no depende de mí o de los observadores, por lo que se constituyen en rasgos que son propios, intrínsecos, del objeto X. Pero cuando tratamos este objeto X como un objeto Y, entonces dicho tratamiento es dependiente de los observadores y, por consiguiente, se constituye en un rasgo relativo al observador. Por ejemplo, si este objeto de madera que pesa dos kilogramos (X) es tratado y visto por ciertos observadores como una silla (Y), entonces podemos decir que a esos rasgos intrínsecos al objeto se le han atribuido rasgos extrínsecos a él mismo, como el rasgo de ser una silla que sirve para sentarse, y que estos rasgos existen únicamente en relación con las intenciones del observador.

Estos rasgos están relacionados con la objetividad y la subjetividad en sentido ontológico. Los rasgos intrínsecos del objeto son ontológicamente objetivos, dada su independencia del sujeto o de los observadores, mientras que los rasgos relativos a éstos son ontológicamente subjetivos, en tanto que “existen exclusivamente en relación con la intencionalidad de los agentes” (1997: 29). Según Searle, aunque en algunas ocasiones la distinción entre rasgos intrínsecos y relativos al observador no siempre es obvia², una manera fácil de establecerla consiste en preguntarnos si el rasgo puede existir independientemente de la existencia de seres humanos.

¹ Para Searle la intencionalidad (con c) es la propiedad de la mente que la lleva a representarse estados de cosas presentes en el mundo. Dice: “La intencionalidad con c, como hemos visto, es la propiedad de la mente por la cual esta se dirige, se refiere o alude a objetos y situaciones del mundo independientes de sí misma” (2006: 221).

² Con respecto a este punto, Searle dice lo siguiente: “No siempre es inmediatamente obvio si un rasgo es intrínseco o relativo al observador. Los colores son un buen ejemplo. Antes del desarrollo de la física en el siglo diecisiete, la gente pensaba en los colores como en rasgos intrínsecos al mundo. Desde entonces mucha gente ha llegado a concebirlos como propiedades que existen sólo en relación con los observadores. Es intrínseco el que la luz se refracte diferencialmente cuando se refleja sobre las superficies, y es intrínseco a la gente el que tengan experiencias cromáticas subjetivas causadas por el impacto de la luz en sus sistemas visuales. Pero la ulterior atribución de propiedades cromáticas a los objetos del mundo es relativa al observador, porque sólo puede hacerse en relación con las experiencias de los observadores causadas por el impacto de la luz. No trato aquí de dirimir esta cuestión de los colores; me limito a llamar la atención sobre el hecho de que el que algo sea un rasgo intrínseco o más bien relativo del observador está lejos de ser siempre obvio” (1997: 30).

Ya habíamos dicho que para Searle esta distinción es fundamental para comprender la construcción de la realidad social. El hecho de que las intenciones, intereses y fines de los sujetos jueguen un papel preponderante e influyente en la existencia de hechos sociales, no significa que no podamos tener un conocimiento objetivo de dichos hechos. En otras palabras, aunque los hechos sociales son ontológicamente subjetivos, en tanto que dependen de las acciones, creencias e intenciones humanas, pueden también estudiarse y comprenderse objetivamente. Nos parece que esta idea la tiene Searle cuando dice:

Pretendo que esta distinción parezca bastante obvia, porque resulta que la realidad social, en general, puede entenderse sólo a la luz de ella. Los rasgos relativos al observador son siempre creados por los fenómenos mentales intrínsecos a los usuarios, observadores, etc., de los objetos en cuestión. Aquellos fenómenos mentales son, como todos los fenómenos mentales, ontológicamente subjetivos; y los rasgos relativos al observador heredan esta subjetividad ontológica. Mas esa subjetividad ontológica no impide que los asertos acerca de rasgos relativos al observador sean epistémicamente objetivos. (1997: 31).

2. Componentes teóricos de la realidad social

Después de dejar claras las distinciones fundamentales, Searle se propone componer el aparato teórico necesario para dar cuenta de la ontología de la realidad social. Él dice que para hacerlo necesita varios elementos: i) la asignación de función, ii) la intencionalidad colectiva, y iii) las reglas constitutivas.

i) Asignación de función

Searle plantea que es una capacidad de los seres humanos, e incluso de los animales, el hecho de que les asignen funciones a los objetos. Pero estas funciones no son intrínsecas a los objetos físicos, sino que son asignadas, si se quiere impuestas, por los sujetos. Él llega a esta conclusión porque le parece inconcebible que los objetos físicos, en sí mismos, tengan funciones. Cuando decimos, por ejemplo, que “la función del árbol es dar frutos” estamos yendo más allá del árbol mismo, puesto que del hecho de que el árbol dé frutos no se sigue que ésta sea su función. La “función” del árbol ha sido impuesta, en consecuencia, a partir de un sistema de creencias aceptado por nosotros.

Searle plantea que aunque el mundo físico no tenga funciones, hay cierta propensión a decir que el mundo tiene funciones. Para explicar esto, él pone el ejemplo de la práctica común en biología de hablar de funciones como si fueran propias de la naturaleza. Como cuando se dice: “La función del corazón es bombear sangre”. Según él, es un hecho indiscutible que el corazón bombea sangre, pero esto no quiere decir que la función del corazón sea bombear sangre.

La asignación de función es un rasgo de la intencionalidad, y lo muestra el hecho de que en nuestra vida corriente constantemente estamos asignándoles funciones a objetos naturales y el hecho de que casi siempre construimos un objeto X para que sirva a una función específica. Ya habíamos dicho que es una capacidad de los seres humanos imponer funciones a objetos, ya sean naturales, ya sean contruidos, para que cumplan la función en virtud de la cual fueron contruidos. En este sentido, la imposición de función es un rasgo de la intencionalidad. Así, por ejemplo, es nuestro propósito construir una cama para que nos permita descansar, es nuestro deseo que el árbol sea grande para que nos dé buena sombra, etc. En estos dos ejemplos vemos claramente que asignamos funciones a objetos a partir de propiedades mentales. En el caso de la cama, la construimos con el *deseo* de que cumpla como función el ser un lugar de descanso; en el caso del árbol, podemos decir que *es agradable* en tanto que cumple la función previamente asignada por nosotros de proyectar buena sombra.

Searle es enfático al mostrar que las “funciones” son relativas al observador y no intrínsecas al mundo. Por ello dice que las atribuciones de funciones son intensionales (con s), y sabemos que la intensionalidad³ es una propiedad de los enunciados que no permite substitución de términos *salva veritate*. No permite esta substitución porque los enunciados intensionales versan sobre estados intencionales (con c), es decir, hacen referencia a deseos, creencias, propósitos, etc. Ahora bien, dado que los enunciados intensionales versan sobre estados intencionales, el modo en que se refieren a dichos estados afecta el valor de verdad del enunciado. En otras palabras, los enunciados intensionales no pasan pruebas de extensionalidad. La más conocida de estas pruebas es la Ley de Leibniz⁴, según la cual si dos expresiones son

³ Dice Searle respecto a la intensionalidad (con s): “La intensionalidad con s es lo contrario de la *extensionalidad*. Se trata de una propiedad de ciertas frases, enunciados y otras entidades lingüísticas por la cual estas incumplen ciertas pruebas de extensionalidad. La conexión entre ambas –se refiere a la intencionalidad con c y a la intensionalidad con s– radica en que muchas frases sobre estados intencionales, con c, son frases intensionales, con s” (2006: 221).

⁴ La llamada ley de Leibniz es una prueba de extensionalidad también conocida como la prueba de substitución: “La prueba de substitución dice que cada vez que dos expresiones se refieren a lo mismo, podemos substituir una por otra sin cambiar el valor de verdad del enunciado en el cual hacemos la substitución” (2006: 221-222).

correferenciales, esto es, se refieren al mismo objeto, éstas pueden substituirse una por otra *salva veritate*. Aclaremos todo esto de la siguiente manera:

- 1) Los enunciados extensionales posibilitan la substitución de términos correferenciales *salva veritate*. Ejemplo:

Enunciado i): “Miguel de Cervantes es el autor del Quijote” (V)

Enunciado ii): “El Manco de Lepanto es el autor del Quijote” (V)

Dado que en ambos enunciados los términos “Miguel de Cervantes Saavedra” y “El Manco de Lepanto” son correferenciales, se pueden intercambiar uno por otro sin afectar el valor de verdad del enunciado.

- 2) Los enunciados intensionales no permiten la substitución de términos *salva veritate*. Ejemplo:

Enunciado i): “Don Quijote quiere vencer a los gigantes” (V)

Enunciado ii): “Don Quijote quiere vencer a los molinos de viento” (F)

Dado que ambos enunciados versan sobre estados intensionales, el modo en que se refieren al objeto cambia el valor de verdad del enunciado. Ya dijimos que uno de los argumentos de Searle a favor de que las asignaciones de funciones son relativas al observador consiste en decir que dichas asignaciones son intensionales. Y esto es así porque en contextos funcionales no se pueden substituir los términos correferenciales conservando el mismo valor de verdad. Al respecto dice Searle: “(...) «La función de A es hacer X» y «Hacer X es idéntico a hacer Y» no implica «La función de A es hacer Y». Por ejemplo, es trivialmente verdadero que la función de los remos es bogar, y bogar consiste en ejercer presión sobre el agua desde un fulcro fijo; pero no es el caso que la función de los remos sea ejercer presión sobre el agua desde un fulcro fijo” (1997: 37).

Estando ya en este punto, es importante señalar que Searle distingue entre dos clases de funciones: i) las *agentivas* y ii) las *no-agentivas*. Además, que de las *agentivas* deriva una subclase especial de funciones. La diferencia fundamental consiste en que las funciones agentivas implican nuestros intereses y propósitos. Cuando decimos, por ejemplo, “La función de este hierro es pegar clavos”, entonces la función de pegar clavos implica que, merced a ciertos propósitos, dicho hierro sea usado como martillo. Podemos ver, pues, que la función es asignada en relación con cierto interés;

pero observamos también que esa función no es natural al objeto mismo. Esto es, no es natural al hierro el que pegue clavos.

De otro lado, encontramos las funciones no-agentivas. Estas funciones –al decir de Searle– “(...) se asignan a objetos y procesos que se dan naturalmente como parte de una explicación teórica del fenómeno en cuestión” (1997: 38). Por ejemplo, se da una función no-agentiva cuando decimos «La función del corazón es bombear sangre». En consecuencia, podríamos decir que el corazón tiene una “función”, pero ésta es no-agentiva, dado que no depende de los intereses, propósitos y usos del ser humano el que el corazón bombee sangre. Es decir, independientemente de nuestra asignación de función, es un hecho que el corazón bombea sangre. En cambio, que un hierro tenga como función pegar clavos sí depende del uso que de él haga el ser humano, y por esto la función es agentiva.

Habíamos dicho que dentro de las funciones agentivas Searle deriva una subclase especial. En esta subclase, la función agentiva asignada es *valer por* o *representar* algún objeto, esto es, la función agentiva es la de la intencionalidad. Como cuando unas manchas de tinta *valen por* o *representan* un estado de cosas del mundo. Por ejemplo, como cuando las manchas de tinta del enunciado «El Estadio Palogrande queda en Manizales» *valen por* o *representan* el hecho de que el Estadio Palogrande queda en Manizales.

Refiriéndose a la asignación de función en general, dice Searle: “(...) el primer rasgo que es menester observar en nuestra discusión sobre la capacidad de los agentes conscientes para crear hechos sociales es la asignación de funciones a objetos y otros fenómenos. Las funciones nunca son intrínsecas; se asignan según los intereses de los usuarios y los observadores” (1997: 37).

Y con respecto a las funciones agentivas y no-agentivas plantea:

(...) hemos descubierto tres distintas categorías de asignación de funciones. En primer lugar, funciones no agentivas: por ejemplo, la función del corazón es bombear sangre. En general, esas funciones no agentivas se dan de manera natural. En segundo lugar: funciones agentivas: por ejemplo, la función de un destornillador es poner y sacar tornillos. En tercer lugar, una subclase especial de las funciones agentivas, en las que la función asignada es la de la intencionalidad: por ejemplo, la función del enunciado «La nieve es blanca» es representar, veraz o falazmente, el estado de cosas de que la nieve es blanca. (1997: 40).

En síntesis, podríamos decir que un hecho social existe porque hay quienes, en virtud de ciertos intereses y usos, les asignan funciones a determinados objetos físicos. Un caso claro de un hecho institucional lo constituye el dinero, pues unos trozos de papel o de cualquier otro objeto físico *valen por dinero* gracias a que es intención de los individuos que esos trozos de papel funcionen como dinero.

ii) Intencionalidad colectiva

Searle considera que los hechos sociales implican intencionalidad colectiva. Por eso, este segundo componente es fundamental para dar cuenta de la realidad social, dado que sin intencionalidad colectiva es imposible la existencia de hechos sociales. Dice: “Si se quieren comprender los hechos sociales, resulta esencial comprender la intencionalidad colectiva” (1997: 42).

La explicación que da Searle de esta intencionalidad la hace en relación con la intencionalidad individual. La intencionalidad es una propiedad de la mente que la lleva a representarse estados de cosas presentes en el mundo. En este sentido, la intencionalidad está relacionada con estados mentales y, por lo tanto, con el conjunto de deseos, creencias y propósitos de los individuos. Sin embargo, aunque la intencionalidad es un rasgo mental, y lo mental es propio de cada individuo, Searle considera que además de una intencionalidad individual, hay una intencionalidad colectiva. Él dice incluso que la intencionalidad individual de cada persona *deriva* de la intencionalidad colectiva, y que un elemento fundamental de ésta es el deseo o la creencia de hacer algo juntos.

Searle propone que la intencionalidad colectiva, componente fundamental para la creación de hechos sociales, es irreducible a la intencionalidad individual. Quienes piensan que, por el contrario, la intencionalidad colectiva sí se puede reducir a la intencionalidad individual, parten de la idea de que “si intentamos hacer algo juntos, eso consiste en el hecho de que yo lo intento hacer en la creencia de que tú lo intentarás también; y tú lo intentas en la creencia de que yo lo intentaré” (1997: 42). Así concebida, la intencionalidad colectiva queda reducida a la intencionalidad individual, dado que se piensa que “(...) puesto que toda intencionalidad existe en las cabezas de los seres humanos individuales, la forma de esa intencionalidad sólo puede referirse a los individuos en cuyas cabezas existen” (1997: 43).

Searle refuta esta reducción cuando dice:

Es verdad que toda mi vida mental está dentro de mi cerebro, y que toda la vida mental de ustedes está dentro de su cerebro, y lo mismo vale para todo el mundo. Pero de aquí no se sigue que toda mi vida mental tenga que ser expresada en la forma de una frase nominal singular referida a mí. La forma que mi intencionalidad colectiva puede tomar es simplemente ésta: «nosotros intentamos», o «estamos haciendo esto y lo otro», etc. En esos casos, yo intento sólo como parte de nuestro intento. La intencionalidad que existe en cada cabeza individual tiene la forma «nosotros intentamos» (1997: 43).

De acuerdo con esto, podemos concluir que la «Nosotros intencionalidad» es irreductible a la «Yo intencionalidad», porque la «Yo intencionalidad» *deriva* de la «Nosotros intencionalidad». Por ejemplo, si es *nuestra intención* tratar estos trozos de papel como dinero, de ahí se sigue que *yo* trate esos trozos de papel como dinero. No al contrario: si la «Yo intencionalidad» trata estos trozos de papel como dinero, esto no implica que la «Nosotros intencionalidad» los trate igual. Como podemos ver, los hechos sociales –como el dinero, por ejemplo– introducen en lo más hondo y llevan dentro de sí la intencionalidad colectiva.

Para Searle, gracias a esta intencionalidad colectiva, se puede pasar de lo natural a lo social, ya que gracias a ella es posible imponer funciones a entidades que, en virtud de sus propiedades meramente físicas, no pueden cumplir. Por eso dice: “El trecho central en el puente que va de la física a la sociedad está constituido por la intencionalidad colectiva, y el movimiento decisivo, en el tránsito de creación de realidad social a lo largo de este puente, es la imposición intencional colectiva de función a entidades que no pueden cumplir la función sin esa imposición” (1997: 58). Éste es el caso del dinero. En virtud de sus rasgos meramente físicos no puede ser dinero. Sólo es un conjunto de propiedades químicas que posee una forma y un peso determinados. Pero cuando en virtud de la intencionalidad colectiva le imponemos a ese conjunto de propiedades químicas con una forma y un peso determinados la función de dinero, entonces esa entidad física pasa a ser un hecho social e institucional.

iii) Las reglas constitutivas

Para Searle la forma de las reglas constitutivas es «X cuenta como Y en C». Esta forma de las reglas constitutivas implica los otros dos elementos del aparato teórico que nos permite dar cuenta de la realidad social: i) la asignación o imposición de función, y ii) la intencionalidad colectiva. Además, implica lo que en un principio de este capítulo llamamos “distinciones fundamentales”.

La forma de la regla constitutiva «X cuenta como Y en C» “determina un conjunto de hechos y de objetos institucionales, nombrando el término Y algo más que los rasgos puramente físicos del objeto nombrado por el término X” (1997: 61). En este sentido, el término X se refiere a un objeto del mundo que en virtud de sus propiedades físicas no puede contar como Y. Para Searle, además, “(...) la locución «cuenta como» nombra un rasgo de la imposición de un *status* a la que se vincula una función por medio de la intencionalidad colectiva (...)” (Ibídem). Como se dijo, esta imposición de *status* y la función a él vinculada va más allá de los rasgos intrínsecos del objeto.

Para explicar mejor esto, sigamos con el ejemplo del dinero. Unos pedazos de papel (X) cuentan como dinero (Y) en Colombia (C). Los pedazos de papel (X), en virtud de sus rasgos intrínsecos, no pueden funcionar como dinero (Y). Sólo pueden funcionar como dinero si mediante la intencionalidad colectiva se le impone al objeto X un *estatus* al que se le vincule la función Y en un contexto determinado C. Es decir, gracias a la forma de las reglas constitutivas y a la intencionalidad colectiva que impone funciones agentivas, construimos de un hecho bruto (trozos de papel) un hecho institucional (dinero).

A modo de conclusión podemos decir que los hechos brutos son ontológicamente objetivos, mientras que los hechos institucionales son ontológicamente subjetivos. Lo son porque para su existencia es necesaria la intencionalidad colectiva y, por tanto, no pueden existir independientemente de esa intencionalidad, como existen los hechos brutos. Por otro lado, podemos también decir que es posible el conocimiento objetivo de los hechos sociales, dado que la carga subjetiva de su ontología no implica la imposibilidad de tratarlos y conocerlos objetivamente, pues sobre entidades ontológicamente subjetivas se pueden hacer juicios epistémicamente objetivos.

REFERENCIAS

Searle, John. (1997) *La construcción de la realidad social*. Barcelona: Paidós.

_____. (2006) “La intencionalidad”. En: Searle, John. *La mente: una breve introducción*. Bogotá: Norma.

EL CONFLICTO LEIBNIZ-ARNAULD SOBRE LA LIBERTAD Y KANT COMO JUEZ

ELKÍN ANDRÉS HEREDIA RÍOS

faustuscopernicun@yahoo.es

RESUMEN

Leibniz y Arnauld mantuvieron por varios años una disputa enfocada en las teorías del primero. Una en especial, la de la Armonía Preestablecida, conjugada con el principio de composibilidad, fue la que suscitó las más fervientes y contundentes críticas de Arnauld. Este trabajo gira en torno a esta disputa y pretende darle alguna salida, que no sea la de Deleuze ni la de Whitehead. Se toma a un tercero para intentar que a través de él, esta discusión pueda tener algún vencedor. Ese tercero es Kant. Específicamente el Kant que habló del correcto uso de las modalidades, o ese Kant en los *Postulados del pensar empírico en general*. De este modo, se va a llegar a concluir que Kant, en un papel de Juez, daría la razón a Arnauld, ya que su crítica tenía un fundamento demasiado fuerte, incontestable por Leibniz, que consistía, en el fondo (aunque Arnauld no fuera consciente de ello), en la correcta diferenciación del uso de las modalidades *in re* e *in dicto*.

ABSTRACT

Leibniz and Arnauld contended for several years a dispute focused in the theories of the first. One in especial, the Harmony Pre-established, conjugate with the principle of composibility, was the one that attracted the most (fervents) and heavies critiques by Arnauld. This work is concerned in this dispute, and pretends gives any solution, that not be either Deleuze's or Whitehead's. Is taken a third with the purpose that through him, this discussion could have a winner. This third is Kant. Specifically Kant's correct use of the modalities, it means, Kant in the *Postulates of the empiricism thinking in general*. In this turn, (comes) to conclude that Kant, in the roll of judge, gives the reason to Arnauld, cause his critique kept a basis to strong uncontestable by Leibniz, that consisted, in deep (although Arnauld wasn't conscientious of that), in the correct differentiation of the use of modalities *in re* and *in dicto*.

Esta materia es tan abstracta que uno puede equivocarse fácilmente.

De Leibniz a Arnauld (Correspondencia)

En este trabajo quiero mostrar una posición acerca del problema de la libertad en la filosofía de Leibniz, que pretende concluir con una salida que dé respuesta a la disputa entre Arnauld y Leibniz, la cual quedó impresa en sus cartas. La posición que voy a defender no es muy novedosa, como lo ha sido la de la virtualidad que defiende Deleuze, o como la de una renuncia a la libertad que mantenga intacta la concepción leibniziana; lo que sí tiene de especial es la manera: trayendo a Kant. Lo que voy a hacer es apoyarme en Kant, en los *Postulados* concretamente, a modo de juez (rol que encaja muy bien con Kant), para así llegar a una conclusión en la que pueda establecer si en verdad Leibniz salva la libertad del hombre, o si por el contrario, Arnauld tenía razón, cuando le escribe a Leibniz diciéndole que él está justificando un determinismo anticristiano que inunda toda su pretensión de ser el defensor de una moral libre apoyada en el dogma cristiano. La tesis de este trabajo es que Leibniz no utiliza legítimamente las modalidades cuando pretende defender la libertad dentro de su doctrina, sino que las emplea de una manera inadecuada, haciendo omisión a la distinción escolástica entre *in re* e *in dicto*, la misma que Kant señalará un poco más tarde de manera sistemática.

1. La teoría de Leibniz

A las principales tesis de la teoría de Leibniz les subyace una concepción particular de la predicación. Para Leibniz, toda proposición es de la forma sujeto-predicado, que no necesariamente tiene que ser siempre de atributo; incluso, bajo esta forma se contienen las relaciones (a pesar del malestar de Russell)¹. Esto, en la filosofía de

¹ Russell tiene un libro sobre la filosofía de Leibniz (*Exposición Crítica de la Filosofía de Leibniz*, 1900), donde argumenta por qué la Armonía Preestablecida se sustenta en una visión errónea. Para Russell, a Leibniz se le olvidaron las relaciones, razón que hace insostenible su reducción de toda proposición a la forma sujeto-predicado. Sin embargo, Russell, pudo haber olvidado la frase de Leibniz, que tantas veces aparece en sus escritos de que no se trata de atributos, sino de acontecimientos. El amigo de Russell, Alfred North Whitehead, que es así como una especie de diádico de Leibniz, en su libro *Proceso y Realidad*, y a partir de sus teorías de la “Ocasión Actual” y de las “Prehensiones”, demuestra cómo es posible una lógica del acontecimiento como predicación, que reafirme la postura leibniziana. Deleuze hace también lo mismo: él se vale de Whitehead para salvar de la crítica russelliana la visión

Leibniz, especialmente, en lo que se refiere a sus teorías de la Armonía Preestablecida y de la Composibilidad, juega un papel de radical importancia. Cuando Leibniz dice, de manera tan subversiva, que todos los predicados están contenidos en la noción del sujeto, infiere desde su perspectiva de la predicación, que en cada individuo está incluido lo que le sucederá siempre, o –usando su metáfora tan famosa– cada individuo tiene plegados sus predicados futuros y su existencia consiste en desplegarlos. De acuerdo con esto, y siguiendo el criterio de verdad establecido, como era el de las proposiciones analíticas, Leibniz, entonces, de manera más subversiva todavía, dice que toda proposición es analítica, incluyendo allí las que podemos denominar como concernientes a la existencia. Si en toda proposición los predicados están contenidos en el sujeto y, además, toda proposición de existencia es analítica, evidentemente, nuestro filósofo tenía que demostrar eso, al tratarse de unas conversiones tan completamente innovadoras. En esta primera parte, trataré la segunda cuestión más detalladamente ya que la primera ameritaría un trabajo entero por aparte (aunque no estoy diciendo que no la abordaré para nada).

[1.1] La Armonía Preestablecida

Por la época en que aparece Leibniz, existía entre los filósofos un problema suscitado por el cartesianismo substancialista. Este problema era el de la interacción entre la sustancia extensa y la sustancia espiritual. La salida de Descartes (el mismo que creó el problema) fue realmente un absurdo (que el alma se encuentra en la glándula pineal), que no satisfizo a ninguno de los filósofos de tal periodo (Malebranche, Spinoza, Leibniz). Leibniz, entonces, propuso radicalmente, que esa interacción no se necesitaba, y que podía existir un camino para explicar coherentemente lo que ocurre con las sustancias sin necesidad de recurrir a un panteísmo o a un ocasionalismo. Pues, el panteísmo aparte de que niega la trascendencia por darle prioridad a lo immanente, se olvida de que el mundo es monadológico, o sea, lleno de individuos y no de uno solo del cual todo lo demás serían sus modos. Y un ocasionalismo haría del hombre un espectador del mundo y no un actor, lo cual significaba para Leibniz pérdida de capacidad de deliberación y pérdida de libertad: si no soy yo el que ejecuta las acciones ¿a quién se responsabilizará de ellas? ¿dónde queda el libre albedrío? El camino seguido por Leibniz fue, primero, eliminar la *res extensa*, y segundo, decir que la sustancia espiritual no necesita interactuar con las otras, pues

de Leibniz: “La predicación, es decir, un acontecimiento de un sujeto” (Cfr. *El Pliegue: Leibniz y el Barroco* Cap. 6).

ella ya contenía todo lo que podía ocurrirle en el transcurso de su existencia dentro de sí misma. A partir del concepto de Mónada y apoyado en un buen número de principios tradicionales (identidad, no contradicción, continuidad, razón suficiente), llega a establecer su creación conceptual más reconocida, y que más orgullo le causaba también: la teoría de la Armonía Preestablecida.

Empezando con que no hay vacío y que todo, por ende, está cohesionado materialmente, y, asimismo, siendo fiel a su característica preponderancia hacia el principio de razón suficiente (¡todo tiene una razón!), Leibniz postula en la *Monadología* (§ 52.) y en el *Discurso de Metafísica* (§ 13.), que debe existir una reciprocidad entre todos los acontecimientos del Universo tomados como un todo, y entre los hechos particulares de cada sujeto, sin que se den distinciones graduales según el nivel de evolución: al igual que una mosca un hombre es parte del todo. Y esto es así porque existe una primera causa incausada, la cual establece, guiada por su bondad, omnisciencia y su infinita sabiduría, lo que habrá de ocurrir en cada instante del tiempo y en cada parte del espacio; todo, como he dicho, regido por una razón suficiente. Leibniz parte del *a priori* de la perfección divina, quien es la única Mónada que por ser posible existe, y como ser Perfecto que es, en un primer momento de la creación individual, vislumbra lo que debe sucederle a esas sus creaturas de ahí en adelante. Esto significa que, al ser hijos de un cálculo, cada hecho del mundo de la razón y de la experiencia individual desde el principio, es decir, desde la Creación, se encuentran determinados por la bondad y sabiduría divina. Esto es la Armonía Preestablecida, una armonía absolutamente programada por el amor de Dios. Valgámonos de un ejemplo del propio Leibniz para ilustrar esto. La proposición “César ha franqueado el Rubicón”, siempre estuvo contenida en el concepto de “César”, porque Dios desde el principio dictaminó que eso ocurriría así y no de otro modo; puesto que si fue así, lo fue a partir de una elección benévola y divina conforme a las demás determinaciones singulares. Si “César franquea el Rubicón” efectivamente, es sólo porque este acontecimiento ya venía incluido en su noción individual desde su nacimiento o, mejor, desde que Dios pensó en crear al mundo; la razón suficiente que es Dios y su bondad justifica este hecho. Cada noción individual es como un autómata espiritual, es decir, que lo que ella expresa es interior a ella misma; ella está sin ventanas (M. § 7.), está programada de tal manera que lo que ella expresa se encuentra en reciprocidad con lo que la otra expresa. Y ¿Qué es lo que expresa? el Mundo entero. “El Mundo es el predicado del Sujeto”. Pero, expresa, como lo dice Leibniz, su “apartamento”. Cada individuo expresa el mundo entero, pero sólo puede dar claridad a lo que ocurre en su apartamento. De modo que, cada individuo influye en el todo, pero desde su apartamento.

La Armonía Preestablecida viene a solucionar el problema de la interacción entre sustancias. Habíamos dicho ya que Leibniz propuso la renuncia a tal interacción siguiendo su concepción de la Mónada (Cf. M. §§ 1,2,3,4,5) en consonancia con el principio de continuidad en la Naturaleza, según el cual no existen hiatos entre las Mónadas. Por tal razón: “Las Mónadas no tienen ventanas, por las cuales alguna cosa pueda entrar o salir en ellas” (M. § 7). Así pues, el que no tengan “ventanas” suscita la pregunta de cómo entonces es que, aparentemente, las Mónadas interactúan. A lo que Leibniz responde diciendo que ellas no necesitan interactuar; sencillamente, todo lo que les va a pasar ya viene incluido en ellas desde el momento mismo de su creación: tienen su apartamento iluminado. No hay influencia entre las Mónadas, ninguna puede alterar a otra, simplemente, sus cambios se explican por una Armonía Preestablecida, en la que Dios establece desde un comienzo lo que va a sucederle a cada Mónada, teniendo presente, claro está, lo que le ocurra al todo. Esto nos lleva al concepto de composibilidad.

[1.2] La composibilidad

En el Renacimiento, y en Malebranche después, existía una concepción de mundos o universos posibles, de los cuales Dios elegía uno que era este por una razón suficiente² (¿Mala elección?). Leibniz retoma esa idea –así como la Mónada, que él la toma de Giordano Bruno–, para demostrar cómo es que las cosas ocurren así de esta manera y no de otra, a saber, que se den estos predicados y no otros.

Dios tuvo en un momento en frente suyo la amalgama infinita de mundos posibles, de los cuales sólo en uno “César franquea el rubicón”, en todos los demás, César hace otras cosas, como que en vez de ir a franquear se va al Coliseo a ver un espectáculo. De esos mundos posibles, Dios, siguiendo su bondad infinita, elige el mundo en el que César franquea el Rubicón, porque es ese el mejor mundo de todos. No basta con ser posible para existir en este Universo, es necesario ser compositible. Ser compositible es adecuarse al todo de tal forma que se construya el mejor de los mundos, siguiendo las pautas que desde el principio Dios estableció, esto es, sin salirse de las cadenas causales. Es posible que César no franquee el Rubicón, pero es imposible que no lo haga, y sólo puede llegar a la existencia, a la actualidad desde una potencialidad; todo aquello que sea compositible con el mejor de los mundos. En la mente de Dios

² ¿Cuál razón? Esta: el Universo es infinito. Una pluralidad de Universos es contradictorio. Pero, ¿Por qué éste Universo? ¿Por la composibilidad! eso es lo que dirá Leibniz y es lo que vamos a ver en este punto. El criterio de elección de Dios es la mayor perfección.

están las posibilidades, las cuales aspiran a la composibilidad, pero sólo una en el momento en que es creado César, llega a ser composable. Así pues, si pensamos que César no haya franqueado el rubicón, sino que ese día se haya quedado dormido en su cama, según Leibniz, nosotros estaríamos pensando en un mundo diferente, no el mejor de todos. Todo acontecimiento tiene que estar en *armonía* con los demás acontecimientos del Universo, y cada predicado incluido en cualquier noción de sujeto, tiene que ser un predicado que convenga con los demás predicados de los demás sujetos. Así, esta armonía dictamina que no se trata de la imposibilidad (César pudo ir al Coliseo) por lo que algo no llega a existir, sino por su imperfección, es decir, porque no es composable. Digámoslo de esta manera: lo que fue, aunque era posible, no pudo ser, porque no era composable, no entraba a jugar parte en la Armonía Preestablecida, no era lo más perfecto, no demostraba cabalmente la absoluta bondad divina.

Ahora bien, si las cosas, los hechos, son composibles –consecuentemente con Leibniz,– se llega a concebir toda proposición como analítica. En la distinción que hace Leibniz para refutar a Locke entre verdades de razón y verdades de hecho (N. E. I), podemos encontrar con la vista puesta en la Armonía Preestablecida que también las verdades de hecho son analíticas: todo acontecimiento está contenido en la noción del sujeto, así como el 4 está incluido en el $2+2$. De este modo, Leibniz, nos dice que hay dos clases de proposiciones idénticas:

Hemos dicho que la noción de una sustancia individual encierra, de una vez por todas, todo cuanto jamás pueda ocurrirle, y que, considerando esta noción, se puede ver en ella todo lo que verdaderamente se puede enunciar de ella misma, como podemos ver en la naturaleza del círculo todas las propiedades que de ella pueden deducirse (D.M. § 13.).

No en vano Leibniz, es el creador del cálculo infinitesimal, pues su “locura” lo llevó a creer que si éramos capaces de realizar un análisis infinito, podríamos conocer todos los predicados de cualquier sujeto; pero, acerca de esto, era seguro para él que sólo Dios era capaz de realizar tal análisis. Así pues, en lo que tiene que ver con las verdades de hecho, o de existencia como las llama en el *Discurso*, en el caso de que tuviéramos la capacidad de Dios de realizar el análisis infinito, serían para nosotros igualmente analíticas; sin embargo, como no somos capaces, creemos que son sintéticas y nos conformamos con el análisis finito de las verdades de razón. Como todos los predicados de César están en su noción individual, decir “César franquea el Rubicón”, es una proposición analítica para Dios, y para nosotros sólo si después de ver a César compartimos la concepción de la composibilidad. De manera

a priori, podemos llegar a conocer todos los acontecimientos, pero sólo Dios lo hace actualmente.

Lo que hace Leibniz es una conversión de la definición de juicio analítico tradicional, y llevar el principio de identidad a determinar proposiciones que no sean de la forma $A=A$. $A=B$ va a decir Leibniz y lo que es el sujeto son también sus predicados. Lo que sea componible es, pues, lo que en la mente de Dios es analítico, esto es, que el sujeto componible con este mundo debe incluir en su noción individual todos sus predicados que están replegados. Igualmente, lo componible, debe ser –y ahí está el cuestionado optimismo leibniziano– el elemento que haga del todo lo mejor posible (Voltaire recordando el terremoto de Portugal y Cándido sufriendo y sufriendo).

2. La objeción de Arnauld

Antoine Arnauld (1612-1694) es conocido por sus polémicas con Malebranche, con Descartes y con el mismo Leibniz. Se le ha reconocido más como un corresponsal crítico de estos filósofos que como un filósofo con una propuesta propia; esa ha sido su suerte, ya que es más común hablar de las *Cuartas Objeciones* a Descartes, que de la *Lógica de Port Royal*. Bien, a nosotros nos interesa acá la polémica que entabló con Leibniz, que en lo más importante giró en torno a los conceptos (principios) de Armonía y de Composibilidad que se encuentran como pilares de toda la metafísica leibniziana.

Arnauld estaba muy disgustado con esta afirmación: “La noción individual de cada persona encierra una vez por todas lo que le sucederá siempre” que aparece en el *Discurso* (§ 13.); lo que claramente es una alusión al principio de Armonía Preestablecida³. El malestar de Arnauld radicaba básicamente en que esa afirmación hace ver a los hombres como unos seres condenados a un terrible determinismo; algo que de llegar a aceptarse traería consigo consecuencias teológicas y morales decididamente corrosivas para todo el género. Un determinismo en teología tendría el significado de convertir en quimera la tesis netamente cristiana del libre albedrío y en hacer de este mundo lo más inútil y absurdo. Y en la moral, esto implantaría en los hombres una tendencia hacia un nihilismo reactivo, pues ¿para qué actuar si no tiene sentido hacer cualquier cosa? Las dos consecuencias, sobra decirlo, eran

³ Cabe anotar que este principio de Armonía Preestablecida en el *Discurso* no aparece señalado explícitamente así de esa manera. Eso fue algo que unos cuantos años después acuñaría Leibniz. El *Discurso* es de 1686 y la Armonía Preestablecida aparecería en 1704.

terribles para la época. Ambas posibles consecuencias lucían para todos los hombres creyentes de la época, uno de los cuales era Arnauld, como productos de una terrible equivocación, que más que metafísica era herética. Lo peor de todo era que la libertad estaba siendo amenazada; parecía que Leibniz estaba borrando con el codo lo que había hecho con la mano.

Por estas razones Arnauld, en una carta del 13 de Marzo de 1686, sostiene lo siguiente acerca de Leibniz: “Que el concepto individual de cada persona encierra de una vez por todas lo que le sucederá siempre”. Si así fuera, Dios ha estado en libertad de crear todo lo que después ha sucedido al género humano, y lo que le sucederá siempre, ha debido y debe suceder por una necesidad más que fatal” (1946: 13).

¿Y la libertad qué? Era la pregunta de Arnauld. Si todo lo que le sucede a César está contenido en la noción individual de César, y si seguimos con nuestra razón, la armonía, llegamos a que el mundo por completo está comprendido en la noción universal de César. “César franquea el rubicón” no es más que el predicado que ya venía en César desde un principio. Si lo que le ocurre a César es sólo el despliegue de sus predicados preestablecidos, es que “César franquea el rubicón” siendo un acontecimiento, no es más que la expresión de lo que ya venía incluido en la noción de César. Ahí es donde está el problema; eso fue lo que vio Arnauld y lo que no le gustó.

Arnauld cree que a la inclusión preestablecida de todos los predicados posibles de un sujeto le subyace un determinismo insalvable si nos atenemos a las premisas de la teoría de Leibniz. Dios crea a un sujeto como Adán por ejemplo. En sus predicados aparece el que peca, pero también el que va a tener unos hijos, y de esto se sigue que en la noción de sus hijos se incluye lo que les va a pasar en toda su existencia, y así será siempre con todos los individuos. Es como si Dios, cuando creó a Adán, estableciera de antemano, aún sin importarle, el libre albedrío de Adán, lo que iba a sucederle a él: que iba a pecar, que se iba a comer la manzana, etc. Cada singularidad está determinada por una ley, la cual destruye el anhelo propiamente cristiano de un mundo para nada determinado.

En estas palabras, Arnauld le dice a Leibniz lo que le preocupaba de la Armonía Preestablecida: “Me ha parecido que de esto se seguía que la noción individual de Adán implicaba que tendría tantos hijos, y la noción individual de cada uno de sus hijos todo lo que ellos harían y todos los hijos que tendrían, y así sucesivamente” (*Ibid.*: 29).

La Armonía Preestablecida y la Composibilidad caerían, según Arnauld, en el problema de que eliminarían del individuo su libre intencionalidad, la cual se expresa, valga repetirlo, en la tesis cristiana del libre albedrío. Y un Dios que implanta un destino para nada es una idea consecuente con el cristianismo. Pues, el amor de Dios y la búsqueda de la salvación, para que sean coherentes y creíbles, tienen que suponer la libre voluntad y la libre elección.

En las cartas de Arnauld lo que se quiere hacer ver es la imposibilidad de conciliar la doctrina de la libertad del hombre con la doctrina leibniziana. Concretamente se encuentra una muy grave imposibilidad (de gran carrera en los medievales) la de la compatibilidad de la Omnisciencia divina con la elección individual y autónoma de los hombres.

3. La respuesta de Leibniz

Leibniz era muy orgulloso. Él no iba a dejar que las cosas se quedarán así. Casi todas las obras más populares de Leibniz tienen en su origen la motivación de contradecir la postura de algún hombre eminente, o la de defender sus propias tesis contra las críticas que se atrevieran a hacerle (esto es clave a la hora de interpretar alguna de sus obras). Lo dicho por Arnauld, la “necesidad fatal”, sería motivo en Leibniz para escribir numerosas cartas y para escribir algunos opúsculos, como es el libro *Sobre la Libertad*, o el *Discurso de Metafísica*. El parágrafo 13 (ya mencionado) de este último libro, está dedicado a responder la acusación de determinismo hecha por Arnauld. Lo que hay en las cartas no tiene nada más de provechoso que lo que encontramos en este parágrafo.

La respuesta de Leibniz a Arnauld, en síntesis, fue algo más o menos así: “Señor Arnauld, hay que leer entre líneas”. Según Leibniz, Arnauld, el “colérico” como lo llama, debido a su “espíritu bilioso”, no se llegó a apercibir de dos cosas supremamente importantes.

[3.1] Lo que es cierto y lo que es necesario

Para Leibniz existe una clara diferencia entre lo que es cierto y lo que es necesario. Cierto es que todo lo que ha de pasar en el futuro es seguro porque Dios ya lo sabe. Necesario no significa que lo que Dios ve en el futuro tenga que ocurrir así y no de

otra manera. Un acontecimiento puede ser cierto, pero no necesario. Lo que le quiere decir Leibniz a Arnauld (Cfr. 1946: 23-35), es que en su crítica no llegó a distinguir entre lo que es una necesidad *ex hypothesi* y una necesidad absoluta. Arnauld, según Leibniz, tomó la necesidad de que los predicados del sujeto estén incluidos desde un principio como necesidad absoluta, y no *ex hypothesi*, como tenía que ser, o sea, cierto. Podríamos denominar una necesidad absoluta como una necesidad metafísica, en la que es necesario algo por sí, como es el caso de la existencia de Dios. La necesidad *ex hypothesi*, que es de la que habla Leibniz (lo que es cierto), consiste en un encadenamiento causal condicionado por un supuesto dado. Así, cuando Arnauld dice que hay una necesidad fatal, tiene en su mente la concepción de que esa necesidad dictada por Dios es así de manera absoluta, es decir, que no hay manera de que aquello que no convenga con esa necesidad sea posible. Pero, lo que dice Leibniz es que esa necesidad de la que él habla, consiste más bien en una necesidad basada en la razón suficiente, en la que las cosas acontecen porque tienen una razón, y la razón es nada más que la inclusión de los predicados, la noción del sujeto. Leibniz reconoce que con esto no acaba la dificultad, pues sabe que esta distinción no es lo suficientemente clara: “Y nosotros afirmamos que todo lo que ha de ocurrirle a alguna persona está ya comprendido virtualmente en su naturaleza o noción, como las propiedades lo están en la definición de círculo; de este modo, la dificultad subsiste aún” (D.M § 13).

Por esto, decide tomar otra salida; una salida que lo haría muy famoso y que hasta el mismo Hume adoptaría: la distinción entre verdades de hecho y verdades de razón, o que también puede entenderse como lo *a priori* y lo *a posteriori*.

[3.2] Verdades de esencia – Verdades de existencia

Leibniz va a apoyar su defensa diciendo que antes de que se critique su Armonía Preestablecida, se debe saber diferenciar entre lo que son las verdades de esencia y las verdades de existencia (de razón y de hecho). De modo que para resolver la dificultad suscitada por Arnauld se deben tener en cuenta los dos tipos de verdades con todas sus implicaciones, de otro modo se estaría incurriendo en un grave error.

La conexión, en la que sostiene la afirmación de que todos los predicados del sujeto están incluidos en su noción (le son inherentes) puede ser de dos clases, pero sólo una de ellas es la utilizada por Leibniz para erigir su teoría. Puede darse una

conexión absolutamente necesaria, en la que su contrario implica contradicción, por ejemplo: las matemáticas. Pero también puede existir una conexión necesaria contingentemente (no es contradicción), o sea, en la que su contrario no implica contradicción, por ejemplo: “César franquea el Rubicón”. Claramente, los dos tipos de conexiones son una derivación de los dos tipos de verdad. En la *Monadología*, Leibniz nos dice lo siguiente:

También hay dos suertes de verdades: las de razonamiento y las de hecho. Las verdades de razonamiento son necesarias y su opuesto es imposible; y las de hecho son contingentes, y su opuesto es posible. Cuando una verdad es necesaria, puede hallarse su razón por medio del análisis, resolviéndola en ideas y verdades más simples, hasta llegar a las primitivas (M. § 33.).

Nada es necesario si su opuesto es posible. Ahora bien, que $2+2$ no sean cuatro es, evidentemente, una contradicción, razón por la cual se trata de una verdad de razón (de esencia), esto es, totalmente necesaria. Que César no franquee el Rubicón, sino que haga otra cosa, no es contradictorio, es posible, es contingente, no es necesario.

Lo que no vio Arnauld, según Leibniz, es que las verdades analíticas de existencia siempre son contingentes, ya que su contrario siempre es posible. Arnauld pensó en su crítica, que Leibniz afirmaba cuando decía que “todos los predicados están incluidos en la noción de sujeto”, que en las verdades de razón también hay que incluir a las proposiciones de existencia. Creía que “César franquea el Rubicón”, había sido legislado por Dios, de igual forma, que dictamina con toda su bondad que 2 y 2 dan cuatro. Posible siempre fue que César no franqueara el Rubicón, y ahí está su libertad: pudo, era posible, no haber franqueado el Rubicón. Las cosas, quería hacer ver Leibniz a Arnauld, son posibles antes de todos los decretos de Dios.

Pero entonces, ¿Por qué César sí franqueó el Rubicón, y este acontecimiento fue uno de los predicados que venían contenidos en su noción individual? Leibniz responde: por la composibilidad. Está bien, tiene que aceptarlo; Leibniz dice a Arnauld: “este predicado de César no es tan absoluto como los de los números o de la geometría” (Ibid.) Sin embargo, tuvo que ser un predicado de César, porque de no haber sido así, no sería este mundo en el que César existiera. Si César franqueó el Rubicón, lo hizo, y era su predicado, debido a que ese acontecimiento tenía que ser componible con este mundo. No es, como en el caso de la geometría, que algo por su imposibilidad no sea posible, sino porque su imposibilidad no permite que llegue a darse en este Universo. “[...] pues no es su imposibilidad sino su imperfección lo que hace

que se rechace” (*Ibid.*). César no franqueando el Rubicón en algún momento fue posible, pero no llegó a la existencia, porque su imposibilidad radicaba en que ese acontecimiento no era el más perfecto de todos los que César podía haber ejecutado. “César franquea el Rubicón” es posible, y existe en virtud de que colaboraba en la perfección universal, en hacer el mejor de los mundos.

Leibniz le contesta a Arnauld sacando su arma de las dos Verdades, aclarando la distinción de los decretos de Dios; apoyándose en el empleo de las modalidades, para demostrar que los acontecimientos de los individuos, el despliegue de sus predicados, no es algo determinado, a modo de una necesidad absoluta, sino de una necesidad en medio de la contingencia que permite siempre concebir lo que fue, como lo que pudo haber sido de otra manera.

Pero en todo esto hay algo sospechoso. El uso que hace Leibniz, en esta réplica a su crítico Arnauld, de las modalidades, parece que no es lo suficientemente apropiado, respecto al tema que se trata acá: la libertad. ¿Será que Leibniz fue lo suficientemente recto, en su uso de las modalidades, como para decir que le ganó la disputa a Arnauld?

4. Kant y el uso adecuado de las Modalidades

Para responder el anterior interrogante me voy a valer del examen que Kant le hace a las modalidades en los Postulados del Pensar Empírico que aparecen en la primera parte de la *Crítica de la razón pura*, a modo de instrumento que nos permitirá ser jueces competentes en esta disputa. Se sabe que Kant fue posterior a Arnauld y a Leibniz, pero las distinciones que él realiza en los Postulados sobre las modalidades, eran un problema que ya venía desde Aristóteles (los futuros contingentes) y los medievales (Dios es posible= existe), conocido como el problema del uso *in re* o *in dicto* de la posibilidad, de la realidad (existencia) y de la necesidad⁴. Tomamos a Kant, porque en él se condensan crítica y claramente las diferentes posturas acerca del uso de las modalidades.

⁴ Por eso mismo ¡no es un anacronismo! tratar esta polémica desde Kant. Es que alguien me lo dijo hace poco.

[4.1] Sólo *in dicto*⁵

En los Postulados, Kant pasa al tribunal el grupo de conceptos que habían servido de fundamento del fundamento⁶ a las filosofías modernas denominadas racionalistas. En Descartes, quien utiliza el mismo argumento de San Anselmo para demostrar la existencia de Dios, encontramos un empleo de la categoría modal de existencia, que a la postre le sirve de desenlace satisfactorio de todas sus *Meditaciones*. En Leibniz hallamos este uso de las modalidades característico de la filosofía dogmática, aplicado a Dios; y en lo que más nos interesa acá, en la libertad del hombre.

Cuando Leibniz, siguiendo a Anselmo y a Descartes, demuestra la existencia de Dios lo hace de esta manera: Dios es el ser que existe por sí; existir por sí es posible, luego Dios existe. Este uso de la modalidad de posibilidad lleva a concluir la existencia de un ser, que empíricamente no podemos constatar. La modalidad de posibilidad juega acá el papel de un concepto lógico que pasa a otorgar un estatus ontológico. Pero, ¿se puede hacer eso? ¿Podemos concluir una existencia sin recurrir a la sensación? Es decir, ¿la razón humana puede llegar a concluir la existencia de un ser a partir de una producción de su pensamiento solamente? Pues, Leibniz dirá que sí (si no lo hace está perdido). Para él, la posibilidad puede aplicarse tanto a las verdades de razón como a las verdades de hecho. Es posible que $2+2=4$, pero también lo es que Dios exista. La raíz de este empleo de la posibilidad en ambos tipos de verdades, se encuentra en la idea que tiene Leibniz cuando utiliza las modalidades. Su uso, especialmente, en su demostración de la existencia de Dios, es un uso que tradicionalmente se ha calificado *in re*. *In re* significa que de hecho eso es posible independientemente de las relaciones que puedan darse entre la manera de expresar los conceptos y la manera de relacionarnos con esos conceptos, por medio de nuestro entendimiento. Sin embargo, Kant va a señalar la trampa que hay en todo esto: va a decir que eso no se puede; no podemos establecer existencias sin la sensación: nada de eso, “experiencia posible” por favor, le exclamará Kant a Leibniz.

Kant muestra en los Postulados que las modalidades no aportan nada nuevo al conocimiento, simplemente ellas se caracterizan por señalar la forma en que nuestro entendimiento se relaciona con las cosas.

⁵ En este punto me he guiado por el artículo del profesor Juan Manuel Jaramillo *La Noción de Filosofía en Kant*, *Discusiones Filosóficas*, Año 5 N° 8 – 2005 (35-92), especialmente: pp. 67-77.

⁶ No es sólo circunloquio, sino que me refiero al papel de Dios en estos filósofos.

Los principios de la modalidad no son, sin embargo, objetivamente sintéticos, ya que si bien los predicados de posibilidad, realidad (existencia) y necesidad adicionan algo a la representación de un objeto, no amplían en lo más mínimo el concepto del cual se predicán. Y aunque sean en definitiva sintéticos, sólo lo son subjetivamente (Kant. A234/B287).

Por eso, Kant dirá que posible es lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia. Así que, todo aquello que no cumpla con esta condición, justamente no es posible. Asimismo el primer postulado dice así: “Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia, esto es, con las condiciones de la intuición y de los conceptos, es posible”. Tomemos un ejemplo: Cuando San Anselmo pretende demostrar la existencia de Dios toma como supuesto un uso de las modalidades, específicamente en su caso de la de existencia bajo un uso *in re*, lo que aparece desde la óptica kantiana como un vehemente error, dado que sólo podemos concluir la existencia de un ser, incluso la de Dios, si éste concuerda con las condiciones formales de la experiencia, esto es, con el espacio y el tiempo. Tendría Dios que aparecer en el espacio y el tiempo. Pero, lo que hace San Anselmo es deducir una existencia a partir de premisas sin contenido empírico.

Lo clave de la posición de Kant es que él concibe estas categorías, no como referidas a la realidad, es decir, ontológicamente, sino referidas a la facultad espontánea de nuestro entendimiento, o sea, que él cree que las modalidades son categorías meramente *epistémicas* (de allí que establezca esas características de acuerdo a la forma y la materia de la experiencia, según nuestro entendimiento y nuestra sensibilidad)

Cabe recordar que la filosofía crítica toma la posición de denunciar a la filosofía dogmática, por tratarse, especialmente, de una filosofía que no cuestiona los límites de la experiencia y del propio entendimiento. Específicamente en este apartado de los principios, Kant demuestra la equivocación con que los racionalistas se valían de las modalidades lógicas para convertirlas en entificadoras, que pretendían demostrar una existencia, extralimitando así el verdadero uso de las modalidades, el cual no puede ir más allá de aquél que se refiere a nuestras facultades cognoscitivas. Por eso afirma Kant: “[...] dichas categorías expresan sólo la relación con la facultad de conocer” (A 223/B271) Y luego: “[...] los principios de la modalidad no son más que explicaciones de los conceptos de posibilidad, realidad y necesidad, en su uso empírico [...]” (*Ibíd.*). Lo que hace Kant con los Postulados es diferenciar, limitar, criticar las relaciones que tenemos los seres humanos respecto a los hechos del mundo. No se trata de hablar en modo alguno de los hechos del mundo cuando

tocamos las modalidades, sino de establecer la manera adecuada en que nuestra facultad espontánea se las ve con estos conceptos de las modalidades. De lo cual se puede inferir la inclinación de Kant de dar un único uso legítimo de estas categorías: el uso *in dicto* y no el uso *in re*. Sólo *in dicto*, porque el otro se va más allá de la experiencia, es meramente conceptual.

5. Conclusión

Comencé este trabajo diciendo que lo esencial en la defensa que hace Leibniz de armonizar su teoría con la libertad del hombre, era el uso de las modalidades. Tras caracterizar la teoría de Leibniz y la crítica de Arnauld, en el cuarto punto mostré, siguiendo a Kant, cuál es el uso legítimo que los humanos deben realizar al referirse a las modalidades. De acuerdo con Kant, este uso, para que sea legítimo, sólo puede ser *in dicto*. Ahora, a partir de esto, estamos capacitados para poder afirmar si Leibniz, cuando argumenta la compatibilidad de la libertad con su teoría de que todos los predicados están incluidos en el sujeto, consigue realmente su objetivo o no.

En el punto sobre la respuesta de Leibniz vimos que su salida consistió en realizar distinciones para hacer notar que hay unas verdades necesarias (matemáticas) que tienen un contrario imposible, y otras que son simplemente ciertas, o sea, no necesarias, cuyo contrario sí es posible (“César franquea el Rubicón”). La libertad del hombre se salvaría puesto que las proposiciones de existencia, al ser contingentes, siempre tienen un opuesto posible. César no franqueando el Rubicón, era posible, porque no era contradictorio. Sin embargo, vista esta respuesta desde la óptica del uso legítimo de las modalidades que tratamos desde Kant, parece muy claro que Leibniz confunde la posibilidad lógica con la posibilidad real.

Cuando nos dice Leibniz que como fue posible César no franqueando el Rubicón, es porque César era libre; está pasando de un uso lógico de la posibilidad a un uso ontológico. Es decir, él se vale de la posibilidad a través de un uso *in re*. Pero, como lo vimos en la parte de los Postulados de Kant, cuando usamos la posibilidad, ésta debe adecuarse a las condiciones de nuestra condición receptiva. En este caso, con nuestra sensibilidad. Para decir que algo es posible, ese algo no puede deslindar los límites que trazan nuestras facultades. En el caso de Dios, decir que existe porque es posible, es dar un salto demasiado largo, es saltar un hueco muy ancho, que olvida las condiciones que nuestro entendimiento necesita satisfacer para concluir que algo existe. En cuanto a la libertad, el carácter meramente lógico con que la

trata Leibniz, no nos permite decir que, en efecto, Leibniz alcanzó su fin. Pues, la libertad propiamente cristiana no consistía en un conocimiento de su posibilidad, sino en el reconocimiento de que de hecho, ella se daba justamente en todos los seres humanos.

Leibniz no pudo contestarle acertadamente a Arnauld su objeción sobre el peligro del determinismo de su doctrina. Sus intentos fueron en vano, porque confunde los usos de las modalidades, aparte de que una necesidad *ex hypothesi* confrontada con una necesidad metafísica; es la misma confusión entre una posibilidad lógica y una real. La doctrina de Leibniz, por lo menos desde esta perspectiva, no alcanza a encajar con una libertad al estilo cristiano, sino que desmiente, debido a su error, en el uso de la posibilidad, la doctrina cristiana del libre arbitrio. Kant sentenciaría a Leibniz y absolvería a Arnauld. Y así, al parecer sin saberlo, Arnauld tenía razón al entrever los problemas de la posición leibniziana.

REFERENCIAS

DELEUZE, Gilles. (1998) *Leibniz y el Barroco*. Barcelona: Paidós.

JARAMILLO, Juan M. (2005) *La Noción de Filosofía en Kant*. Discusiones Filosóficas. Año 5 N° 8. Universidad de Caldas. pp. 35-92.

KANT, Emmanuel. (2006) *Crítica de la Razón Pura*. México: Taurus.

LEIBNIZ VON, Gottfried W. (1983) *Discurso de Metafísica*. Argentina: Aguilar.

_____, (1983) *Monadología*. Argentina: Aguilar.

[Corr.] (1946) *Correspondencia Leibniz-Arnauld*, Losada, Argentina.

RUSSELL, Bertrand. (1977) *Exposición Crítica de la Filosofía de Leibniz*. Buenos Aires: Siglo Veinte.

SOBRE LA OBJETIVIDAD DE LOS JUICIOS ÉTICOS

ANDRÉS DEL CORRAL SALAZAR
andresdelcorral@yahoo.es

INTRODUCCIÓN

En muchas ocasiones nos encontramos discutiendo sobre la veracidad de los juicios que empleamos para justificar algo. Cuando discutimos con alguien que mantiene juicios o posiciones distintas a las nuestras, intentamos llevarlo de alguna manera hacia la objetividad del asunto y mostrarle por qué estaba equivocado. Así, por ejemplo, si discuto con alguien acerca del resultado de la lotería local, y esta persona sostiene que tal resultado es diferente al que yo defiendo o creo que es, entonces la solución es ir directamente a los hechos o a una fuente confiable que nos proporcione tal información. La información que obtengamos del resultado real de la lotería nos mostrará que uno de los dos estaba equivocado. O bien puede ser que ambos estuviéramos equivocados en caso de que nos hubiéramos referido a otras loterías, o a la lotería sobre la cual se da la discusión pero en diferentes sorteos. Como en este ejemplo, hay muchas discusiones donde la solución al problema lo da la información empírica que tengamos para justificar nuestras creencias. Sin embargo, no toda discusión se soluciona mediante la información empírica, en tanto que dichas discusiones carecen de una base objetiva que permita determinar su veracidad o falsedad. Si una madre sostiene en medio de una discusión que su dolor por la pérdida de un hijo es peor que el dolor del médico que no pudo salvarlo, realmente no hay una manera ‘objetiva’ de decidir si es cierto o no. No hay una balanza que permita sopesar ambas posiciones, ambos dolores. De donde parece entonces que la objetividad es un requisito de la discusión racional. De no ser de este modo, estaríamos perdiendo nuestro tiempo siempre que quisiéramos convencer o persuadir a alguien que creemos está cometiendo un ‘error’. Por más razones que tengamos y que creemos apuntan a la ‘verdad’ del asunto, sin una base objetiva sobre la cual juzgar, no habrá posibilidad de comprobación, demostración o análisis. De hecho, no existiría la verdad y la falsedad, y, por consiguiente, tampoco el error o el aserto.

No obstante, los ejemplos anteriormente citados pueden dejar la impresión de que se necesitan entidades físicas que legitimen el valor de verdad de los juicios morales. Además, también puede quedar la impresión de que sólo puede haber un auténtico y legítimo desacuerdo cuando existe una base objetiva que nos permita determinar el error. Dicho en otras palabras, sólo puede haber un desacuerdo racional cuando hablamos de descripciones. Lo primero creo que es radicalmente falso y que descansa en una concepción equivocada de la moralidad. Lo segundo, que sólo puede haber un auténtico desacuerdo racional cuando se habla de descripciones, lo mantengo. Podría parecer que lo que sostengo es una incongruencia al intentar defender la idea de la objetividad moral aceptando que no hay entidades físicas legitimadoras. Sin embargo, espero mostrar a través del texto que la supuesta incongruencia no pasa de ser una simple apariencia. El valor de verdad de un juicio moral no requiere de una entidad física que la legitime. Personalmente creo que el problema de si los juicios morales son objetivos o no, no es un problema de orden ontológico sino epistemológico.

Por otra parte, argumentar a favor de la objetividad de los juicios morales es tanto como responder a las posibles objeciones que contra dicha idea puedan surgir. La discusión de esta idea es verdaderamente compleja y el presente texto no pretende otra cosa que informar sobre la discusión y presentar una posición, no exhaustiva, ante tal problema. Así pues, vamos a analizar específicamente la idea de los conflictos y dilemas morales genuinos, si es que estos últimos realmente existen.

Un requisito de cualquier teoría objetiva es que sea internamente consistente. La importancia del requisito de coherencia o consistencia interna de una teoría, salta a la vista cuando nos percatamos de que un sistema de enunciados contradictorios no nos proporciona alguna información. En efecto, de una teoría inconsistente podemos deducir validamente la conclusión que nos plazca (principio de explosión). Si existen dilemas morales genuinos, existen razones suficientes para dudar de la objetividad en la moralidad.

En definitiva, son dos los problemas que vamos a abordar: 1) sobre la posibilidad de que la moralidad sea objetiva sin necesidad de entidades físicas que la legitimen como tal y 2) la existencia o no de dilemas morales genuinos que pongan en riesgo la objetividad de la moral.

Antes de entrar a tratar por separado dichos tópicos, se debe dejar claro qué se entiende por objetividad de los juicios morales. La objetividad de los juicios morales

consiste en la posibilidad de que éstos tengan un valor de verdad, y, además, que su veracidad o falsedad sea siempre fija y constante independientemente del periodo o época en que se emitan y de lo que cualquier persona, cultura, o sistema legal piense, desee, o decida con respecto a su valor de verdad. Creo que, de todas maneras, la justificación de la objetividad moral presenta serias dificultades pero que algunas de ellas pueden tal vez ser superadas si aclaramos algunas cuestiones básicas que pueden dar lugar a confusiones. Un juicio moral objetivo no es nunca un juicio moral absoluto. Un enunciado del tipo ‘matar es malo’, por ejemplo, no puede ser objetivo porque siempre habrá excepciones que nos permita justificar tal acción, como en el caso de defensa personal. Los juicios absolutos están por encima de las contingencias propias de cada situación y, en esa medida, exigen considerar todos los casos como iguales sin importar las implicaciones, por más absurdas que sean, que puedan deducirse de tal juicio.

Por último, quiero llamar la atención sobre un punto que, a primera vista, puede parecer contradictorio. El relativismo moral y la objetividad moral *no* son excluyentes. Si lo fueran, la objetividad se contrapondría a la relatividad, sería su opuesto o contrario. El opuesto de lo objetivo es, claramente, lo subjetivo; de lo relativo, lo absoluto. De hecho, el relativismo moral implica la objetividad en algún sentido. El relativismo moral es una teoría ética, como el kantismo o el utilitarismo, que sostiene que “(...) un acto individual tiene su valoración objetiva, no obstante un acto similar podría tenerla de muchas maneras diferentes, aunque igualmente objetiva, valoración (...)” según las distintas concepciones que cada cultura tenga de la moralidad, aunque éstas sean inconciliables entre sí. Así, “(...) el relativista acerca de las valoraciones no es más escéptico sobre la objetividad de las valoraciones que el lingüista lo es sobre la verdad de una pronunciación sólo porque la misma frase proferida en otro contexto puede ser falsa” (Davidson: 1994, 60). Por ejemplo, cuando digo que ‘está lloviendo’ esta misma frase puede ser verdadera en un contexto y falsa en otro, y no por eso deja de ser objetiva.

El campo en que se enmarca este trabajo es en el de la ‘metaética’. Por tanto, no entraré a defender o atacar teorías morales como tales, sino más bien a mirar si éstas son posibles, si la moralidad o lo moral en general es posible. Así, no diré nada de lo que es moralmente correcto o incorrecto, sí en cambio, de qué es lo que hacemos cuando juzgamos moralmente correcto o incorrecto un acto, y si la moralidad puede tener una base objetiva y, en consecuencia, no ser sólo una expresión de emoción o un sin-sentido.

Emotivismo o entidades físicas: un falso dilema

Una larga tradición filosófica ha venido sosteniendo que los juicios éticos, tales como ‘matar es malo’, son equivalentes a expresiones de emoción, tales como ‘¡abajo matar!’. Quienes afirman esto son, principalmente, los filósofos que se inscriben en el proyecto del positivismo lógico. En la base de esta determinación se encuentra una caracterización de lo que es un enunciado cognoscitivo. Los neopositivistas identificaron el significado de una proposición con su método de verificación (expongo a continuación el criterio de verificación de A. J. Ayer, aunque cualquier otro criterio positivista podría servir. La diferencia entre criterios de los positivistas es más de forma que de fondo: sólo presentan diferencias de detalle). Un enunciado es verificable si y sólo si es a priori o fáctico. Así, los enunciados a priori son verdaderos o falsos en virtud de las definiciones de sus términos. Las tautologías son verdaderas; las contradicciones son falsas. En esta clase de enunciados podemos incluir los enunciados de la lógica y la matemática. Si un enunciado que pretenda ser significativo no es a priori, entonces debe ser fáctico según el positivista. Debe ser la observación empírica la que nos permita determinar su valor de verdad. Por lo tanto, concluyen los positivistas, como los enunciados éticos no son ni a priori ni fácticos, los juicios éticos no son significativos y carecen de valor de verdad. Esta conclusión da pie a lo que se conoce como emotivismo. El emotivismo es la tendencia filosófica inaugurada por los positivistas en torno a la moralidad. Según estos filósofos, si los juicios morales no son descripciones verificables, entonces son simples expresiones de sentimientos y emociones. Decir que ‘está mal asesinar por placer a un niño indefenso’ es tanto como, según el emotivista, mostrar nuestro repudio, repulsión o aborrecimiento frente a tal acción, pero no porque sea moralmente incorrecto, sino porque produce un sentimiento de fastidio o una emoción que preferiríamos evitar. Así, nuestros juicios de bueno o malo, correcto o incorrecto, no responden a evaluaciones tales como las del ejemplo de la lotería, donde existe una manera objetiva de hacer dichos juzgamientos, sino a una cantidad de factores de carácter subjetivo. ‘Está mal matar a un niño indefenso’ equivale a interjecciones tales como ‘¡acabemos con el infanticidio!’ o ‘¡abajo la violencia infantil!’. Esto implica que, como no hay una base objetiva sobre la cual determinar su veracidad o falsedad, no puede haber un auténtico desacuerdo racional que intente mostrar a alguno de los agentes que su manera de juzgar o de actuar es correcta o incorrecta. De hecho, la moralidad, y con ella las nociones de correcto e incorrecto, sería carente de sentido en la medida en que no puede juzgar ‘validamente’ una acción. Los argumentos morales no tendrían un ‘telos’ —en el sentido griego—. En síntesis, la moral no puede

decirnos *racionalmente* cómo debemos actuar porque no hay nada en el mundo que sea lo bueno o lo malo, según el positivista y emotivista.

Nuestras diferencias en las reacciones emocionales responden a la subjetividad de cada individuo. No podemos decirle a una persona cómo ha de reaccionar ante tal o cual situación. Aún si lo pudiéramos hacer sería excesivamente peligroso si lo analizamos desde una perspectiva política. Grandes escritores han abordado esta posibilidad desde la literatura: novelas famosas como *1984* de G. Orwell y *Un Mundo Feliz* de A. Huxley. Incluso, películas como *Matrix* examinan ésta posibilidad. Sin entrar en detalles sobre este punto, quiero examinar la idea de que los juicios valorativos, como no son a priori o fácticos, son simplemente expresiones de emoción o sentimiento. En caso de que esta idea resultara cierta, concordando con los emotivistas, la objetividad en la moralidad sería racionalmente inconcebible. A continuación evaluaremos pues, por qué dicen los positivistas que los juicios valorativos no son a priori o fácticos.

Hemos dicho anteriormente que los enunciados fácticos son significativos, y que su valor de verdad lo determina la observación empírica. Sería muy extraño que alguien intentara justificar un juicio valorativo apelando a la observación empírica, como si los términos éticos tuvieran un referente en el mundo de nuestra experiencia. En el mundo no hay algo así como la ‘bondad’ o ‘la maldad’ que permitan legitimar la veracidad o falsedad de un juicio moral. D. Hume lo pone así:

Examine el crimen de *ingratitude* (...) Inquiera dónde está la cuestión de hecho que nosotros aquí llamamos el *crimen*; señálelo; determine el tiempo de su existencia; describa su ser o naturaleza; explique el sentido o facultad por la cual se descubre (...) el crimen de ingratitude no es ningún *hecho* particular: pero se levanta de una complicación de circunstancias que presentándose al espectador, excita el *sentimiento* de reproche (...). (Ibíd: 62).

No obstante, creo que todos los que, como Hume lo hace aquí, intenten investigar la moralidad como un problema de realismo ontológico, mantienen una concepción equivocada de ella. Las nociones de bueno o malo no responden a entidades externas como los objetos físicos. Por otra parte, el razonamiento de Hume es una respuesta a la pretensión de considerar los términos éticos como verificables de manera empírica. Por consiguiente, si no vamos a aceptar la conclusión del emotivismo, tendremos que demostrar que los términos éticos pueden ser a priori.

Siguiendo la distinción de Hume que dejamos entrever arriba entre hechos y valoraciones, G. E. Moore elaboró un fuerte y famoso argumento en contra de la idea de que los términos morales puedan ser definidos en términos empíricos. Dicho

argumento se conoce comúnmente como el argumento de la pregunta abierta. Desde 1903, cuando G. E. Moore expuso tal argumento en su libro *Principia Ethica*, se ha utilizado para acusar a cualquiera que defina empíricamente un término moral de cometer la ‘falacia naturalista’. Como resultado de la aceptación del argumento de la pregunta abierta, los positivistas, y en consecuencia los emotivistas, rechazaron la posibilidad de que los términos morales fueran a priori. Si logramos hacer ver que el argumento de Moore no es sólido, los emotivistas quedarán sin piso teórico para rechazar la idea de que los términos morales pueden ser a priori. El argumento consiste en lo siguiente:

Supongamos que hemos definido ‘bueno’ como lo que produce placer. Ahora, realicemos dos preguntas:

1. ¿lo que produce placer es bueno?
2. ¿lo que produce placer, produce placer?

Si la definición de bueno en términos de lo que produce placer fuese correcta, entonces las preguntas 1 y 2 serían equivalentes, significarían lo mismo. 1 y 2 no son equivalentes. 1 admite lógicamente dos respuestas distintas: sí o no. Es abierta. 2 es una tautología y por ello sólo puede ser respondida, si no queremos caer en contradicción, con un sí. Es cerrada. Es decir, que mientras puede ser negada la primera pregunta sin caer en contradicción, la segunda no puede serlo. Por tanto, la definición de bueno como lo que produce placer es una definición inadecuada. Este argumento se generaliza cambiando el contenido de la definición por cualquier otro, de tal modo que cualquier palabra valorativa definida en términos fácticos fallecerá bajo la misma objeción, y quien intente ofrecer una definición así cometerá la denominada falacia naturalista.

Ahora bien, a primera vista este argumento parece ser lo suficientemente sólido como para intentar derribarlo. De hecho, le da contenido fuerte a una intuición que todos tenemos: que las descripciones y las valoraciones presentan una diferencia de género, lo cual implica que es lógicamente imposible pasar de descripciones a evaluaciones siguiendo un razonamiento válido. De esta manera, si digo que ‘la esclavitud es un acto que debe ser considerado como moralmente incorrecto’, no hay evidencia empírica posible que permita hacer un razonamiento por medio del cual justifiquemos lógicamente tal enunciado. Podríamos resumir lo que nos muestra el argumento de Moore diciendo que existe un abismo insuperable o un impasse entre el *es* y el *debe*. Sin embargo, creo que hay una manera de objetar tal argumento

(Thomson: 1994). Si este argumento tiene éxito nos habrá mostrado que es posible definir los términos éticos a priori.

El argumento de Moore implica que, en sentido estricto, no puede haber *razones* para actuar moralmente porque no podemos saber qué es lo bueno o lo malo. O, en otras palabras, que las razones que tenemos para actuar no pueden hacer del acto un acto moral. Pero si revisamos los tipos de razones por las cuales actuamos de tal o cual manera veremos que el argumento de la pregunta abierta es insostenible. En general, siempre tenemos dos tipos de razones para actuar y, por consiguiente, dos tipos de deberes. El problema del argumento de Moore es que desconoce la diferencia entre estos tipos de razones o deberes. Moore dice que oraciones como ‘el placer es bueno’ no pueden ser analíticas porque la pregunta ¿lo que produce placer es bueno? es ‘abierta’. Sin embargo, si diferenciamos entre tipos de razones para actuar y volvemos a la pregunta veremos que es cerrada, es decir, analítica.

Las razones que tenemos para actuar pueden dividirse siempre en dos tipos: proposiciones en términos de razones concluyentes y proposiciones en términos de razones no-concluyentes. Tenemos una razón concluyente para actuar cuando en una situación no existe otra razón a la cual la primera, en la misma situación, pueda supeditarse; no podría ser posible otra acción por la cual haya una mejor o igualmente buena razón para actuar. Una razón no-concluyente, en cambio, es una razón cualquiera que se tiene para actuar en una situación. Una razón no-concluyente puede ser supeditada o abolida por otras razones mejores en las mismas circunstancias. Ahora, vamos a extender el empleo de las dos razones de actuar al argumento de la pregunta abierta de Moore, y evaluaremos si en verdad con dicha distinción la conclusión se mantiene.

Reconstruyamos entonces, distinguiendo entre razones para actuar concluyentes y no-concluyentes o *prima facie*, el argumento de la pregunta abierta de Moore:

- 1^a. ¿Hay una razón, *prima facie*, para hacer lo que produce placer?
- 1^b. ¿Hay una razón concluyente para hacer lo que produce placer?
2. ¿Lo que produce placer, produce placer?

1^b está planteada en términos de razones concluyentes para actuar; 1^a en términos de razones no-concluyentes. La pregunta 1^b y 2 no son, claramente, equivalentes: la primera es abierta mientras que la segunda es cerrada. Pero las preguntas 1^a y 2 son, efectivamente, equivalentes: ambas son cerradas, la respuesta a ambas debe

ser, lógicamente, sí. De esta manera, la distinción entre tipos de razones nos lleva a postular una consiguiente distinción entre deberes concluyentes y deberes no-concluyentes.

Las definiciones de ‘deberes’ concluyentes en términos fácticos son incorrectas, como lo demuestra el argumento de Moore, porque implican la consideración de todas las acciones posibles bajo todos los aspectos posibles de una circunstancia. Implican un conjunto probablemente infinito de consideraciones, que no puede derivarse de una serie finita de descripciones¹. Las definiciones de “deberes” *prima facie* no presentan tal problema. Estas definiciones, por el contrario, no exigen considerar todos los aspectos posibles de todas las acciones posibles en una situación para saber si tenemos un motivo para actuar. Esto explica el carácter a priori o analítico de la pregunta. Ahora bien, es analítica en virtud de que está definida en términos de los deseos e intereses de los individuos, de otra forma sería una definición absurda y seguramente no pasaría el cedazo del argumento de Moore.

Como dije antes mi propósito no es defender una teoría ética sino examinar si éstas son posibles. Hasta ahora, vimos que la justificación de la objetividad moral no podemos encontrarla en entidades físicas que la legitimen como tal, y que tal problema no puede ser de orden ontológico sino epistemológico. Dijimos también que el emotivismo rechaza la idea de la objetividad moral con base en la aceptación del argumento de Moore, según el cual los términos morales no pueden ser a priori. Pero cuando distinguimos entre tipos de razones para actuar, el argumento, en términos *prima facie*, se convirtió insostenible. Así pues, si los términos morales son a priori, podemos rechazar el emotivismo.

Dilemas morales

La existencia de dilemas morales ‘genuinos’ representa una seria amenaza contra la idea de la objetividad moral. En efecto, si una teoría implica X y $\neg X$, como en el caso de los dilemas morales, tenemos razones suficientes para abandonar tal teoría porque, como se dijo anteriormente, de una contradicción se sigue lógicamente cualquier cosa –principio de explosión–. Tendríamos en ese caso una teoría inconsistente. Parece entonces que los casos difíciles planteados por los dilemas morales no ponen en riesgo tanto el razonamiento práctico cuanto el alcance lógico de las teorías. Sin

¹ Cfr. Thomson. 1994. Pág. 8.

embargo, de ser posible tales dilemas, el razonamiento práctico de los individuos en esas situaciones debe igualmente verse afectado de tal manera que sea imposible decidir racionalmente entre las opciones conflictivas. Pero antes de profundizar en el tema, es importante ponernos de acuerdo en la definición de algunos conceptos: un conflicto moral es una situación en la que un agente se ve confrontado con dos obligaciones morales que le instan a actuar. Un dilema moral es una situación extrema de conflicto moral en la que el agente no puede seguir un curso de acción que sea conforme con sus dos obligaciones en conflicto. “Para que un conflicto moral tenga el carácter de ser un auténtico dilema moral y no simplemente un aparente dilema moral, ninguna de las obligaciones en conflicto es en efecto más fuerte o logra invalidar a la otra obligación” (Realpe: 2001, 83).

Antes del siglo XX, la tradición filosófica moral ha reconocido la existencia de conflictos morales, pero ha negado la existencia de dilemas morales genuinos. Familias de teorías que mantienen la objetividad de la moralidad así lo reconocen: las dos más conocidas son el kantismo y el utilitarismo. Por una parte el kantismo sostiene que hay *leyes* morales que no admiten excepciones. En esa medida, algunos actos con ciertas características o de cierto tipo son ‘obligatorios’ o ‘prohibidos’ en *todas* las situaciones, casos o circunstancias, bajo el supuesto de que una acción no puede ser considerada moralmente por más de un principio, máxima o ley. Tal máxima es un ‘imperativo categórico’ e implica que en una situación hay siempre una razón para actuar conforme a la ley moral. El utilitarismo, por otra parte, sostiene que las nociones de bueno, malo, correcto o incorrecto moralmente, dependen de lo que ellos denominan el ‘principio de utilidad’. El principio de utilidad, o *sumum bonum*, del utilitarismo clásico² es la felicidad ‘total’ o ‘general’. Tal principio fue expuesto por primera vez por Jeremy Bentham. Según éste las acciones son buenas si tienden a procurar la mayor felicidad para el mayor número de personas. El filósofo John Stuart Mill en su libro *El utilitarismo* modificó algunos de los principios de Bentham, excepto su método para calcular el status moral de una acción:

El credo que acepta como fundamento de la moral la utilidad, o el principio de la mayor felicidad, mantiene que las acciones son correctas en la medida en que tienden a promover la felicidad, incorrectas en cuanto tienden a producir lo contrario a la felicidad. Por felicidad se entienden el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad el dolor y la falta de placer (Mill: 1997, 45-46).

² Vale la pena recordar que el utilitarismo presenta varias versiones: de la preferencia, de la regla, total, etc. Sin embargo, el punto relevante es que en todas las versiones del utilitarismo se identifica un principio de utilidad.

Así, no puede haber dilemas morales porque todas las acciones posibles en una situación deben ser consideradas y organizadas jerárquicamente según el principio de utilidad.

Estas teorías, el utilitarismo y el kantismo, aunque diferentes y opuestas en ciertos sentidos, comparten la idea de que siempre existe una manera racional, unívoca y concluyente de saber cómo debemos actuar. Igualmente, ambas parecen negar la posibilidad de los dilemas morales sobre la base de que sólo existe un principio moral supremo o un único valor intrínseco.

Hemos mencionado ya que un dilema moral es una situación en la cual un agente se enfrenta a dos opciones de acción que le parecen obligatorias pero que son imposibles, ya sea lógica o empíricamente, de realizar conjuntamente. En tal situación, el agente, luego de elegir una opción, tendrá razones para el remordimiento, lamento o sentimiento de pesar por la opción que dejó de lado y, así, quedará un residuo moral. De esta manera, la noción de actuar *moralmente* pierde todo sentido, en tanto que cualquier curso de acción que se siga es una violación al otro ‘deber’ u ‘obligación’. De hecho, desde que realmente sentimos remordimiento cuando pasamos por alto o contravenimos una opción, admitimos la legitimidad de ambas y, por consiguiente, no puede declararse que la opción elegida es moralmente correcta o que la evaluación moral del acto sea objetivamente válida a expensas de la otra opción.

Pero ¿existen realmente los dilemas morales?, ¿hay situaciones en las que un agente se ve inevitablemente conminado a decidir entre obligaciones conflictivas y excluyentes?, ¿cómo son posibles? Como vimos, el utilitarismo y el kantismo niegan la posibilidad de los dilemas morales bajo la suposición de que éstos no se pueden configurar bajo un único principio moral supremo o bajo el imperativo categórico. La tesis que acepta que sólo puede haber un único valor intrínseco o principio moral supremo se conoce como monismo moral. Así, por ejemplo, el utilitarismo mantiene que el único bien intrínseco es la felicidad total y, por ende, todos los demás valores como la justicia o la igualdad, son meramente instrumentales. Esto nos sugiere dos tipos de posibilidad de configuración de los dilemas morales. La primera es demostrando que no sólo existe un bien intrínseco y, posteriormente, que *los* otros principios entran en conflicto; la segunda, considerando si efectivamente el monismo moral excluye la posibilidad de los dilemas morales.

Consideremos pues, la primera posibilidad. Tomemos por caso el utilitarismo clásico. ¿Podemos imaginarnos una situación donde lo más importante, o lo único, no sea la felicidad total?:

Imaginemos dos mundos, ambos con el mismo nivel total de felicidad; pero en uno la felicidad está distribuida equitativamente, mientras que en el otro hay unas pocas personas que son muy felices y muchas otras que son infelices. ¿Hay alguna razón para pensar que el primer mundo es mejor que el segundo? Sí: que hay más igualdad en el primer mundo. Esto parece implicar que la igualdad es un valor intrínseco que puede competir con la felicidad (Thomson G.).

Esta es una situación en la que, claramente, la felicidad no es el factor determinante en lo que se refiere a elegir el mejor mundo. La igualdad no parece poder ser reducida o subordinada a la felicidad. En este caso, la igualdad no sería un bien instrumental sino un bien intrínseco, tal como la felicidad. De ser cierto el ejemplo de Thomson, tendríamos que rechazar el monismo moral del utilitarismo y adoptar una posición pluralista de la moralidad que probablemente nos conduciría a casos de dilema moral. La posibilidad de que los auténticos dilemas morales puedan darse depende de que cada uno de los valores nos de una razón, *prima facie*, *igualmente fuerte* para actuar, y que ambas acciones sean excluyentes. Ronald Dworkin, por ejemplo, ha intentado conciliar los ideales políticos de ‘libertad’ e ‘igualdad’ de tal manera que no sean excluyentes sino complementarios, porque de lo contrario:

La proposición de que algunos de nuestros ideales políticos están en conflicto con otros es significativa y preocupante porque, *en caso de ser cierta, una comunidad debería tener razones para el remordimiento moral en algunas circunstancias con independencia de lo que haga*. Debe elegir entre dos males. (2001, 59. *Cursivas añadidas*).

La otra forma de dilema moral, es negando el supuesto que dice que la aceptación de un único principio moral supremo excluye realmente la posibilidad de los dilemas morales. Tal suposición implica que en una situación aparentemente dilemática, todas las posibles acciones pueden ser consideradas y organizadas en un orden jerárquico, siendo el acto de la cúspide aquel al que sólo puede llamársele, en sentido estricto, ‘deber’. En esta medida, no pueden haber deberes conflictivos porque ninguna acción puede estar en el mismo nivel que otra; no pueden estar ambas acciones en la cúspide de la consideración. De esta manera, se procura que la teoría en cuestión, cualquiera que ésta sea, evite las inconsistencias, es decir, que excluya las situaciones en las que un agente se vea moralmente obligado a hacer ‘X’ y ‘-X’ porque sencillamente una de las dos opciones es concluyente. Con todo, parece ser posible que, aún si se tiene un único principio supremo, se configure un dilema moral genuino. Tomemos por caso el kantismo. Como lo habíamos señalado anteriormente, el imperativo categórico prescribe acciones que son obligatorias o prohibidas en *todos* los casos

sin excepción. Si logramos ejemplificar un caso en el que dos acciones que son irremediabilmente obligatorias entran en conflicto, el supuesto de que el monismo moral excluye tal posibilidad es, obviamente, falso. Un acto que según el imperativo categórico es obligatorio es ‘cumplir nuestras promesas’³. En palabras del propio Kant, cumplir las promesas, al igual que los contratos y la exigencia de no mentir, forma parte de la clase de los *deberes perfectos*, que no admiten excepción y están por encima de cualquier circunstancia. Imaginémonos pues, el siguiente ejemplo: un agente X se encuentra en una situación Z que le impide prever las consecuencias prácticas de realizar dos promesas incompatibles. En efecto, el agente hace las dos promesas. Aún cuando el agente desee actuar respetando la máxima de cumplir las promesas, éstas resultan imposibles de cumplir conjuntamente. Cumplir una significa incumplir la otra. No hay un rumbo de acción posible que le permita al agente salir moralmente impune de allí. Es inevitable que la situación deje un residuo moral (remordimiento, lamento, culpa, pesar, etc.).

Por supuesto no pretendo generalizar la prueba de dilemas morales a todas las teorías éticas. Lo más que puede decirse hasta ahora es que la felicidad puede no ser el único bien intrínseco y que la teoría kantiana no excluye la posibilidad de los dilemas morales genuinos. De hecho, en la discusión sobre si los dilemas morales pueden darse o no, todavía no está dicha la última palabra⁴. Es difícil mantener la objetividad de los juicios morales si, a diferencia del utilitarismo y el kantismo, se cree que los dilemas morales pueden llegar a ocurrir. El utilitarismo y el kantismo intentan resolver los casos difíciles de conflicto mediante ‘*reglas generales*’ de acción. En general, las teorías éticas han basado sus reglas, a lo largo de la historia, en la identificación de lo que llaman el *sumum bonum*. Para concluir, quiero sugerir la idea de que la moralidad no puede ser reducida completamente a reglas y, con todo, ser objetiva. Davidson dice:

³ Esto es una consecuencia lógica de la aceptación del imperativo categórico de Kant: “Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal” (1998: 39). Realmente Kant enuncia cinco imperativos categóricos, y quizá alguien se atreva a decir que ello demuestra que no acepta un único principio moral supremo. Sin embargo, tal como el mismo Kant lo dice, todos los imperativos categóricos pueden ser deducidos del primero, referido arriba en la cita.

⁴ Tal vez los principales y antagonistas protagonistas de esta discusión sean Bernard Williams y Allan Donagan. El primero afirma que los auténticos dilemas morales existen apelando a los sentimientos vinculados en el conflicto; el segundo niega tal afirmación objetando que la diferenciación entre problemas de orden moral y los de orden práctico hace desvanecer la ilusión de los dilemas morales genuinos. En este texto he recogido la tesis de B. Williams.

Estoy convencido de la *objetividad de los principios morales básicos*, pero creo que pueden llegar a entrar en conflictos auténticos. Con esto quiero decir que las *obligaciones genuinas pueden chocar en ocasiones*: puede ocurrir que estamos obligados a realizar una acción, y también a abstenernos de realizarla (Davidson: 1994, 60. *Cursivas añadidas*).

Quiero, por último, indicar la solución de Davidson a este problema, la cual consiste en señalar que la objetividad moral depende de sólo dos cosas: los hechos y el contenido del juicio valorativo o la proposición que está en juicio. Para que haya una disputa moral se necesita dos proposiciones conflictivas. Para que haya un verdadero conflicto, o un desacuerdo racional como habíamos dicho al comienzo, necesitamos una base objetiva, un fondo común entre las posiciones. Según Davidson, tal fondo objetivo es posible y, en consecuencia, la objetividad moral también pese a los casos de conflicto. Dicho fondo es posible en virtud del ‘principio de caridad’ que otorgamos a las personas con quien se disputa. Sin embargo, el propósito de esta segunda parte del texto era simplemente examinar la posibilidad de existencia de los dilemas morales. Concluimos que aún si estos son reales, no necesariamente demuestran la no-objetividad moral.

REFERENCIAS

- DAVIDSON, Donald. (1994). The Objectivity of Values. *En: El trabajo filosófico de hoy en el continente. Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía*. Bogotá, 1994.
- DWORKIN, R. (2001). “¿Entran en conflicto la libertad y la igualdad? *En: Vivir como iguales*. Paul Barrer(Comp). Madrid: Paidós.
- KANT, Immanuel (1998). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México: Porrúa.
- MILL, J. S. (1997). *El utilitarismo*. Barcelona: Altaya.
- THOMSON, Garrett. (1994). *La diferencia es/debe y el argumento de la pregunta cerrada*. Ideas y valores. Bogotá.
- REALPE, S. (2001) *Dilemas morales*. Estudios gerenciales. Universis ICESI. No. 080. On line: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/212/21208004.pdf>

TÉRMINOS PARA UN CONTRATO EMBUSTERO¹
NOTAS SOBRE LAS “MEMORIAS PÓSTUMAS DE BRAS CUBAS”
DE J.M MACHADO DE ASSIS

NICOLÁS ALBERTO DUQUE BUITRAGO
duquebuitre@gmail.com

*Es irrefutable que el hombre siempre ha mentado. A sí mismo.
A los otros. Por placer, el placer de ejercer esta facultad
asombrosa de “decir lo que no es” y de crear, con su palabra,
un mundo del cual es su único responsable y autor.*

*Ha mentado también para defenderse: la mentira es un arma.
El arma preferida del inferior y del débil que, engañando al
adversario, se afirma y se venga de él.*

Alexandre Koyré. Reflexiones sobre la Mentira.

La Confusión de Autores

Sin poner algún límite a los fines de la vida, pero pareciendo completar con burlas una erudición filosófica; Bras Cubas —el que antes que nada fue un hombre público del Brasil del siglo XIX, de la *polis*— afirmó que *El hombre es una errata pensante*. No lo hizo, claro, para acentuar más nuestras consignas antropológicas: que el hombre

¹ He dejado en el texto todo el espacio que, sinceramente, se merece la intervención de la novela; por eso cito *in extenso*. Es una lástima que haya tenido que olvidarme, de muchas otras cosas interesantes para tratar, aunque estuvieran directamente relacionadas con el tema que analizo. Entre ellas: la figura de Quincas Borba y el *Humanitismo*; así como los capítulos sobre el lector y el último capítulo: *De las negaciones*. Creo que por esta razón, este trabajo es una mitad que sólo se completa y se confirma, leyendo la novela.

Tengo que agradecer en este lugar al Doctor Alfonso Ramírez Gómez que logró que venciera —sólo en lo posible— las no superficiales limitaciones, que nadie me señaló con anterioridad a él. Estoy seguro que le debo el impulso que me permitió concluir esta incitación.

es animal racional, bípedo sin plumas, único animal capaz de hacer promesas, junco pensante o algo así; sino para darnos noticia y constatar, el descubrimiento de una especie mendaz.

Lo logró a un gran precio. Para ello royó su vida hasta la perversión, volviéndola *confesión: confesión sincera* y autobiográfica. Este brasileiro en su serie de memorias de 1880 —*Memorias Póstumas*—, escribe con particular atino y como ninguno lo había hecho, desde la muerte. Desconocemos cómo fue posible que lo hiciera, porque Bras se niega a confesárnoslo, negándose también a reconocer que la curiosidad de saberlo sea más importante que sus memorias, lo fundamental.

Sin embargo, sabemos lo importante que resultó, haber puesto en evidencia la embustera calidad de la sociedad y el hombre del siglo XIX, así como parangonar como existente, a una especie de esencia mendaz. ¡Ay! pero sigue siendo alarmante, ¡Un difunto autor que escribe desde la tumba!

Para no cargar con la culpa de tan alarmante asunto y como no quiero hacer de esto una trova coja trataré de salvar la normalidad mostrando por qué sí es posible —y cómo es posible— que exista un difunto autor.

Imaginémonos una novela que tenga dos autores —uno vivo y otro muerto— que puedan comunicarse por medio del conocido método de la metempsicosis. La sarta viscosa de autores que resulta, no es —cómo creerlo— una confusión calamitosa. Es un engaño producto de que: ¡Sólo quería burlarme un poco!, inventarme un introito, para no decir tan escuetamente que las *Memorias Póstumas de Bras Cubas* no son de Bras Cubas sino de J.M. Machado de Assis, y que Cubas es sólo su personaje.

Siempre es menos divertido decir que Cubas es un narrador-autor o autor en segundo plano y más estrictamente el narrador —testigo y protagonista— de las *Memorias Póstumas*, mientras Machado de Assis es el inventor de Bras Cubas— un punto de vista narrativo— y el autor de las *Memorias Póstumas de Bras Cubas*. En vez de esta precisión lo importante es mostrar que la confusión de autores hace que Cubas parezca un autor real, o por lo menos, se siembre la impresión de que lo fuera. La confusión de autores es el genio de la novela.

El Aliento Mendaz de la Historia

En las *Memorias Póstumas de Bras Cubas*, se urde una soterrada concepción que es en el fondo graciosa: la muerte de Bras Cubas hace posible que nos confiese la naturaleza ornamental y mendaz de su vida; la muerte lo acerca a la verdad. La muerte lo deja ver la verdad.

Póstumamente, pues está muerto, Cubas puede perseguir y revelarnos su *vida real*, logrando elevar a lo visible el ornamento y el aliento mendaz que había envuelto su *falsa vida terrenal*. La novela está rondada por más mendacidades de las que uno supondría como parte de la confesión sincera de un difunto. Recuerdo especialmente, que Bras murió tratando de curar una enfermedad en buen grado falsa, la hipocondría.

Pero más allá del esfuerzo macaónico de Cubas para curar la hipocondría, la mendacidad tiene la perspicacia de atenerse a espectros más amplios de los que se imagina. Cubas –según cuenta en sus memorias– *quiere* haber muerto de neumonía, pero *sabe* que murió a causa de “una idea útil y grandiosa”, la idea del emplasto para hipocondríacos, *idea fija* de personalidad volatinera y con peculiar modo de acomodarse en un entendimiento ocioso:

En efecto, una mañana, paseando por la finca, una idea se colgó del trapezio que tenía yo en el cerebro. Ya colgada, comenzó a agitar los brazos y las piernas, a hacer las más arrojadas cabriolas de trapecionista que sea dado imaginarse. Yo me dejé estar, observándola. De súbito dio un gran salto, extendiendo los miembros, adoptó la forma de una X: me descifras, o te devoro. [...] Mi idea, después de tantas cabriolas, se convirtió en una idea fija. Dios te libre, lector, de una idea fija; sería preferible una paja, una viga en el ojo. (Machado de Assis, 2004: 22 y 26)

Aquí aparece el primer drama, el drama de la *idea fija*. A Cubas se le pega, le insiste y lo succiona; lo lleva de un propósito a otro. Si la cura resultara, se prometía Cubas, habré aliviado la melancolía humana –enfermedad de poetas–. Pero su rictus de burgués le decía, te gozarás y mofarás en la gloria de un merecido reconocimiento público.

Que la *idea* de Cubas sea *fija* tiene una importancia suma; si es una *idea fija* es intocable. Cubas en su empeño por realizar esta idea no siente ni por un instante que fuera irrelevante. Aun cuando no haya llevado a cabo su propósito no reniega de su

concepción ni declara que fuera un intento falaz. Falló, pero de su falla sólo anota que el mundo quedó *eternamente hipocondríaco*.

Pues bien, yo tengo también mis *ideas fijas* y mis ventajas no son por esto mayores que las de Cubas; pienso que la concepción subyacente de la novela está sometida a un licuado engaño. En esta novela la farsa y el embuste alcanzan lugares que uno no sospecha con facilidad; la historia no es menos que una fábula, la historia: “la voluble historia, que da para todo”, la historia: “una eterna cortesana” con “caprichos de dama elegante”. Afirmando que la novela, tanto como lo que Cubas piensa de la historia, tiene un aliento mendaz, un escondido subterfugio de propósitos enrevesados.

Para estirar más mi insistencia de aliento mendaz, quiero enfatizar en esa forma de hacer historia que es la genealogía. Por entre las ramas de la genealogía los Cubas devienen deliberadamente, de toneleros a colonizadores:

El fundador de mi familia fue un tal Damián Cubas, que floreció en la primera mitad del siglo XVIII. Era tonelero de oficio, natural de Río de Janeiro, donde habría muerto en la penuria y la oscuridad de haber ejercido apenas la tonelería. [...] como ese mote de Cubas le oliera demasiado a tonelería, mi padre, bisnieto de Damián, alegaba que dicho apelativo había sido impuesto a un caballero, héroe en las jornadas de África, como premio a la hazaña de haber arrebatado trescientas cubas a los moros. Mi padre era hombre imaginativo; escapó de la tonelería en las alas de un *calembour*.

[...] conviene resaltar que sólo recurrió a la inventiva tras ensayar la falsificación; primero se entroncó en la familia de aquel mi famoso homónimo, el capitán mayor Bras Cubas, que fundó la villa de San Vicente, donde murió en 1592, y por ese motivo me dio el nombre de Bras. (Machado de Assis, 2004: 24-25)

Aparece el papá de Bras. Bras nos dice que es un señor de *calembours* y autor de una esforzada genealogía que corre huyendo de un destino indeseado. Este detalle resulta pobre y desproporcionado al lado de sus últimas consecuencias. Cuando papá Cubas muere su hijo Bras nos cuenta que murió con una “fantasía convertida en conciencia”, creyendo ser en *realidad* el descendiente del colonizador Bras Cubas.

Si atendemos a lo que dice el otro Bras Cubas -no el colonizador, sino el de las memorias-, su padre transformó en verdad un producto de su fantasía, convirtió en verdadera una falsa genealogía, lo que más que una curiosidad es una verificación, la verificación de un origen falso. Cubas tantea por ratos los retruécanos de la fantasía que su padre convirtió en conciencia. Se había dado cuenta que al invertir la conciencia real de su origen, su padre podía explayarse en una más variopinta versión

de las cosas, más valerosa, ¡tanto! que le infundía odios y le instigaba orgullo. Resulta divertido pensar que el odio que papá Cubas sintió por Napoleón era como lo llamaba Bras, “un odio puramente *teórico*”.

Sin embargo la enfermedad que mata a papá Cubas no es ni fantasiosa ni genealógica, no es tampoco hipocondría o alguna enfermedad *teórica*; muere de desesperanza moral. Su sueño de enarbolar a su hijo Bras en una noble casta, respondía al deseo de un reconociendo político, de una incursión en la *polis* de la sociedad brasilera de aquella época. Pero Bras Cubas fracasa en esta empresa familiar y precipita la infavorable enfermedad de su padre, vencido en la lucha por acceder al corral de la opinión pública. La fuerza de la opinión, lo mata.

Tenemos que estar muy atentos con esta etiología: *muerte por desfavorecimiento público o por fracaso político*. Si nos atenemos a la evidencia, su muerte esquematiza –muy por debajo– la enfermedad mortal del hombre de una sociedad presa de la opinión pública. Como Bras Cubas no se esparce ni hace marea por algún lugar importante de la opinión pública –como no lo hizo del todo–, y más bien fracasa; su padre se diluye en la poca atención de la opinión hasta llegar a la desolación moral, y muere. Esta sería la condición que describe un tan dramático fenecimiento, y como la condición se da, el padre de Bras Cubas viaja al reino de los difuntos.

Ahora que sabemos que el padre de Cubas murió, hagamos un balance. Si fuéramos a recoger la herencia del padre de Cubas, sumando de su lado algo importante y arrastrando lo que encontremos en medio de toda esta sarta, habría que decir que fue no menos que el patriarca de la mentira y que esa es precisamente su herencia. Pero más vale al caso dejar decir a Bras Cubas lo que exactamente recibió como herencia familiar: “vulgaridad de temperamentos, amor a las apariencias y al ruido, pobreza de voluntad, sujeción a los caprichos etc. De esta tierra y este abono nació esta flor.”

Sólo se me ocurre decir que el grueso de un embuste de tanto plegado (la cura a una enfermedad falsa, el origen errático de una familia, la muerte a causa de una enfermedad moral, la fantasía convertida en conciencia etc.) tiene asiento en la opinión. Papá Cubas le insiste en algún momento a Bras: “piensa que hay distintos modos de valer, y que el más firme es la opinión de los otros”, Bras por sus propios medios sabe, desde luego, que los hombres graves y los hombres frívolos son las dos grandes columnas de la opinión como afirma desde el prólogo de sus memorias.

Acumulando todo —engaños, deslices, errores—, insisto que detrás o debajo de esta historia, lo más viscoso es una concepción de la mentira. Cubas lo sabe trágicamente. Aterra por esto, lo que anota en sus memorias sin fecha, veinte años después de una vertiginosa, voluptuosa, medio secreta, medio divulgada e ilegítima relación con Virgilia. Cuando la tiene en frente y le habla, nota que:

No había en ella una sola mirada sospechosa, un único gesto que pudiera denunciar algo; por el contrario, exhibía una rara concordancia entre palabra y espíritu, con absoluto dominio de sí misma. Como mencionáramos, casualmente, un caso de amores ilegítimos, medio secretos, medio divulgados, la vi hablar con desdén y cierta indignación de la mujer a la que aludíamos, por lo demás amiga suya. (Machado de Assis, 2004:32)

La desconexión entre el lenguaje y la realidad, entre el lenguaje y el espíritu; la impasibilidad frente a un engaño que no puede ser tal, pues a quien trata de confundir conoce el secreto que se finge; se imponen cuando Bras mira a Virgilia. Bras Cubas intuye una cercana relación entre la muerte y la eliminación de la opinión: “[...] yo, próximo a dejar el mundo, sentía un placer satánico en mofarme de él, en persuadirme que no dejaba nada”. No esparcía ningún reclamo, sabiendo ya que Virgilia se engañaba a sí misma y lograba fingirse con eso, como mujer decente.

El aliento mendaz se profundiza tan hondamente, que Cubas admite que “es mejor engañarse a sí mismo; pues esto evita el sentimiento penoso de la humillación y el vicio funesto de la hipocresía”. Pero lo cierto del caso, es que a la verdad sólo le queda el habitar en la muerte, pues aunque en la muerte la opinión no desaparece, se atenúa o no importa. Tan pronto la *errata pensante* que es el hombre, logra disolverse en el más allá y respirar desde muy lejos y sólo por el recuerdo, el aliento mendaz de la historia y las condiciones de la opinión pública; puede confesarse. Más esto no quiere decir que la implacable opinión pública no lo roce, ocurre que ya no le importa.

La Estratificación Geológica de la Vida

El hombre es una *errata pensante*, concluye el ensañado Bras Cubas. Los lugares a los que nos pliega tal descubrimiento (recuerden que Bras Cubas descubre una especie mendaz) no son escasos, pues el error roe hasta tan hondo, que envuelve la

vida. En lo moral, la mentira, el secreto y el *calembour*, hacen que la apariencia de la acción humana se estratifique para soportar la ficción de la vida pública.

Todos averiguan, en un momento o en otro, que la mentira es pública y está en la base del trato entre los hombres. Aceptan el engaño a sí mismos como un término irrenunciable; engaño, valga decir, a sí mismo como otro. Esto mismo había anticipado cuando recordé a Cubas diciendo: “es mejor engañarse a sí mismo; pues esto evita el sentimiento penoso de la humillación y el vicio funesto de la hipocresía”.

Con las *Memorias* el engañarse a sí mismo, que era reconocido solamente por las patologías y por los Israelitas del *Antiguo Testamento* como posesión del *espíritu de la mentira* en boca del profeta; se vuelve condición social y término principal para un contrato embustero.

En “*Geología*”, que es un capítulo sugestivo, el difunto autor levanta las rocas de la estratificación de la vida. La estratificación de la vida, olvidaba recordarlo, no es más que la moral de la *errata pensante*. Allí, en “*Geología*”, coloca al esposo de su amante, Lovo Neves, en el foco de su pluma desjuiciada, le exprime esta impresión: “Todo debe decirse: había en Lovo Neves cierta dignidad fundamental, una capa de roca que se oponía al comercio de los hombres. Las otras, las capas de encima, tierra suelta y arena, se las había llevado la vida, que es un aluvión perpetuo”.

Desabrigando un poco a Lovo Neves de su *dignidad fundamental*, muestra al desnudo la estratificación de la vida pública. Pero también deja ver estratos de los personajes: la *geología moral* del retórico Vilaça –quien participa del almuerzo que con motivo de la caída de Napoleón, dieron los Cubas y es descubierto en escandalosa escena de amor con Eusebia–, hasta las negaciones de Cubas por morir sin haber hecho su emplasto.

Inclusive más allá de la “*Geología*”, como alguien que la vive pero la piensa; aparece un hombre esporádico y profético para la novela; un hombre, que hasta el que recuerda, tiene que traer con gran esfuerzo. Se trata de un tal Jacobo Tavares que cuando llega a la memoria de Cubas, llega mintiendo –como mentiría el que no quiere recibir una mala visita– Cubas lo recuerda así:

Después del respiro, le observé a Jacobo que había mentido cuatro veces, en menos de dos horas: la primera, negándose, la segunda alegrándose con la visita, la tercera diciendo que pensaba salir, la cuarta añadiendo que con su esposa. Jacobo reflexionó un instante, y después confesó la justeza de mi comentario; pero se disculpó a sí mismo,

diciendo que la veracidad absoluta era incompatible con un estado social adelantado, y que la paz de las ciudades sólo podía lograrse a fuerza de embustes recíprocos... [...] (Machado de Assis, 2004:216)

Este hombre, desenmascara la manera como funciona la sociedad en la que se urden las *Memorias Póstumas de Bras Cubas*. Quiero recordarles lo que dice en palabras tajantes: la veracidad absoluta es incompatible con un estado social adelantado. La paz de las ciudades sólo puede lograrse a fuerza de embustes recíprocos.

La contundencia de los dichos de Tavares, es un apoyo para mis suposiciones de fondo pseudológico. Claro que también puede verse en ello la preparación intencional del engaño al otro. En resumen, creo que su decir es el fondo de la “*Geología*” de la sociedad de las *Memorias* de la que los personajes son también un ejemplo al que responden con todo su credo: la familia Cubas, es genealógicamente errática, como ya lo mostré, Marcela –la primera novia de Bras Cubas– se dice hija de un abogado español muerto por Napoleón, pero es hija de un hortelano. Sabina –otra novia de Cubas– era hija del secreto *affaire*, entre Vilaça y Doña Eusebia. Lovo Neves sabe soportar impasible, la infidelidad cortesana de Virgilia con Bras, callando por una *dignidad fundamental*, por un estrato *geológico* que imponía la sociedad y la opinión pública.

Doña Plácida juega a la Celestina, con sincero interés y plácidamente; férrea en no dejar acabar la relación medio secreta de Bras y Virgilia. Lloro cuando cree que Lovo Neves –esposo de Virgilia– se entera del desliz de los dos. Pero como sabemos, Lovo Neves lo sabe y lo soporta.

Bras Cubas, por su parte, apresándolos a todos, los confiesa; trayéndolos a su subjetividad, penetra sus imágenes, los pone bajo su pesimista y risueña opinión, y luego nos los entrega, hechos *memorias*. Sin embargo él también es presa del mismo engaño: intenta curar una enfermedad falsa, sabe que ha sido descubierta su relación medio secreta con Virgilia pero se beneficia de los límites que impone la fama; se mofa en los lugares más elevados de la opinión pública...

En esta novela vale lúcidamente lo del dicho: “al mentiroso más vale ser memorioso”, pero vale por la *póstuma* franqueza del mentiroso, que decide quitarse su máscara, proclamar que es una *errata pensante* y ponerse a confesar.

Fe de Erratas

Confesarse, desmentirse. A veces y escasamente, los personajes se desnudan, saliéndose de la novela. Siempre siento que lo hacen muy agónicamente. Lovo Neves dice a Bras, casi desesperado y entrecortando el escrúpulo de la sinceridad:

Aglutiné en mí todos los motivos que impulsaban al hombre a la vida pública; sólo me faltó el gusto por la máscara. Vi el teatro desde la platea; ¡y le juro que era bonito! Soberbio escenario, vida, movimiento, gracia en la representación. Quise inscribirme; me dieron un papel que... pero, ¿por qué lo fatigo con esto? No es justo obligarle a compartir mis aflicciones. Créame, sí, que he pasado horas y días... No hay sentimientos, no hay gratitud, no hay nada... nada... nada. (Machado de Assis, 2004: 155-6)

Cubas no se redime consigo mismo por confesar, pero muestra en la imagen de los otros —en sus relaciones públicas— la fe oculta de sus acciones y de su representación. Lo que dice de alguno respecto a lo público, vale para todos y vale escandalosamente, como en estas certísimas y crudas palabras:

Me pareció que tenía miedo; no miedo de mí, ni de él, ni de los códigos, ni de la conciencia; tenía miedo de la opinión pública. Supuse que ese tribunal anónimo e invisible, donde cada miembro acusa y juzga, era el límite impuesto a la voluntad de Lovo Neves. Tal vez ya no amara a su mujer; y, admitiendo, esa hipótesis, podría ser que su corazón fuera extraño a la indulgencia de sus últimos actos. [...]

La opinión pública, esa opinión que arrastraría su vida por las calles, que abriría un minucioso expediente sobre su caso, que recogería una a una todas las circunstancias, antecedentes, inducciones, pruebas, que la narraría en las charlas de salones ociosos, esa terrible opinión, tan ávida de alcobas, impidió la disolución de su familia. Y al mismo tiempo hizo imposible la venganza, que hubiera sido una divulgación. (Machado de Assis, 2004:262-63)

Luego de sobrevivir a tal muestra de mojigatería debo observar que la opinión resulta poniendo límites a la voluntad y a la verdad, y que darnos cuenta de ello es empezar a salir del ambiente social. Ser sincero en el reclamo, puede poner fin a una figura reluciente y a una buena vida en la sociedad; pues la vida política, lo público, la opinión, los bailes, los personajes importantes, los intelectuales y los escritores; ¡Toda la vida burguesa! Aparece como el máximo embuste. ¡Ahí se urde el engaño, ahí está y sobrevive!

Pero consideren ustedes que una confesión de ese talante, no puede hacerse sin ser un fermento. Por eso y por todo, es que puede concluirse pertinazmente, que la opinión es la única y más grande ciencia, llena de método, certeza y acierto. Conviene agregar que se vuelve la posibilidad misma y que su trasgresión es una ridícula divulgación.

Bras Cubas, como sabemos, cede póstumamente a la confesión: reconoce su sangre errática, duda si amó alguna vez, sinceramente; confiesa la raíz de su conocimiento, puramente fraseológico; se engaña a sí mismo y huye así de los delirios morales. Pero su confesión es asocial, desde la muerte, imposible de verse en la escena del mundo, excepto quizá en los delirios, las agonías o tomas de conciencias repentinas:

Multitud, cuya admiración codicié hasta la muerte: de ese modo me vengaba a veces de ti; dejaba que rumorearas en torno de mi cuerpo, sin oírte, como el Prometeo de Esquilo hacía con sus verdugos. ¡Ah! ¿Quisiste encadenarme a la roca de tu frivolidad, de tu indiferencia, acaso de tu agitación? Frágiles cadenas, amiga mía; yo las rompía, al modo de Gulliver. Fácil resulta irse a meditar al desierto. Lo voluptuoso, lo raro, es que alguien se aísle en medio de un mar de gestos y palabras, de nervios y pasiones, proclamándose ajeno, inaccesible, ausente. Dirán tal vez, cuando regrese a él mismo -es decir, cuando regrese a los otros-, que baja del mundo de la luna; pero el mundo de la luna, ese desván lumino y recatado del cerebro, ¿qué otra cosa es, sino la afirmación desdeñosa de nuestra libertad espiritual? [...] (Machado de Assis, 2004: 240)

La rareza de una toma de conciencia como la de Cubas es superlativa. Su caso no es menos que irónico: afirma el difícil término de la vida envuelta en los gestos, las palabras, los nervios, las pasiones etc. Pero él mismo es algo así. Si se asigna alguna libertad, es esa desdeñosa afirmación de la libertad personal, que lo va llevando con tranquilidad de un lugar a otro. De sí mismo hasta los otros. Bueno, confusamente, pues aquí uno mismo es los otros. Siento cómo llega esta conclusión al asco que uno tiene por estas argucias. Pero vale decir que no hay en esta sociedad algún hombre que no represente lo que es *realmente* y lo que es *socialmente*.

Luego de las tomas de conciencia, el caso de los delirios, es de interés. Los delirios y las locuras de esta novela son siempre morales. El capítulo del delirio es una locuaz reflexión sobre la historia: reflexión pesimista y cíclica. La historia, para Cubas, se repite. Casi al final de su delirio, nos dice:

Y mientras la vida revelaba así una regularidad de calendario, se hacía la historia y la civilización, y el hombre, desnudo y desarmado, se armaba y se vestía, construía el

tugurio y el palacio, la tosca aldea y la Tebas de cien puertas, creaba la ciencia, que escruta, y el arte, que arroba, hacía oradores, mecánicos, filósofos; recorría la faz del globo, bajaba al vientre de la tierra, subía a la esfera de las nubes, colaborando así en la obra misteriosa, con la que distraía las urgencias de la vida y la tristeza del desamparo. (Machado de Assis, 2004: 40)

El delirio de Cubas —en el que es transportado hasta el principio de los tiempos por un hipopótamo, luego de haberse convertido en la Suma Teológica y treparse en el hipopótamo, ya de nuevo como hombre— mostraba cierto desespero, cierto pesimismo:

[...] y veía al amor multiplicando la miseria, y a la miseria agravando la debilidad. Acudían allí la codicia que devora, la cólera que inflama, la envidia que babea, y la azada pluma, húmeda de sudor, y la ambición, el hambre, la vanidad, la melancolía, la riqueza, el amor, y todos agitaban al hombre, como un sonajero, hasta destruirlo, como a un harapo. Eran las formas múltiples de un mal, que a veces mordía las víceras, a veces el pensamiento, y paseaba eternamente sus vestes de arlequín en torno de la especie humana. (Machado de Assis, 2004: 38-39)

Se puede decir que: las *vestes de arlequín*, las filosofías, las religiones, la política; son para Bras Cubas una forma de humedecer y ablandar la dureza de la vida, pero que son infieles, pues como instituciones son *mendax ab initio*. Por eso la mentira es arma y armadura, como lo es la *civilización*, el *palacio*, el *tugurio* y la *tosca aldea*. Por eso al difunto autor, le enorgullece su más allá, goza de él; se siente como liberado. Hay una emocionante identidad entre muerte y posibilidad de verdad, entre la muerte y la renuncia a las excusas que ablandan la existencia.

Confesiones Desdeñosas del Más Allá

Fuera de la movilidad de este siglo, en la muerte; no se encuentra el desfile placebo de la farsa. Con ella se acaba el tiempo de mentir y llega el momento para burlarse de la vida: desgraciada, pesimista; llena de mediocridad, fraseología e impasibilidad.

No puedo dejar de decir con asombro, que la muerte es el medio que encuentra Bras Cubas, para escaparse del licuado engaño social. Luego de haberse engañado a sí mismo, llega la confesión final, y entonces él se divierte con desdén. Aunque todos tuvieron que engañarse el desdén es de Cubas. Para él la historia, no tiene la más

mínima importancia de verdad; la historia todo lo vela interesadamente: es una cortesana con orgullo de señora y caprichos de dama elegante.

Si cabe alguna conclusión contundente y paradójal, es que aunque la historia que ve Cubas en el mundo, es una *historia falsa*, él nos cuenta esa *historia falsa* —o falsificada— con toda sinceridad, como una confesión. No cuenta otra *historia falsa*, pero cuenta una *historia de falsedades*.

Una y otra historia, tiene que decirse, está mediada por el inigualable trecho de la muerte. Por eso a medida que la vida de Cubas avanza y se termina, como acercándose a la confesión, su sinceridad se agravaba. Recordando su agonía, se dice: “[...] yo, próximo a dejar el mundo, sentía un placer satánico en mofarme de él, en persuadirme que no dejaba nada”.

Pero, en la muerte, ¡qué diferencia!, ¡qué desahogo!, ¡qué libertad! ¡Con cuánto desenfado podemos despojarnos de la capa, arrojar al foso las lentejuelas, zafarnos, despintarnos, desengalanarnos, confesar llanamente lo que fue y lo que no fue! Pues, en suma, ya no hay vecinos, ni amigos, ni enemigos, ni conocidos, ni extraños; no hay platea. La mirada de la opinión, esa mirada aguda y judicial, pierde su fuerza en cuanto pisamos el territorio de la muerte; no digo que no se prolongue hasta acá, que no pueda examinarnos y juzgarnos; pero ya nada nos importa el examen y el juicio. Señores vivos, no hay nada tan incommensurable como el desdén de los difuntos. (Ibíd.: Pág. 89)

La vida que se había vestido como el arlequín, que se empeñaba en el ornato, que se sostenía en un contrato embustero; termina liberándonos a todos con la muerte. Ya no es el turno de los trances repentinos que abandonaban el embuste de la sociedad y sobresalían de la platea, queriendo escurrir la farsa. Llega la desdeñosa confesión que escurre la vida del más acá con la inmunidad del más allá. Para llegar a esa inmunidad vayamos tras la muerte de Cubas.

Con tiempo memorable y *memorioso*, Cubas prepara su edición final, como la edición de un libro, pues: “[...] cada etapa de la vida es una edición, que corrige la anterior, y que a su vez será corregida, hasta llegar a la edición definitiva, que el editor regala gratuitamente a los gusanos.”

En “*Cincuenta Años*”, cuando Cubas se da cuenta que envejece, imagina que un murciélago le dice: “-Señor Bras, la juventud estaba en el salón, en los cristales, en las luces, en las sedas. Resumiendo, en los otros.” Así se empieza a desnudar el arlequín, para sorprendernos con que la muerte está más cerca de la verdad.

Puede que para el lector resulte explosivo escuchar otra vez que en esta novela los otros son insistentemente lo esencial, como escenario de la representación, como teatro. Que la soledad y la muerte, son en su falta de relación social, inesenciales para una *errata pensante*. Que la mejor manera de valer es la opinión pública, que bordea nuestra *fundamental geología*. La opinión pública, que nos evidencia las acciones, nos multiplica las representaciones; la opinión pública que es, en sustancia, la única ciencia, que escruta, induce, sigue huellas, se difracta; que es criterio *moral*: determina la voluntad, la veracidad y evita la venganza, y resulta más grande inclusive, que los códigos y las conciencias de los hombres.

Pero, recuerde el lector que estoy sorbiendo los términos del contrato embustero. Por eso y por todo, no es exageración decir, que la única versión sin préstamo de otro, sin parte conveniente, es la de un muerto. Que la muerte desnudándonos con su desfachatez, invierte el espectro para que mofándonos, digamos: bueno, lo confesamos, era una cosa embustera.

La Novela, Las Memorias

Aunque como novela las *Memorias Póstumas de Bras Cubas*, narre la muerte de su autor, no se convierte en novela trágica; nada se le despedaza ni a la novela ni a uno. Como *memorias*, trae del pasado, un tipo aciago de bajezas y gracias, renovando malevolencias, abocándose al pesimismo, pero nunca siendo lacrimosa.

Como novela sus dotes narrativas y su economía lingüística resultan increíbles; Machado de Assis no se exime de reparos para reconocer sus inflexiones literarias², pero sostiene bajo líneas y con grandes distancias, aquello en lo que insistí: la novela está cruzada por el secreto y la mentira; por los robos, las infidelidades, las genealogías erráticas, los delirios, las opiniones y las prestidigitaciones.

² Machado de Assis remite al lector, de manera constante, a lugares especiales o reconoce sus desatinos. Es posible que se deba a la escritura en entregas. Cfr. introducción de H.M Burton, a *Great Expectations*, de Charles Dickens. Ed. Longmans, Green and Co Ltd, 1960; donde dice: "At first glance it would seem inevitable that for a novelist to write in chunks, so to speak, making sure that every chunk ended on a sufficiently exciting note to compel every reader to buy the next installment, must lead to distortion, to a series of unnatural crises in a novel, and to many other faults. On the other hand the system had its advantages. The writer was provided with a sort of barometer by which he could measure the success of his story with his public. If the monthly sales declined it looked as though his readers were disappointed and it was time to introduce a new character or a more exciting series of situations in order to re-awaken their interest; if the sales remained steady, or even rose, then he knew that he was providing just what was wanted."

Como *memorias* su autor es un confeso egoísta; orgulloso de cosas nombradas extrañamente: la voluptuosidad del disgusto, la idea fija, la teoría de las ediciones humanas. Un autor que aunque se burla de lo conceptuoso, lo hace de forma altisonante, hablando de cosas como: *humanitismo*, metafísica y *ley de la equivalencia de las ventanas*.

Siendo también subjetivo se detiene y reconoce la manera como sojuzga a sus recuerdos: “[...] ahí estoy, fundiendo todos los contornos, como si esos nombres y personas no fueran más que manifestaciones de mis afectos íntimos”; lo que resulta burlesco, pues en realidad lo son. Son memorias, autobiografía, cosa personal.

Por eso estoy seguro que todo lo mejor de las *Memorias* brota por completo de la farsa: el reconocimiento de la propia mediocridad y la franqueza, la ironía, la galantería que tiene que ocultar la verdad, la secreta celestina, un nombre y una familia que ocultan lo que tienen que mostrar; en fin, una novela que no nos cuenta -insisto- una *historia falsa*, pero sí, una *historia de falsedades*.

Un novela que trata de poner ante el teatro la vigencia de una moral que parece geología o estrato, de una verdad que parece opinión, de una identidad que parece un préstamo a cuota de otro, de una sociedad con método y límite para la conciencia, y en últimas, de un tipo claro de ser: El hombre, la *errata pensante*, capaz de engañarse a sí mismo.

Pero más que eso, una novela que no tiene interés en serlo, que es fundamentalmente memorias y que como memorias trágicas y decepcionantes, vencen las consecuencias tristes a lo que ello conlleva; o sea que finalmente producen más risa que espanto, más admiración que desesperanza y más placer que lágrimas.

Referencias:

MACHADO de Assis, J.M. *Memorias Póstumas de Bras Cubas*. Colombia: Norma. 2004

LA CONTINGENCIA DEL LENGUAJE: LA PERSPECTIVA DE RORTY SOBRE LAS CIENCIAS SOCIALES

ANA MILENA BUITRAGO
anelimanabb@yahoo.com.mx

¿Hay algo por fuera de las ciencias físicas y naturales que sea digno de llevar el término honorífico de objetivo? Se ha comenzado la exposición con esta pregunta porque, independientemente de los argumentos que ofrece el autor que se pretende abordar, hay un objetivo que alcanzar: demostrar que en las ciencias sociales puede haber objetividad.

Sin embargo, no es conveniente continuar esta introducción sin hacer otras preguntas como, por ejemplo, ¿cuál es el sentido de la objetividad que acompaña al derecho, a la sociología, a la antropología, entre otras? ¿Qué cosa hace que algo sea o no ciencia? ¿Cómo demarcamos la ciencia de la metafísica? ¿El trabajo de los científicos sociales no es digno de la objetividad, no buscan tal cosa como la verdad? Sin lugar a dudas, hay algo (no metafísico ni psicológico) que nos dice que hay objetividad en las humanidades. ¿Es una objetividad diferente a la de las ciencias naturales? Lo que en efecto sabemos es que las personas que participan de estas disciplinas, incluso las que no lo hacen, tienen criterios para decidir cuándo algo en nuestras humanidades no es coherente o claro, o simplemente no admisible¹; es decir, que es cierto que ellas no sustentan incoherencias o pseudo teorías que nos hagan pensar que los miembros que las constituyen están perdiendo el tiempo.

Por tal razón, se deben examinar dos conceptos filosóficamente problemáticos, pero no mortales ni graves dada la sugerencia de Rorty², a saber: qué es la objetividad y qué es la verdad. Así, estos conceptos darán respuesta a las preguntas formuladas

¹ En este sentido nos adherimos a la posición de Richard Rorty en *Objetividad, relativismo y verdad* donde dedica gran parte a la diferencia que existe entre dos sentidos de racionalidad. Más adelante se explicará esta diferencia y por qué estamos de acuerdo con su concepción.

² Richard Rorty no habla de las ciencias sociales específicamente, sino que habla de los humanistas o las humanidades

y podrán aclarar, de paso, que la objetividad no es más que un personaje famoso patrocinado por el positivismo y cuya fama aún está en furor. Se hablará de cuál es el sentido que tienen estos términos y qué papel juegan en las ciencias sociales. También se propone “lastimar” algunos puntos débiles que hacen tambalear sus teorías y argumentaciones, no sin antes aclarar que algunas de sus propuestas o concepciones son bastante interesantes. Finalmente, se comprobará que su relativismo podría parecer suficiente para demostrar que el positivismo exageró en su noción de objetividad. Para ello, se ha dispuesto el trabajo en dos partes: i) La objetividad y la ciencia y ii) La verdad y la objetividad.

La objetividad y la ciencia

En cierto sentido tradicional se puede decir que la ciencia ofrece una verdad dura y objetiva referida a los hechos del mundo, mientras que otras disciplinas parecen no estudiar la realidad de la misma manera. Así por ejemplo, las ciencias sociales tienen como objeto de estudio las relaciones sociales que las personas establecen en una comunidad, aunque no las abordan precisamente desde la misma posición metodológica de la ciencia natural, en el sentido anteriormente mencionado, dado que esta clase de fenómenos no se encuentran en la realidad. Claro está que hay una diferencia tajante entre hablar de la realidad como mundo, la naturaleza y cosas que hay en esa naturaleza, y la realidad en la que existen instituciones, personas, comunidades y obras de arte. Pero esto tampoco debe llevar a la idea de que no se esté hablando de ello en sentido objetivo.

Ahora pues, el trabajo que realizan los humanistas se ve muchas veces atrofiado por esta clase de concepciones del conocimiento. En el anhelo de alcanzar resultados que sean aceptados con una confiabilidad semejante a los logros científicos, tienden a asimilar los parámetros de investigación de la ciencia natural. Surge, por consiguiente, la duda de si las ciencias humanas o sociales son objetivas o científicas, de si son menos certeras que las ciencias físicas porque no aplican la verdad por correspondencia o porque simplemente la idea de buscar afanosamente esa verdad no es su método de trabajo.

De igual modo, esta manera de ver las cosas proviene de dos cuestiones fundamentales. La primera es la tradición que se ha mantenido desde los griegos de que sus miembros deban salirse de la comunidad con la que viven y ver desde afuera cómo funciona, lo que hace que tales miembros no se conciban como miembros de esa comunidad,

sino que se vinculan a otra cosa, a algo que puede describirse sin referencias a seres humanos particulares. Esto es un deseo de objetividad. La segunda comienza con la separación de las ciencias. Este deseo creció con el positivismo lógico y su idea brillante de querer que todo se pareciera a las ciencias físicas. Lo que quería decir que todo tenía que funcionar con el método de la ciencia y encontrar la verdad que ella buscaba, de lo contrario, las ciencias se transformaban en seudo ciencias o carentes de sentido.

Por otra parte, Rorty en *Objetividad relativismo y verdad* se defiende de la acusación de relativismo hablando de dos clases de deseos: el deseo de objetividad y el deseo de solidaridad³. El autor prefiere el segundo deseo, pero dice que hay un tipo de relatos que ilustran el deseo de solidaridad⁴ y otro tipo de relatos que ilustran el deseo de objetividad. Sugiere que cuando una persona busca la solidaridad no se pregunta por la relación entre las prácticas de una comunidad elegida y algo que está fuera de esa comunidad. En cambio, cuando busca la objetividad se distancia de las personas reales que le rodean, apartándose de su propio lugar en el universo social. Lo que quiere decir que buscar la objetividad lleva a una pérdida de reconocimiento de la humanidad, mientras que la solidaridad lleva a un reconocimiento de la humanidad. Las ciencias sociales estarán del lado de la búsqueda de la solidaridad, aunque se les acuse, por esto mismo, de no usar la objetividad. “[...] Los pragmatistas desearíamos sustituir el deseo de objetividad —el deseo de estar en contacto con una realidad que sea algo más que alguna comunidad con la que nos identificamos— por el deseo de

³ En *Consecuencias del pragmatismo* Rorty también se defiende de las críticas que algunos filósofos de corte analítico hacen de sus planteamientos. En este texto, habla de tres caracterizaciones de la noción de Pragmatismo: “Según mi primera caracterización de pragmatismo éste es sencillamente la aplicación del antiesencialismo a nociones como “verdad”, “conocimiento”, “lenguaje”, “moralidad” y semejantes objetos de especulación filosófica. Pongamos por caso la definición que James da de “lo verdadero”: “aquello cuya creencia resulta beneficiosa”. Sus críticos han visto en ésta algo tan fuera de lugar, tan antifilosófico, como sugerir que la esencia de una aspirina es que es buena para los dolores de cabeza. Sin embargo, lo que James quería dar a entender es que no hay nada más profundo que decir al respecto: la verdad no es que no hay nada más profundo que decir al respecto: la verdad no es la clase de cosa que tenga un esencia [...] una segunda caracterización del pragmatismo podría seguir esta línea: no hay deferencia epistemológica entre la verdad de lo que debe ser, como tampoco hay diferencia metafísica entre hechos y valores, ni diferencia metodológica entre moralidad y ciencia. No hace falta ser pragmatista para creer que Platón se equivocaba al equiparar la filosofía moral con el descubrimiento de la esencia de la bondad, al igual que Kant y Mill se equivocaban en su intento de reducir la elección moral a una regla [...] Según la doctrina de este movimiento, la investigación no tiene ningún límite general que venga dictado por la naturaleza de los objetos, de la mente o del lenguaje, sino sólo ciertas limitaciones deducibles de los dictámenes de nuestros colegas [...]” (1996: 243-247).

⁴ Rorty dice “Esta comunidad puede ser la histórica y real en que viven, u otra real, alejada en el tiempo o el espacio, o bien una imaginaria quizás compuesta de una docena de héroes y heroínas elegidas de la historia, de la ficción o de ambas” (1996, 61-32. Cursivas añadidas).

solidaridad con esa comunidad. Pensamos que los hábitos de recurrir a la persuasión antes que a la fuerza, de respetar las opiniones de los colegas, se sentir curiosidad, avidez y tener nuevas ideas y datos, son las únicas virtudes que tienen los científicos. No creemos que exista una virtud intelectual denominada "racionalidad" por encima de estas virtudes morales" (Rorty: 1996, 62).

La ciencia, por su parte, trata de una relación inmediata con una realidad no humana⁵. De acuerdo con su posición

Las inquietudes acerca del "estatus cognitivo" y la "objetividad" son características de una cultura secularizada en la que el científico sustituye al sacerdote. Ahora, se considera al científico como la persona que mantiene a la humanidad en contacto con algo que está más allá de sí misma. Con la despersonalización del universo, la belleza (y, con el tiempo, incluso la bondad moral) llegaron a considerarse "subjetivas". La verdad se concibe así como el único punto en el que el ser humano es responsable frente a algo no humano [...] El científico se convierte en un ejemplo moral, alguien que desinteresadamente se expresa una y otra vez ante la dureza de los hechos (*Ibid.*: 62).

Esta forma de ser de la ciencia es lo que le inquieta al norteamericano, más adelante dice:

Los pragmatistas no intentarán explicar este fenómeno diciendo que las sociedades o los textos literarios son más blandos que las moléculas, o que las ciencias humanas no pueden estar tan "libres de valores" como las ciencias naturales, o que los sociólogos y los críticos no han encontrado aún sus paradigmas. Ni supondrán que "una ciencia" es necesariamente algo que deseamos que la sociología llegue a ser. Una consecuencia de su perspectiva es la idea de que quizás "las ciencias humanas" deberían tener un aspecto diferente al de las naturales. Esta idea no se basa en consideraciones epistemológicas o metafísicas que muestren que la indagación en las sociedades deba ser diferente de la indagación sobre las cosas. Se basa, en cambio, en la observación de que los científicos naturales se interesen principalmente por predecir y controlar la conducta de las cosas, y que la predicción y el control pueden no ser los resultados que deseamos de nuestros sociólogos y nuestros críticos literarios (*Ibid.*: 63).

A través de la siguiente síntesis se comenzará a explicar la posición de Rorty frente a las nociones de ciencias sociales y la objetividad en las ciencias físicas y naturales. Hay dos visiones con las que no está de acuerdo. La primera comienza con la idea de naturaleza intrínseca o la esencia de la verdad, idea que suponen algunos filósofos de la ciencia. Él dice que no es posible que el mundo tenga la verdad o que se exprese y hable literalmente, es decir, que el mundo simplemente existe o está "ahí fuera", y no

⁵ Las ciencias sociales, o humanas en términos de Rorty, mantienen su estudio a partir de una relación inmediata con la realidad humana, o, mejor dicho, con la vida de las personas.

tiene ninguna naturaleza intrínseca que lo haga escoger quien habla mejor de él y qué es lo que mejor se dice. Todo esto lo podemos reducir a algo así como la estructura de la realidad no humana. En segundo lugar, la idea de que el “yo” tiene una naturaleza intrínseca, indica que se presta para ser expresada inadecuadamente, pues puede ser que el lenguaje no sea suficiente para expresar nuestros contenidos mentales.

En otra instancia, Rorty se opone a la división entre objetividad y subjetividad y con la idea de una racionalidad en las ciencias naturales, racionalidad que implica la objetividad, la verdad y la correspondencia con la realidad. Esto significaría que las humanidades se reducirían prácticamente a nada, o a mera subjetividad, y que lo único importante y fundamental que habría para conocer serían las ciencias naturales. Ahora bien, para desarrollar claramente estos puntos en los que Rorty no está de acuerdo, hay que hablar de su posición frente a la verdad y la racionalidad, para concluir que las distinciones entre lo objetivo y lo subjetivo y el sujeto y el objeto (entre otras que se dan) carecen de sentido, dado que él pretende desechar estas distinciones.

La verdad y la objetividad

En *Contingencia, ironía y solidaridad* Rorty habla de su posición frente al lenguaje, posición que nos dará luces para entender en qué aspectos discrepa en relación con la racionalidad y la objetividad en las ciencias, aunque, más que en esto, no está de acuerdo con las distinciones y las consecuencias que genera utilizar estos términos. Rorty inicia su discusión aseverando que la idea de los intelectuales contemporáneos de que las cuestiones referentes a fines frente a medios son cuestiones que pertenecen al arte o a la política, pero no a la filosofía o a la ciencia. Esto conllevaría a que unos filósofos se inclinarán más por el lado de la ciencia y siguieran viendo esa lucha que prevalece entre ciencia y religión, entre razón y sin razón, etc., como aquello que se halla en el mundo, donde la ciencia sería la que descubre la verdad. Otros filósofos, por el contrario, afirman que las descripciones de la ciencia no enseñan ninguna lección moral y optan por acercarse más al objetivo logrado por los idealistas de poner a la ciencia en su lugar y de conferir claridad al hecho de que los seres humanos no encuentran la verdad, sino que la hacen.

Ahora, el trabajo de los idealistas, según él, queda en la mitad del camino cuando en su afán por decir que la verdad no está “ahí afuera”, en el mundo, toman esto como algo hecho y ven la materia (lo físico) como algo construido por la mente, la

cual no es consciente de su carácter mental y, más aún, cuando tiene una naturaleza intrínseca que sólo puede ser conocida por el ejercicio filosófico. Surge, de este modo, la necesidad de diferenciar la afirmación según la cual el mundo y la verdad no están “ahí afuera”, es decir, no son creación humana, pues esto llevaría a la conclusión de que las cosas que se encuentran en el espacio y en el tiempo son efectos no causados por los estados mentales, a diferencia de la afirmación según la cual la verdad no está “ahí afuera” en el mundo, sino que se encuentra en las proposiciones; las que hacen parte de lenguajes humanos. Es decir, la verdad es una creación humana. Esto implica que la verdad no puede estar “ahí afuera”, que no existe independientemente de la mente, ya que las proposiciones no están afuera en el mundo, aunque éste exista con independencia de la mente. Las descripciones del mundo tampoco están afuera, no se encuentran en él, sino que las hacen los humanos, y son las únicas que, a diferencia de los hechos, pueden ser verdaderas o falsas. Creer lo contrario sería como decir que el mundo posee la verdad, lo cual se acerca a la noción de hechos autosubsistentes. Sería como decir que el mundo decide entre proposiciones que compiten alternativamente, esto es, que determinado estado no lingüístico del mundo es en sí una instancia de verdad.

Lo anterior es problemático cuando, por ejemplo, se pasa a considerar los léxicos como conjuntos, cuando se consideran ejemplos de juegos de lenguaje alternativos como “el léxico de la moral de San Pablo versus el léxico de Freud” (Rorty: 1996, 25), puesto que el mundo no puede decidir cuál es el mejor, cuál de esas descripciones es verdadera y cuál es falsa. En el mundo no está el léxico a la espera de que lo describamos, el mundo “no habla” y del hecho de que el léxico de Newton nos permita predecir el mundo más fácilmente de lo que lo hizo el aristotélico, no se sigue que el mundo hable newtonianamente. Entonces, sólo los humanos proponen lenguajes y hablan, lo que no sugiere que la idea de elegir qué léxico usar sea una cuestión arbitraria, o que los criterios objetivos para la elección de un léxico se reemplacen por criterios subjetivos, sino que las nociones de criterio y elección dejan de ser tomados en cuenta cuando se trata del cambio de un juego de lenguaje a otro; es decir, no depende de criterios, ni de nosotros ni del mundo el que, por ejemplo, los individuos se vuelvan teístas o ateos, pues esta búsqueda de criterios supone que tenemos una naturaleza intrínseca. Dejar a un lado la cuestión de que existe una relación de adecuación del mundo o expresión del yo, es llegar a concebir la idea de que la realidad es independiente de las descripciones y que el yo en lugar de ser expresado adecuadamente o inadecuadamente por un léxico, es

creado por el uso de un léxico y, con esto, paralelamente se comprende la afirmación de que los lenguajes son hechos no hallados en el mundo y que la verdad está en las proposiciones humanas.

De este modo, se llega a puntos centrales en la concepción de Rorty no sólo acerca del lenguaje, sino también acerca de su opinión sobre la relación entre objetividad, verdad y ciencia. Para esto, se hablará de su cercanía con Wittgenstein en lo referente a la noción de juegos de lenguaje y de su necesidad para entender la diferencia entre las ciencias físicas y sociales. Y con Davidson en su idea de que el lenguaje no es ni un medio de representación, ni un medio de expresión, como siempre se ha creído.

Rorty apela a la noción de juegos de lenguaje porque necesita mostrar que las descripciones que se hacen del mundo son diferentes dependiendo de aquello que se quiera conocer. Por ejemplo, las comunidades –científicas y culturales– hablan de manera diferente acerca del mundo. Él reconoce la concepción de los juegos de lenguaje como un resultado favorable a su afirmación de que sólo las proposiciones pueden ser verdaderas y que los seres humanos *hacen* las verdades al hacer los lenguajes en los cuales se formulan las proposiciones⁶.

Su cercanía con Davidson empieza con el rompimiento que este filósofo hace acerca del lenguaje en la medida en que se cree que puede mantener la relación de adecuación o inadecuación con el mundo o con el “yo”⁷. Tradicionalmente se ha concebido la idea de que el sujeto tiene creencias y deseos, pero esas creencias y esos deseos son susceptibles de crítica en la medida en que, por ejemplo, las creencias pueden no corresponder con la naturaleza esencial del “yo” –por ser racionales o irracionales–, lo cual supone que, por un lado está el “yo” en un extremo de la red de creencias y deseos y, por el otro, está la realidad. Esta imagen lleva a cuestionar si ese tercer elemento lo que hace es unir o separar al “yo” y a la realidad; si ese medio le muestra al “yo” lo que está en la realidad. Además, seguir pensando el lenguaje de esta forma conlleva a estar en la incertidumbre de si ese medio es adecuado, bien para la tarea de expresar correctamente la naturaleza de la especie humana, o bien para la tarea de representar de forma apropiada la realidad no humana.

⁶ Es claro también reconocer que ésta es sólo una analogía, dado que tiene una desventaja manifiesta “lo característico es que el artesano conozca cuál es el trabajo que debe hacer antes de escoger o de inventar las herramientas con las cuales llevarla a cabo. En cambio, alguien como Galileo, Yeats o Hegel (un “poeta” o en el amplio sentido en el que empleo el término, esto es, en el sentido de que hacer cosas de nuevo) regularmente es incapaz de aclarar con exactitud qué es lo que se propone hacer antes de elaborar el lenguaje con el que acierta realizarlo” (*Ibid.*: 33).

⁷ Aquí podría interpretarse el lenguaje como un medio de representación o de expresión.

En Rorty se ve la cercanía con Wittgenstein y Davidson una vez que ellos conciben los léxicos más como herramientas alternativas que como piezas de un rompecabezas. Al sugerir que los diferentes léxicos son piezas de rompecabezas se estaría diciendo que todos los léxicos son imprescindibles, que se pueden unificar en un superflexivo⁸ único. Esto permite formular preguntas como “¿cuál es el lugar de la conciencia en un mundo de partículas?” (Rorty, 1996: 31) Entonces, el punto es si el uso de las herramientas de las que disponemos es ineficaz para describir el mundo, esto es, cuál herramienta sirve más que otra. Es por eso que a veces subsisten dos léxicos diferentes (dos herramientas) y posteriormente surgen revoluciones para inventar un nuevo léxico que reemplace aquellos. De esta forma, es claro que se debe saber qué trabajo realizar para escoger o inventar tal herramienta, lo cual no hacen personajes como, por ejemplo, Galileo o Hegel, pues no aclaran con exactitud qué es lo que se proponen hacer antes de elaborar el lenguaje con el que quieren realizarlo. El nuevo léxico hace posible la formulación de los propósitos mismos de ese léxico.

Según lo que describe Rorty, Davidson examina lo que implica el trabajo de Wittgenstein con respecto a los léxicos como herramientas, con el fin de criticar las teorías tradicionales del lenguaje, ya que suponen la existencia de relaciones de adecuación con el mundo o que el lenguaje pueda ser fiel a la naturaleza del yo.

Por otro lado, sigue Rorty, una vez que Davidson examina el lenguaje como entidad, llega a la conclusión de que cuando hay comunicación entre dos personas, o dos léxicos, es porque se ha dado lo que él denomina teorías momentáneas, que consisten básicamente en la coincidencia que puedan tener ambos léxicos de predecir comportamientos. Es decir, hablar el mismo lenguaje es coincidir en teorías momentáneas. Pero, si dos comunidades tienen dificultades en la comunicación es porque es difícil traducir el uso característico de las palabras de una de las dos a la otra. En otras palabras, la conducta lingüística de una comunidad es difícil de predecir. Para Davidson el lenguaje como medio de expresión o representación no existe. El decir que hay un usuario de un lenguaje, el emplear las marcas y los sonidos que produce con los que también nosotros producimos, es sólo una táctica útil para predecir una conducta.

Gracias a estos autores Rorty muestra la contingencia del lenguaje, es decir, el cambio de los léxicos, pues tiene presente, además, la idea de que hay metáforas muertas;

⁸ Rorty utiliza este término para referirse a la imagen o la forma que da un rompecabezas o, más precisamente, es un rompecabezas grande.

es decir, que si bien pudo haber metáforas vivas, ahora se han vuelto literales. Así, son claros dos puntos en la propuesta de Rorty: i) “simplemente hay mejores descripciones del mundo que otras y que en eso consiste la verdad. Newton utilizó una herramienta (léxico o descripción) más apropiada que la que utilizó Aristóteles para describir el mundo y, no es que Newton haya encontrado la verdad en el mundo, sino que lo describió mejor” (*Ibid.*: 35). ii) La verdad es un elemento del lenguaje antes que un hecho del mundo.

Ahora bien, para resumir las afirmaciones y las conclusiones a las que llega Rorty, es conveniente resaltar las distinciones que él reconoce y que se hacen normalmente de la objetividad y la subjetividad, no sin antes aclarar que él no asume ninguna de esas diferencias, dado que cree que es un sinsentido hacer tales divisiones.

La objetividad, en primer sentido, era una propiedad de las teorías que, tras haber sido ampliamente discutidas, son elegidas por un consenso de los que las han discutido de forma racional. En contraste, una consideración “subjetiva” es aquella que ha sido dejada de lado, o lo sería, o debería de serlo, por las personas que han participado en la conversación de forma racional- la que se considera, o debería considerarse, que es irrelevante para el objeto material de la teoría. Decir que alguien está introduciendo consideraciones subjetivas en una conversación donde se exige objetividad es, en términos generales, decir que está introduciendo consideraciones que otros consideran que está fuera de lugar [...] En un sentido mas tradicional, subjetivo contrasta con “que corresponde a lo que está ahí dentro” (en el corazón, o en la “confusa” porción de la mente que no contiene representaciones privilegiadas y, por tanto, refleja exactamente lo que hay ahí fuera) En este sentido, “subjetivo” va asociado a “emocional” o “fantástico”, pues nuestros entendimientos son, en sus mejores momentos, espejo idéntico de los objetos externos mismos (Rorty. 1989, 307).

Con esto, se puede decir con Rorty que al establecer que el léxico que maneja la ciencia, cuyos conceptos centrales son la *verdad* y la *objetividad* con respecto a la naturaleza o el mundo, lo único que se está estableciendo es que un grupo de seres racionales han discutido y acordado que hay cosas de las teorías científicas que son objetivas y verdaderas. En este sentido, la objetividad es válida para el juego de lenguaje que posee ese determinado grupo de personas, los científicos. Ahora bien, hay ciertas disciplinas cuyo léxico o juego de lenguaje les permite manejar conceptos que suelen llamarse subjetivos. Por ejemplo, disciplinas como la ética, la política, la crítica literaria, la psicología o la sociología, quienes deben elaborar un léxico diferente al de las ciencias físicas, manejan concepciones diferentes de la realidad, dado que la particularidad de los fenómenos que estudian y pretenden

explicar no pueden abordarse a partir de las categorías o conceptos propios de la física. Aunque esto no omite la posibilidad de que puedan, a parte de los criterios subjetivos, manejarse criterios objetivos. De todos modos, habría que hacer una diferenciación importante entre la subjetividad por parte del investigador y de lo investigado.

Si bien es cierto que la objetividad en las ciencias sociales es posible en este sentido, porque puede haber perfectamente una conversación racional y seria en un discurso sobre un hecho o serie de hechos, también es cierto que es posible establecer claramente cómo se puede ser objetivo. No es necesario, entonces, afirmar que estas disciplinas y sus criterios de trabajo son meramente subjetivos. Pensemos, por ejemplo, en el carácter objetivo de las actividades y prácticas humanas, donde los individuos operan con objetos, con hechos de la realidad y llegan incluso a crear hechos institucionales o culturales. De este modo, puede decirse que, por ejemplo, las negociaciones de paz entre el Líbano y Palestina son algo objetivo, algo que no depende de nuestros deseos, creencias o intereses.

REFERENCIAS

RORTY, Richard . (1989) *La filosofía en el espejo de la naturaleza*. Madrid: Técnos.

_____. (1996) *Consecuencias del pragmatismo*. Traducción de José Manuel Esteban Cloquell. Madrid: Técnos.

_____. (1996) *Objetividad, relativismo y verdad*. Traducción de Jorge Vigil Rubio. Barcelona: Paidós.

_____. (1996) *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.

EL CONCEPTO “VIDA” EN EL DEBATE SOBRE EL ABORTO

HEDILBERTO GRANADOS
sirgranados@hotmail.com

RESUMEN

Este artículo se ocupa de examinar el debate en torno al aborto en la versión defendida por el profesor Pablo Rolando Arango en la Revista del centro de Investigaciones Sociojurídicas CIS de la Universidad de Caldas, Volumen. 3 No. 2 de Diciembre de 2006. Para empezar el análisis, primero expondré la manera como se interpreta la vida del feto y los términos en los que se protege la misma bajo la lógica constitucional. En un segundo momento, me ocuparé de mostrar, desde la perspectiva manejada por el filósofo del derecho Ronald Dworkin en su libro *El Domino de la Vida*, por qué resulta problemático sostener la decisión de la Corte Constitucional como un fallo incoherente. Asimismo mostraré, apoyado en esta perspectiva, los limitantes de sostener el debate sobre el aborto como un conflicto entre derechos.

ABSTRACT

This article takes care to examine the debate on the abortion in the version defended by professor Pablo Rolando Arango in the Magazine of the research center Sociojurídicas CIS of the University of Caldas, Volumen.3 no. 2 of December of 2006. In order to begin the analysis first I will expose the way as one interprets the life of the fetus and the terms in which the same one under the constitutional logic is protected. At a second moment, I will take care to show, from the perspective handled by the philosopher of right Ronald Dworkin in its book *Life's Dominion*, why it turns out problematic to maintain the decision of the Constitutional Court as a incoherent failure. Also I will show supported in this perspective the limitantes to maintain the debate on the abortion like a conflict between rights.

PALABRAS CLAVE

Dworkin, aborto, Corte Constitucional, carácter derivado y autónomo de la vida.

KEY WORDS

Dworkin, abortion, Constitutional Court, character derived and independent of the life.

Introducción

El debate sobre el aborto se sostiene generalmente como una lucha mediada por el interés que posee el conservar la vida de un ser humano en estado fetal. Sin embargo, cuando se hace un análisis de las causas que pueden llevar a justificar el aborto como un método legal con asistencia médica, es necesario considerar otros aspectos que vayan más allá del acaloramiento de una discusión en términos de derechos vulnerados o esfuerzos morales, religiosos o genéticos para justificar la inocencia o no de la vida del feto o su derecho por naturaleza a que se le preserve la vida.

En esta tónica la discusión sobre el aborto debe alcanzar un estatus legal, por lo menos cuando en el debate se consideran como punto de discusión los lineamientos legales que despenalizan el delito del aborto bajo ciertas circunstancias específicas. Para el caso del artículo del profesor Arango, el panorama en el que se argumenta la discusión sobre el aborto y la posible inconsistencia de la Corte Constitucional, parece abordar sólo el aspecto moral, aspecto que sin dejar de ser fundamental para la discusión, presenta poca relevancia al momento de justificar una posible inconsistencia lógica en el fallo dado por la Corte Constitucional en materia de aborto, siendo necesario llevar la discusión a términos legales. Si bien es necesario considerar el aspecto moral en el debate sobre el aborto, las implicaciones legales de la decisión jurídica deben mantener un margen legal cuando el debate apunta a justificar o no inconsistencias en el procedimiento y fallo constitucional, ya que de lo contrario, podría llegar a aceptarse la discusión sobre el aborto en los términos esgrimidos por el profesor Arango como un problema sólo de índole moral, reduciendo la lógica decisoria de la Corte Constitucional a este aspecto de discusión en particular. Así pues, sin dejar de lado las implicaciones morales en las decisiones jurídicas, se debe hacer salvedad sobre los horizontes del debate y la necesaria pertinencia sobre los términos de la discusión.

El artículo del profesor Arango presenta un argumento en el que se muestra la decisión de la Corte Constitucional en el caso del aborto como un fallo incoherente, sustentado en la aparente ambigüedad que presenta la penalización del aborto en relación con la carta política, a su vez que la inexequibilidad en algunas de sus normas que llevan a la despenalización de este delito en casos especiales. Según el profesor Arango, en la manera como la Corte Constitucional argumenta la penalización del aborto, y la inexequibilidad en algunas de sus circunstancias, existe una aparente incoherencia, que lleva a que la penalización en términos prácticos cree un conflicto

de derechos, en el que el derecho a la vida resulta vulnerado. Sin embargo, desde una lectura abierta se puede argüir que la posición de la Corte Constitucional respecto al debate sobre el aborto, en especial al manejo del concepto “vida” sostenido en el caso del aborto y desde una óptica legal, obedece más a una concepción de carácter autónomo de la vida y no a una de carácter derivado. Aspecto que el profesor Arango al parecer no consideró y que hace que su argumento no sea del todo contundente. En este sentido, el siguiente artículo busca ahondar en algunos de los puntos en los que dicho argumento resulta problemático, además de mostrar las limitantes de sostener la discusión sobre el aborto sólo como un conflicto entre derechos¹.

Una distinción en la interpretación y protección de la vida humana

El argumento del cual parte el profesor Arango en su artículo *La lógica de la Corte Constitucional* se basa en una aparente incoherencia que presenta el razonamiento de la Corte en el caso del aborto y que se manifiesta por medio de una tensión entre derechos fundamentales, el cual se hace evidente en el Código Penal. Según el Código Penal Colombiano, cualquier persona que incurra en la práctica del aborto, dañe físicamente o medie para malversar la salud del feto y su posterior desarrollo, (artículos 122, 123 y 125 del Código Penal), estará violentando directamente el derecho a la vida. Sin embargo, dentro de la tipificación hecha por el Código Penal, el aborto está aparentemente por fuera de las tipificaciones de homicidio.

Este hecho, como lo muestra el profesor Arango, constituye una clara incoherencia y una colisión entre derechos fundamentales, ya que se tendría que debatir bajo este esquema de protección de derechos fundamentales cuál vida prima más, si la del feto o la de la madre; hecho que constituye un claro choque entre el derecho fundamental a la vida. El profesor Arango deja entre dicho la posibilidad, a la luz de la legislación colombiana, del reconocimiento del feto como persona², hecho que pone al feto fuera del reconocimiento de persona civil y, por consiguiente, carente del derecho fundamental a la vida. Si bien es relevante la interpretación que hace el profesor Arango del fallo de la Corte Constitucional, ésta sólo considera una mirada dentro del discurso moral en el debate sobre el aborto.

¹ Dejaré algunos puntos del artículo sin tratar, por compatibilidad en planteamientos.

² Si bien el Estado colombiano reconoce la condición de persona jurídica sólo a los nacidos, esta claro que también estipula el cuidado y la protección que el Estado debe prestar a la vida humana en desarrollo, como la constituye el ser humano en estado fetal

Antes de mostrar en qué punto el artículo parece tener dificultades, detengámonos en la manera como se puede interpretar desde una mirada general el razonamiento del profesor Arango.

La forma en la que se tipifica el aborto y se concibe la vida dentro de la legislación colombiana constituye una contradicción, ya que si bien el feto no posee un claro derecho individual a la vida, ésta está protegida por la constitución colombiana, de donde se podría deducir claramente que el feto tiene derecho a la vida. Esto constituye una ambigüedad en el uso conceptual de la palabra “vida” por parte de la Corte Constitucional. En estos términos la incoherencia fue presentada en palabras del profesor Arango de la siguiente manera: “La vida humana de todos los seres cuya vida sea valiosa es un bien constitucionalmente protegido” (Pablo R. Arango. 2006: 129).

Este primer argumento lleva implícita la posibilidad de que si existe algo o alguien cuya vida sea mayor en grado que la vida del feto, este último debe ceder su derecho en aras de preservar la primera. Este primer argumento permite enunciar un segundo en términos de grados de valor así: “La cuestión de si el feto tiene o no derecho a la vida es irrelevante para determinar si la penalización es o no constitucional” (Ibíd. 129).

Sin embargo, esta forma de razonar deja al margen conceptos básicos para distinguir entre intereses particulares y un interés general.

Siguiendo a Ronald Dworkin en su libro *El dominio de la vida*, se puede encontrar una diferencia sutil en la interpretación de la vida humana que puede ayudar a aclarar un poco el panorama de lo que se desea dilucidar como una confusión menor en la utilización generalizada que el profesor Arango hace del concepto “vida”, y con el cual está argumentando una incoherencia en la posición de la Corte Constitucional frente al debate sobre el aborto.

En las discusiones es menester distinguir dos posibles controversias acerca del aborto (Cfr: Dworkin, R. 1998: 35). Cuándo la discusión gira en torno a si el feto tiene o no derecho a la vida en virtud de sus intereses, incluyendo el interés a seguir viviendo, y cuándo la discusión versa no sobre los intereses de un determinado individuo, sino sobre el valor mismo que posee la vida. La primera forma de razonamiento se denomina de carácter derivado y concibe el valor de la vida en virtud de su garante, cuyos intereses y derechos fundamentales deben ser preservados y garantizados por la ley desde un punto de vista individual³. Mientras la segunda interpretación boga

³ Una razonamiento desde la óptica derivada presupone el argumento de la intención original, en la que se concibe la constitución como una lista limitada de derechos individuales específicos, lo que lleva a que la vida sea protegida

por una visión de la vida como un valor intrínseco e inviolable cuyo cuidado debe estar vigilado por la ley. Interpretación denominada de carácter autónomo en virtud de su concepción de la vida como un bien que debe ser preservado más allá de los intereses particulares de un determinado individuo.

Si se aplica esta distinción a la manera como el profesor Arango razona sobre el caso de la Corte Constitucional en materia del aborto, se puede extraer la siguiente consideración: del hecho que una determinada legislación, en este caso la colombiana, no reconozca el derecho individual al feto, no se sigue o se puede deducir, que la misma niegue completamente el derecho que el feto tiene a la vida como se da a entender en el argumento que sirve de base al artículo que aquí se intenta refutar.

Parece que la fisura en la interpretación del profesor Arango se haya en esta sutil diferenciación del carácter derivado y autónomo de la vida. En este sentido, la posibilidad de una incoherencia se ve mermada en relación a la óptica con la que se entienda el concepto de “vida”. Si se vuelve sobre la sentencia que sirve de base a la crítica del profesor Arango, se ve que en ella si bien el sentido dado al concepto “vida” entendida en torno a intereses particulares pierde prioridad en algunas situaciones especiales, ello no lleva a que el derecho como un bien jurídico se pierda o sea negado de tajo a su poseedor.

El dilema está, como antes se mostró, en la manera como se está asumiendo que la Corte Constitucional interpreta el concepto de “vida”. Sin embargo, si se toma el siguiente pasaje de la sentencia, se puede hacer evidente que la constitución colombiana de manera análoga a otras constituciones, tiene un manejo del sentido de la vida desde una óptica autónoma, es decir, en términos de su valor intrínseco y no particular como se pone en evidencia al sostener el aborto como un conflicto entre derechos:

La penalización del aborto en todas las circunstancias se revela de esa manera como una medida claramente desproporcionada e irrazonable, pues establece una preeminencia absoluta de la protección del bien jurídico de la vida del nasciturus sobre los derechos fundamentales de la mujer (C-355 del 2006).

Aquí se hace evidente la irracionalidad con la que la Corte Constitucional tilda la idea de defender o privilegiar una vida sobre otra, aspecto que muestra la clara posición de ésta en lo pertinente a la interpretación del concepto “vida”. Otro argumento

en virtud de los intereses particulares de un individuo, y no en bienestar de la especie.

extraído de la misma sentencia muestra cómo el derecho a la vida se le otorga al feto en sentido positivo desde la legislación sin perder su carácter autónomo⁴:

No obstante, la Corte Constitucional considera necesario distinguir el derecho a la vida del cual son titulares las personas capaces de vida independiente, del bien jurídico de la vida que obliga a la protección igualmente del nasciturus desde el momento mismo de la concepción (Ibíd.).

Sin duda, el aspecto de la sentencia que manifiesta de manera más directa el sentido autónomo de la vida que la legislación colombiana adopta en términos de conservación de la misma, lo constituye la propia limitación con la que dicha legislación manifiesta en la sentencia, los casos en los que una vida debe ser suprimida en virtud de un relativismo moral y el propio alcance limitado que los derechos fundamentales, principios y valores protegidos bajo la misma constitución, poseen en algunos casos conflictivos en los cuales no es posible ceñirse a una única interpretación positiva de los mismos. Este hecho queda explícito en el siguiente pasaje:

Es jurisprudencia reiterada de esta Corporación que los derechos fundamentales, los principios y valores constitucionales no son ilimitados ni tienen un carácter absoluto. En esa medida tanto el derecho a la vida, como la protección a la vida del nasciturus deben ser ponderados con los restantes derechos y bienes constitucionalmente protegidos, y como resultado de la ponderación puede resultar que en ciertos casos la protección del bien jurídico de la vida en cabeza del nasciturus puede suponer cargas desproporcionadas para el derecho a la vida, a la igualdad y a la salud de la mujer (Ibíd.).

Ello prueba cómo el valor de la vida desde una óptica autónoma, rebasa incluso algunas de las concepciones mantenidas por la Corte Constitucional, y eleva el valor de la vida más allá de una mera interpretación positiva. Es precisamente este aspecto el que dejó de lado la interpretación del profesor Arango en la utilización del concepto “vida”, y que dificulta la posibilidad de encontrar una incoherencia en la decisión tomada sobre el aborto por parte de la Corte Constitucional.

⁴ De ser cierto que la constitución colombiana no concediera el derecho a la vida al feto, casos no exequibles de aborto podrían efectuarse sin temor a una sanción penal. Además, esta forma de interpretación llevaría consigo el sello de una libertad negativa y, por consiguiente, problemática a la visión integral con la que el estado pretende adoptar el concepto mismo de *vida* y *libertad*.

Los limitantes de sostener el aborto desde la óptica de un conflicto entre derechos

Una de las principales desventajas al enfrentar el debate sobre el aborto como un conflicto entre derechos, es la facilidad con la que se llega casi siempre a una posición tal que cada bando de la discusión adopta una postura según la cual, creen estar defendiendo principios fundamentales de justicia. Un ejemplo de ello se hace evidente en aquellos grupos de militancia liberal, quienes creen que las mujeres tienen el derecho fundamental a tomar sus propias decisiones en materia de aborto y que cualquier decisión aceptable debe respetar ese principio (Cfr: Dworkin, R. 1998: 16-1). Pero como es de esperar, una solución que respete dicho principio no podría ser aceptada en buenos términos por aquellos que ven el aborto como un asesinato que viola los derechos e intereses fundamentales de seres humanos en estado fetal.

Siguiendo la argumentación anterior, el debate sostenido desde la óptica de un conflicto entre derechos, y manejado bajo una pregunta polarizadora: ¿es el feto un indefenso niño no nacido con derechos e intereses propios desde el momento de la concepción? Siempre llevará a una respuesta afirmativa al momento de plantear el debate en términos de un asesinato por parte de los grupos pro-vida, en el que el aborto se hace equivalente a abandonar a un niño molesto a su suerte donde posiblemente morirá. Y por el contrario, de ser la respuesta negativa, haría ver los grupos pro-vida, como unos fanáticos deseosos más de provocar un castigo, que de proteger la vida misma del feto. Actitud común en algunos de los grupos pro-vida que llegan al extremo de poner en riesgo vidas para cumplir sus ideales, hecho que constituye una verdadera contradicción para la lógica con la que se crean estos grupos⁵.

En la medida en que la discusión se plantea en estos términos polarizadores, es poco probable llegar conjuntamente a una ponderación razonable, ya que ninguna de las partes está en la capacidad de ofrecer un argumento que pueda ser bien recibido por la parte contraria y que resulte irrefutable ante los hechos.

De esta manera, un debate en términos de choque entre derechos parece estar más cercano a un debate en el que cada parte pone de manifiesto sus convicciones más

⁵ Un claro ejemplo de ello se hizo evidente cuando la abogada Mónica Roa impuso la demanda contra la corte constitucional sobre la despenalización del aborto, y la respuesta casi inmediata de los grupos pro-vida colombianos fue una amenaza directa a la vida de la demandante de seguir con su iniciativa.

básicas sobre su percepción de la vida y “lo único que se puede pedir en esos términos es una pálida cortesía, el tipo de cortesía que se muestra ante un incomprensible y peligroso marciano” (Ibíd: 18-1). Siendo esta la mayor dificultad de emprender el debate bajo dicha perspectiva, parecería que una de las soluciones loables debería darse por una vía de resolución jurídica, en la que se pusieran en aparente equilibrio las demandas de cada parte y se sopesara con un fallo coherente a esta intención.

En este sentido, si se pone el debate en manos del poder jurídico y suponiendo que la discusión logrará apartarse de un conflicto moral del orden del choque entre derechos y se asumiera desde el manejo jurídico que una determinada legislación, en este caso la colombiana hace del concepto “vida” como un valor intrínseco y autónomo, entonces sería posible llegar a dejar por lo menos desde su aspecto polarizador la cuestión por el estatus del feto como persona o garante de ciertos derechos o valores, y su posible supresión de una discusión sobre el carácter mismo de la vida; aspecto que lleva de nuevo a considerar la distinción entre el carácter derivado y el carácter autónomo de la vida expuesto en la primera parte del artículo. En el caso citado, se optaría por el segundo por ser en apariencia más objetivo e imparcial y desde un punto de vista práctico, más útil a un razonamiento constitucional y penal.

Uno de los problemas que plantea el manejo derivado de la vida en el debate sobre el aborto, es la imposibilidad de que alguien en su sano juicio pretenda sostener coherentemente que el feto tiene derecho a que no lo maten y al mismo tiempo sostener que es inmoral que el gobierno proteja ese mismo derecho a través de la ley penal.

Dicha incoherencia puede ser solventada desde una concepción autónoma de la vida en términos legales. Una posición a favor de este argumento es la siguiente:

Si suponemos que las personas que condenan el aborto por ser moralmente incorrecto se basan de hecho en lo que denominamos una explicación de carácter autónomo de por qué es inmoral- es decir, de si suponemos que comparten la profunda convicción de que es intrínsecamente inmoral poner fin deliberadamente a una vida humana. Es perfectamente coherente sostener esta idea, incluso hasta el límite, y sin embargo creer que la decisión de poner fin o no a una vida humana durante la primera etapa del embarazo debería dejarse a la mujer embarazada, cuya conciencia está más directamente conectada con la decisión y que es titular de los intereses en juego más importantes (Ibíd: 22-1).

Este argumento, que presenta una combinación de las dos posturas opuestas en el debate sobre el aborto, resulta congruente en parte con la interpretación que la Corte

Constitucional colombiana arroja en materia de este debate, a su vez que parece compartir alguno de los rasgos de la tradición liberal instaurada en las democracias pluralistas sin que la constituya a cabalidad.

Otro argumento que puede ser presentado con la misma intención, se puede extraer incluso de la visión liberal con la que a menudo se debate el aborto. Considerar el feto como una persona con derechos e intereses a parte de la dificultad antes señalada, presenta una dificultad adicional. Considérese la siguiente comparación: no todo lo que puede ser destruido tiene un interés en no serlo. Una estatua por ejemplo puede ser hecha pedazos sin que ello constituya una violación directa a sus intereses, lo que constituye que no pase de ser quizá un acto de vandalismo que no puede ser juzgado como justo o injusto en virtud del derecho que tiene la estatua de seguir intacta. Al parecer si se toma el valor biológico del feto no basta con que goce o participe de la posible manifestación de la vida humana para que por sí mismo posea intereses y, por lo tanto, sea injusto exterminarlo. Incluso si se apela al cuidado que se le debe dar al feto para que su desarrollo sea satisfactorio, no se logra llegar a un argumento contundente, ya que se podría suponer el caso de que un determinado grupo de médicos pudieran producir un niño a partir de un óvulo fertilizado como de hecho es posible, “¿el óvulo implantado no se vería seriamente amenazado por la menstruación?, ¿no estaría ésta atentando contra los intereses del óvulo?” (Ibíd. 1998: 26-1); caso parecido se puede aplicar a las mujeres que planifican, cuyo método constituiría un claro atentado contra el derecho fundamental de un posible ser humano.

En estos términos, parece que no es suficiente para que algo tenga intereses la posibilidad de llegar a convertirse en un ser humano. En este sentido, estaría de acuerdo con el profesor Arango, quien deduce desde un punto de vista lógico la irrelevancia de la existencia del feto en la práctica del aborto aunque su condición de gameto por lo menos desde el punto de vista biológico, lo pone como el mejor candidato para llegar a ser una persona con intereses y derechos.

Conclusión

Así pues, sostener el debate sobre el aborto desde la óptica de un choque entre derechos, parece dejar de lado algunos aspectos relevantes para poder llevar dicha discusión a un estado menos imparcial desde la posición de las partes en discusión.

Igualmente, la posibilidad de establecer una discusión, no sobre los derechos de un determinado individuo o grupo, sino sobre el valor intrínseco de la vida, lleva a que por lo menos sean menos insidiosos los casos en los que una discusión de talante moral y legal, se vuelva una guerra sobre convicciones personales en la manera cómo se entiende el respeto por la vida, a su vez que se de cabida asumir la práctica legal como un ejercicio de tipo moral de las acciones y decisiones jurídicas.

Otro aspecto que podría servir de apoyo a esta manera de enfrentar el debate sobre el aborto, lo determina el hecho de que la mayoría de personas mínimamente entrenadas en las discusiones sobre bienes jurídicos, pocas veces responden a estas cuestiones en calidad de individuos, sino como miembros de una sociedad con características específicas, cuyas decisiones no sólo le competen a determinados grupos, sino por el contrario, afectan directamente a todos los miembros tanto pasivos como activos de una determinada sociedad y es quizá este el punto más relevante que se debe considerar en el debate sobre el aborto, fuera del papel vital que el concepto y la manera cómo se interpreta la vida dentro de dicha discusión, debe poseer.

REFERENCIAS

ARANGO, P. R. (2006). *La lógica de la Corte Constitucional*. Jurídicas, Universidad de Caldas.

DWORKIN, R. (1998). *El Dominio de la Vida*, Barcelona: Ariel.

LYONS, D. (1990). *Aspectos Morales en las Decisiones Jurídicas*, Barcelona: Gedisa.

SENTENCIA C-355 de 2006. Magistrado Ponente: José Cepeda Espinosa.

THOMSON, J. J. (1971). Una defensa del Aborto, En: *Controversias sobre el Aborto*.

RESEÑAS

Rodríguez Ortiz, Angélica María. *El papel de la filosofía en la formación de un hombre virtuoso*¹ Manizales: Universidad de Caldas, 2006.

Si bien es cierto que en la historia de la filosofía se ha intentado dar respuesta al interrogante ¿cómo debo actuar?, se denuncia en nuestros días que la moral ha sido relegada a un segundo plano, sumiéndose el hombre en uno de dos extremos en su intento por llegar a ser virtuoso; o bien aprendiendo “a ser moral en la práctica a través del ensayo y error”, o bien, “se cae en la educación transmisionista donde se exceden en teoría normativa, que a la larga termina por convertirse en un dogmatismo o imposición”. Partiendo de la idea de que el hombre es un ser complejo, se hace necesario, al pensar en la posibilidad de educarlo en la moral, tener en cuenta tanto su aspecto racional como emotivo, ya que, basados en Scruton, “la educación de las emociones es necesaria para actuar guiados por la razón, pues las virtudes son tendencias para actuar a partir de cierta motivación”. De ahí que la autora postule, a partir de la Filosofía para Niños, un método viable que desarrolle a la par razón y emotividad. Para ello, retoma dos de los interrogantes de los que se ha ocupado la filosofía moral: a) ¿Es posible enseñar la moral?, y si a) es posible, b) ¿Cuál será el método más adecuado para formar un hombre virtuoso?

Para dar respuesta al primer cuestionamiento retoma a los clásicos griegos, ya que éstos han sido el pilar de las corrientes posteriores, ya sea de aquéllos que están en contra de toda posibilidad de enseñar la virtud apoyados en la teoría platónica, o bien, quienes han postulado teorías de educación moral tomando como base la teoría aristotélica de la virtud. Ahora bien, en virtud de que se busca a la par el desarrollo racional y emocional del sujeto, la autora desarrolla la teoría *Los estadios del desarrollo moral* de Lawrence Kohlberg, en un intento por dilucidar “el desarrollo psicológico que todo hombre presenta en el proceso de formación como agente moral, para luego buscar un tipo de educación que jalone los estadios del desarrollo propuestos por el autor, de modo tal que se proponga una nueva teoría de educación moral”. Todo lo anterior con el fin de orientar el tipo de educación que posea las herramientas pertinentes para ayudar y acelerar el paso de un nivel premoral al “nivel donde se actúa regido por una moral del deber o deontológico”. Igualmente, hace referencia a la importancia de tener conocimientos morales que orienten el

¹ Tesis con calificación *meritoria*. Su versión revisada será publicada a modo libro por la editorial de la Universidad de Caldas.

actuar correctamente del hombre. Por ello, reconoce cómo el agente moral inicia su formación en la institución familiar y el papel de la escuela en el desarrollo del niño “involucrando en su educación (...) tanto sentimientos como conocimientos”.

Al concluir que la posibilidad de educar en la moral al niño es concreta, entonces, ¿cuál método será el adecuado para formarlo como hombre virtuoso? Partiendo de la idea de que en el desarrollo de un pensamiento crítico, reflexivo y autónomo se logra evolucionar, de manera progresiva, tanto la estructura cognitiva y emocional del niño, la autora considera que al iniciarse en la infancia una educación filosófica, el hombre en la adultez habrá alcanzado un proceso consciente en el desarrollo de la moral, propiciando en él el buen uso de la razón a la hora de actuar y el cómo actuar ante determinada situación y en determinadas circunstancias. De ahí que el proyecto de Filosofía para Niños, inicie al niño en la formación de un hombre virtuoso porque, en palabras de la autora,

- (i) Desarrolla habilidades de pensamiento
- (ii) Jalona el proceso evolutivo y acelera el paso de un estadio a otro de forma consciente
- (iii) Ejercita la razón e incita al hombre a una persistente búsqueda de alternativas tanto teóricas como prácticas para dirigir las acciones morales
- (iv) Reconoce la complejidad multi-dimensional del hombre y contribuye en el desarrollo de la estructura cognitiva y emocional de éste
- (v) Brinda las herramientas suficientes para adquirir los conocimientos morales valorativos y que sirven de apoyo a las creencias y deseos que motivan al hombre a realizar acciones morales
- (vi) Enseña al hombre a pensar por sí mismo. Le enseña a filosofar.

Concluye “que el papel de la filosofía en la educación moral no es proporcionarle al hombre valores ni imponerle máximas que lo dogmatice, sino brindarle las herramientas para desarrollar un pensamiento crítico y reflexivo que clarifique el proceso de valoración, proceso que es evolutivo y donde la filosofía actúa como la herramienta que propicia el paso de la moral heterónoma, de modo tal que el hombre reconozca la ley moral y la siga por ser un fin en sí misma. El fin es formar un hombre capaz de pensar por sí mismo y actuar de manera consciente, un hombre virtuoso”.

Laura Rueda Chaparro

Henao Mejía, Ángela María. *Nietzsche y la crítica a la razón occidental*. Manizales: Universidad de Caldas, 2006. pp 55.

Nietzsche y la crítica a la razón occidental es, hasta el momento, uno de los últimos trabajos dedicados al estudio de la filosofía del pensador alemán Friedrich Nietzsche en el Programa de Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas. En él, la autora analiza algunos de los problemas fundamentales de la reflexión filosófica nietzscheana, como son, entre otros, la metafísica, el cristianismo y el arte.

El trabajo se divide en cuatro partes fundamentales: La filosofía de Nietzsche, crítica a la cultura occidental, influencia de Schopenhauer en Nietzsche y pensamiento trágico en Nietzsche.

Si bien el primer capítulo está dedicado a la filosofía de Nietzsche, debe decirse que el tratamiento que hace la autora del tema no es completamente riguroso por cuanto la exposición que se hace corresponde básicamente a la presentación casi cronológica de la obra filosófica del autor antes que a la exposición de lo que efectivamente corresponde a la propuesta filosófica de Nietzsche. Y aunque en la introducción se dice que “en el primer capítulo se hace un recorrido por la obra de Nietzsche”, lo cierto es que hizo falta profundizar en las explicaciones. Por ejemplo, podría decirse que lo que se dice de *Más allá del bien y del mal* es insuficiente por cuanto la obra ofrece elementos importantes para entender el pensamiento filosófico de Nietzsche. La autora dice simplemente que “En él –*Más allá de bien y del mal*– se reanuda el tema desarrollado primeramente en *Humano, demasiado humano* en el que la figura que se empleaba es la del espíritu libre, el cual consiste en liberarse de la esclavitud que impone la existencia humana”. Uno esperaría que por lo menos fuera enunciado el tema directriz de *Humano, demasiado humano* para entender así la relación que existe entre esta obra y *Más allá del bien y del mal*. Porque, aunque se haya dicho que en *Humano, demasiado humano* “se lleva a cabo una crítica de la filosofía, la religión y la moral”, ciertamente esto poco nos dice sobre la continuidad (o relación) entre una obra y la otra.

En el segundo capítulo Ángela María se detiene a analizar los aspectos fundamentales que sustentan la crítica de Nietzsche a la tradición occidental. De esta manera, se exponen las ideas que permiten entender por qué Nietzsche consideró al platonismo

como algo desafortunado para la tradición occidental. Del mismo modo, se analiza la posición del pensador alemán en relación con la moral, el cristianismo y la metafísica en general. Así, por ejemplo, se nos enseña que entre el platonismo y el cristianismo existe una relación fundamental en la medida en que el dualismo platónico sirve de sustento a la tesis cristiana según la cual el mundo que habitamos es inferior en contraste con aquel al que debemos aspirar.

Asimismo, la autora hace alusión al problema de la moral. Según se expone, Occidente ha entendido la moral a partir de una concepción equivocada de los valores, lo cual le ha permitido a Nietzsche establecer una diferencia entre la moral de esclavos y la moral de señores. “La diferencia entre la moral de señores y la moral de esclavos radica en la valoración exaltadora de la vida y una valoración debilitadora de la vida. La moral de señores, o del noble, nace del *pathos* de la distancia; es una moral de jerarquía de estados del alma soberbios y elevados; una moral que se encuentra más allá del bien y del mal, es vitalista y fuerte. Además, posee la voluntad de dominio; mientras que la moral de esclavos busca una igualdad y lo hace por medio de una rebelión contra la jerarquía”.

De otro lado, y en el tratamiento que hace la autora del tema sobre el nihilismo notamos que si bien inicialmente se afirma que Nietzsche pretende a partir de la transvaloración de los valores superar el nihilismo, esta afirmación entra en contradicción con otra donde se da a entender que Nietzsche no quería lograr tal cosa, es decir, superar el nihilismo. Podría advertirse que una de las causas de la confusión existe en el olvido de distinguir entre ‘nihilismo pasivo’ y ‘nihilismo activo’; distinción importante para entender por qué hay una moral de esclavos y por qué se necesita la transvaloración de los valores.

El tercer capítulo trata el tema de la influencia de Schopenhauer en Nietzsche. Sin embargo, dejar este tema para tratarlo en un cuarto capítulo es confuso por cuanto lo desarrollado en él, la concepción schopenhaueriana y nietzscheana de la voluntad, es algo que desde el comienzo del trabajo el lector debería conocer para entender el desarrollo posterior de la temática tratada a lo largo de la monografía.

El capítulo cuarto es el mejor de la tesis no tanto porque hable sobre el pensamiento trágico en Nietzsche sino por el desarrollo mismo del tema. En esta cuarta parte, la autora expone de manera clara la concepción de lo trágico que tenía el pensador alemán. Asimismo, se explica en qué medida tal concepción estuvo determinada, en parte, por el pensamiento artístico de Richard Wagner.

Sabemos que a este notable teórico y compositor alemán el joven Nietzsche dedica su celebre obra *El nacimiento de la tragedia*. Esto se justifica en la medida en que, de acuerdo con Nietzsche, Wagner era “la persona que podía restablecer el arte no solo en Alemania, después de que Sócrates con su racionalismo le diera muerte a la tragedia”. En esta obra Nietzsche nos habla del conflicto apolíneo-dionisiaco en el drama griego y sostiene que si bien tanto Apolo como Dionisio simbolizan aspectos diferentes de una realidad sólo en su fusión se origina la tragedia griega.

La tragedia griega exalta aspectos vitales de la condición humana. Así, por ejemplo, lo dionisiaco es representado por lo salvaje, lo instintivo, la seducción, mientras que lo apolíneo por el sueño, la tranquilidad. Esto sugiere que a través de su correlación lo que se busca es justificar la existencia como un fenómeno complejo, donde intervienen fuerzas mutuamente dependientes.

Nietzsche cree que la concepción trágica de la vida entra en crisis con el advenimiento de la era de la razón. Así, tras la muerte de Eurípides se presencia “el triunfo del individuo teórico sobre el individuo trágico”. En esto Sócrates cumple un papel protagónico, dado que su interés por la razón lo lleva a alejarse de la tragedia. Frente a esto, Nietzsche nos dirá que sólo concibiendo la existencia como un fenómeno estético podrá el hombre asumir el mundo como un escenario trágico, el único donde sus fuerzas creadoras permanecerán en tensión.

Yobany Serna Castro

Torres, Diana Paola. *El problema nietzscheano con la tradición metafísica*. Manizales: Universidad de Caldas, 2007. pp. 92.

La autora comienza su trabajo preguntándose: ¿Cuál es el atractivo de Nietzsche para que alguien se decida a realizar un estudio sobre él? Paso siguiente, y señalando la realidad de la infinidad de interpretaciones que hoy nos podemos encontrar en torno a la figura y filosofía de Nietzsche, ella considera que el atractivo masivo que posee este filósofo, se debe a la ruptura que él significa para la historia del pensamiento occidental:

Aunque Nietzsche mismo no creía en los grandes acontecimientos, sino en la pluralidad silenciosa de interpretaciones (parafraseando a Deleuze), es él, desde nuestra propia visión histórica, una fisura, cresta o rompimiento dentro del pensamiento humano (de otro modo no sería tan estudiado) (p.3)

Así, ella nos dice cuál es, además de la ya mencionada, su propia justificación para decidir hacer una tesis acerca de este filósofo, que consiste en el peligro para el pensamiento que representa la filosofía de Nietzsche. Un peligro que para la autora radica en la misma pluralidad de interpretaciones, a la vez que en el enfrentamiento con un pensamiento opuesto al que para todos nosotros es el tradicional, y en no menor medida, en los impulsos irracionales que empujan a alguien a acercarse a Nietzsche. Verse cara a cara con lo que se anuncia con precauciones, con lo que se estigmatiza, con lo que tiene mucho qué decir pero que no se le deja decir, he ahí la motivación personal de esta tesis. Pero, no sólo se trata de eso, además de que Nietzsche es la figura de la tradición filosófica que abrió nuevos caminos, criticando, pero criticando los valores y el sentido, lo que –a pesar de muchos– ha sido el impulso de lo que hoy conocemos como postmodernidad. Es de este modo que la importancia e influencia del pensamiento nietzscheano convergen para que esta tesis tome valor propio.

Ya en cuanto al trabajo como tal, este se inicia con un vistazo sobre la vida y obra de Nietzsche. Como se sabe, Nietzsche es uno de esos filósofos en los que es imposible crear una separación entre vida y obra, ya que tanto la una como la otra no son partes separables, sino más bien un mismo elemento de dos caras que se influyen mutuamente al mismo tiempo. Es así que la autora toma este camino para llegar a decirnos desde un principio cuál será su tarea en este trabajo. El cual se descubre en

el profundo conflicto que Nietzsche desde temprana edad, mantuvo con Dios y la cristiandad. Un conflicto que se suscitó ante el asombro por el dolor (la ironía de la teodicea), ante la ausencia de libertad (la excesiva fe en la razón) y ante el rechazo y subvaloración del cuerpo (moral que suprime las pasiones), lo que al final viene a confluir en una misma tradición: la metafísica, que es a su vez, de acuerdo a la interpretación de la autora, el motor y eje central de las preocupaciones de Nietzsche (cfr. Introducción). Ante esto, aparece la repulsión por lo eterno, la prioridad del cuerpo y la necesidad de un cambio de valores, como las respuestas nietzscheanas al señalado problema con la tradición metafísica en todas sus expresiones. Pero, como bien lo podemos ver en esta tesis, esta crítica de Nietzsche no es algo que se quede en lo personal ni que se realice arbitrariamente, se trata de una crítica que intenta desenmascarar los supuestos de la conciencia que se han establecido desde el inicio de la filosofía socrático-platónica, y que Nietzsche cree ver fielmente representados en la cultura alemana de su época y en toda la tradición filosófica (por no hablar del “cristianismo es un platonismo” de la Edad Media).

Así es que, de esta manera la tesis se divide en dos partes: 1. El problema nietzscheano con la tradición metafísica (p. 10 – 57) y 2. Crítica a la cultura alemana (p. 58 – 85).

1. *El problema nietzscheano con la tradición metafísica*. Partiendo del análisis de *El Nacimiento de la Tragedia* y tomando algunos aforismos de *La Ciencia Jovial* y de *El Crepúsculo de los ídolos*, la autora señala los aspectos que hicieron problemática para Nietzsche la metafísica. En una primera instancia, se trata de la desaparición de la visión del mundo de la cultura presocrática, y particularmente de sus tres aspectos más representativos: politeísmo, mito y el concepto de physis. Para Nietzsche, indudablemente, el espíritu griego y, específicamente, los rasgos mencionados han desaparecido. Pero, ¿por qué estos rasgos de la cultura griega fueron abolidos? La respuesta que encontramos nos remite a la génesis de las ideas socrático-platónicas. Con ellas la pluralidad de visiones de la vida se cambia por una sola: la verdadera; la cercanía con la naturaleza y la motivación para crear que ofrecía una cultura fundamentada en el mito, se transforma en una escisión categorizante entre hombre-naturaleza; la creencia en la disposición teleológica de cada ser del cosmos, que de esa manera consigue la realización de sus auténticas disposiciones, se cambia por la represión de lo natural e instintivo. La idea central de Nietzsche es que la cultura presocrática fue abolida, por la preeminencia que se le dio a partir de Sócrates, a lo apolíneo, por encima de lo dionisiaco, todo impulsado por la necesidad de mantener una voluntad de verdad, fundada en el anhelo del poder (p. 13- 16). Además de esto,

dicha abolición encuentra su porqué en esas pseudo-necesidades epistemológicas de trasfondo moral, que ante la exigencia de explicar a partir de conceptos universales la realidad concreta, obligaron a resolver con creaciones metafísicas los problemas de coherencia en la realidad (v.g Dios y la causalidad: Aristóteles y el motor inmóvil).

En fin, en esta primera parte encontramos que la tendencia obsesiva-paranoica por mantener la voluntad de verdad, conllevó a la creación de conceptos metafísicos con el propósito de justificar tal tendencia; lo que acabó con los valores presocráticos y con una visión de la existencia consecuente con la naturaleza humana; implantando más bien una voluntad de muerte, contraria a la vida, contraria a la auténtica disposición del hombre. Se impone lo apolíneo sobre lo dionisiaco como regulador de la existencia. La visión de la vida plural y enriquecedora para el individuo, se cambia por la identidad del concepto y la analogía del juicio, y más generalmente, por la universalidad de la episteme; esto sólo por el anhelo del poder, por la urgencia de declarar: “Yo Platón, Yo la Verdad”.

Uno de los grandes cómplices de este imperio de la metafísica ha sido el lenguaje. Por ello, en la tesis aparece un extenso capítulo dedicado a este tema, en el que apoyándose en otros autores, la autora muestra cómo es que la categorización que intenta el lenguaje es concomitante con los desastres de la metafísica, como lo es la imposibilidad de la creación, y que, por ende, también es cómplice del olvido de lo más importante: la vida. En este brillante capítulo, la argumentación es la siguiente: Eso que creamos y llamamos conceptos, es algo que nace a partir de las palabras, que impositivamente nos muestran una visión común (de ahí que los filósofos digan: *nadie pudo negar que... para todos es evidente que...*) y característica de la realidad que sólo busca subsumir la diversidad en lo idéntico, lo nuevo, lo innovador a lo ya pronosticado. Sin embargo, las cosas no pueden quedarse así, y entonces siguiendo al Nietzsche del *Crepúsculo de los ídolos*, la autora muestra cómo es que nuestro filósofo considera que el espíritu original, el creador, el que no se postra ante la representación, es capaz de percibir eso que aún es innombrable, lo que lo convierte en el idóneo para nombrar las cosas. Sin embargo, allí el espíritu objetivo, lo imperante, que históricamente rechaza lo original (“¡no crees nada, porque te sales de la tradición!”), trabaja para alcanzar su objetivo de manipular las cosas, lo que viene a significar que, allí donde el espíritu objetivo aspira a la comprensión, únicamente lo que consigue es un convenio social (es decir, no es por *nomos*, sino por *physis*, pero se dice que es por *physis*), o sea, a denominar para poder *comunicarse* (P 32-44).

Quisiera anotar acá que esta primera parte de la tesis posee un vacío, y es la ausencia de una confrontación o, por lo menos, una mención de la importante (y determinante en los estudios nietzscheanos del siglo XX) interpretación de Heidegger, donde muestra a Nietzsche como un metafísico más. Lo cual, sería así como la antítesis de la tesis de la autora. Lo que ocurre, como lo ha señalado Deleuze (entre otros) es que si no se realiza esta confrontación con Heidegger no puede quedar claro en qué sentido es que Nietzsche verdaderamente lucha contra la metafísica. Pues, como de hecho ocurrió tras la publicación de la monumental obra de Heidegger, apareció la necesidad de redefinir la voluntad de poder de tal forma que no se entendiera como camino hacia la dominación de la realidad, es decir, una continuación de los presupuestos de la modernidad, sino como una instancia que critica los fundamentos de la metafísica que abre la posibilidad de un pensamiento y una existencia no metafísicos; a eso es a lo que se refiere Deleuze cuando dice: “No es que la voluntad quiera el poder”. Al faltarle este elemento, la tesis puede ser refutable con el mismo argumento de Heidegger: “¿y es que esa voluntad de poder, de la que tú hablas, al fin y al cabo, a qué nos lleva? ¿No te parece una continuación de lo mismo que criticas?”

2. Crítica a la Cultura alemana

En esta parte lo que se quiere mostrar es cómo Nietzsche rechaza la cultura alemana por parecerle una continuación de los presupuestos de la metafísica. Se toca a Schopenhauer y a Wagner, y las razones que provocaron la aversión de Nietzsche en su segunda etapa, en contra de los hombres que consideraba –en su primera etapa– las excepciones de una sociedad contaminada por la filosofía reflexiva y especulativa del idealismo alemán.

No obstante, y reconociendo que esta sección puede estar bien estructurada, y que encuentra su justificación en la misma introducción, hay algo oscuro en medio de esto.

En una subdivisión de esta segunda parte, denominada *El problema de la razón*, se encuentra una afirmación demasiado cuestionable. Es esta:

Con Nietzsche, el conocimiento se torna un aditamento innecesario, en nombre del cual se inmola la vida en nombre de lo trascendental. Para Nietzsche, el conocimiento no es más que visión inexperta del hombre sobre la realidad, pues existen interpretaciones que

intentan negar el continuo devenir del mundo. Es en contra de esta falsa categorización del mundo a través de la razón que Nietzsche estructura su crítica a la metafísica, que tiene su fundamento en una decadencia del espíritu y un odio al cambio y a lo natural (p. 79).

¿Es sólo a través de esto? ¿Nietzsche irracionalista? ¿Hay que considerar el “espíritu libre” nietzscheano como una repulsión en contra de la razón? Esta afirmación parece contradecir al mismo Nietzsche. En lo que se ha denominado su segunda etapa, donde los escritos principales son *La Ciencia Jovial* y *Aurora*, y en donde Nietzsche definitivamente deja atrás a Wagner y Schopenhauer por ser opuestos, precisamente, a su ideal de “espíritu libre”, nos encontramos con una necesidad por una redefinición del “Espíritu Libre” que, por supuesto, sea una oposición a la metafísica, pero que al mismo tiempo sirva de apreciación vitalista del *amor fati* y de lo que él llama *In media vita*. Lo que encuentra Nietzsche es que, sin duda ahora, la vida es un medio para el conocimiento (y no la conversa)². Existe una gran ansia por conocer, que denominará la “pasión por el conocimiento”. Esta pasión por el conocimiento se convierte así, en un delineamiento del espíritu libre y en un amor por las cosas cercanas y pasadas, ya que, como lo dice en *Ciencia Jovial*, entendida estéticamente la vida y no moralmente, es que puede ser dedicada al conocimiento. El caso es que lo que aparece en los aforismos de Nietzsche que corresponden a la elaboración del espíritu libre, se puede ver fácilmente que, en modo alguno, Nietzsche propusiera un irracionalismo; y mucho menos que pensara en él como “un aditamento innecesario”, sobre todo si se piensa que en varias ocasiones él dice que no se ha suicidado aún, precisamente por esta pasión por el conocimiento³. Ahora bien, la postura de la autora es que Nietzsche la emprende decididamente (y podría decirse: dogmáticamente) contra la razón, ya que ella como una construcción, que partió desde Sócrates, es sólo “la historia de un error” en el cual no hay que caer, sino despreciar y dejar atrás. Sin embargo, lo que nos dice Nietzsche en los textos mencionados es que la pasión por el conocimiento se convierte en una justificación de la vida, es decir, no es contraria a la vida, sino todo lo contrario: es vida: “Aún vivo, aún pienso: aún tengo que vivir, pues aún tengo que pensar: soy, luego pienso: pienso, luego soy”⁴. El caso acá es que la autora, al parecer, está haciendo del pensamiento nietzscheano una apología

² Cfr. § 195 de *Aurora*.

³ Cfr. BRUSSOTTI, Marco, *La pasión del conocimiento*, en *Nietzsche en perspectiva*. Comp. Germán Meléndez, Siglo del hombre Editores, Bogotá 200 p.25.

⁴ *Ciencia Jovial*, § 276.

del irracionalismo, olvidándose completamente de que Nietzsche, incluso considera a la vida como un medio para el conocimiento, lo que desvirtúa de entrada la misma definición del espíritu libre, que es para Nietzsche la forma de vida individual para escapar al desastre del conocimiento nihilista, de la decadencia de la metafísica, de la religión y de la moral.

Finalmente, en cuanto a la conclusión, hay que decir que ésta es el lunar de la tesis. Pues, en realidad, en ninguna de las cuatro páginas, se dice algo acerca del tema general, que es el de la metafísica. Lo que se hace es intentar justificar una actualidad de Nietzsche, y además, su aplicabilidad a un contexto como el del tercer mundo. Lamentablemente, ni lo que se propone hacer en esta conclusión ni lo que uno espera que se muestre, se llega a efectuar. Lo que sí ocurre es que no se nos dice nada sobre el problema de Nietzsche con la metafísica, lo que es una incoherencia desilusionante, pues, precisamente, lo que se espera de una conclusión es algún tipo de alternativa al problema planteado prístinamente (introducción); esto no pasa, lamentablemente, en ninguna parte de la tesis.

El intentar realizar de manera “sistemática” un trabajo sobre Nietzsche, paso a paso, y tratando de realizar una exégesis pendiente de las más reconocidas interpretaciones (Deleuze, Colli, Fink, Jaspers) como también, mostrar la accesibilidad e importancia que tiene el pensamiento de Nietzsche para un estudiante de pregrado, son sólo algunos de los méritos propios de esta tesis. La idea de acercarse a Nietzsche porque se trata de un pensador contradictorio con la tradición, es precisamente la justificación para una actualidad de Nietzsche; especialmente, si miramos lo que es la norma académica, que no es más que la continuación de la idea de que lo único importante de la filosofía es encontrar la manera de hablar con sentido. Razón por la cual es que el gran valor de este esfuerzo interpretativo en torno a la crítica nietzscheana a la metafísica, está en su mensaje implícito: “Hay Nietzsche todavía, para que nos preguntemos: ¿Y cuál sentido?”

Elkín Andrés Heredia Ríos

García Reyes, Diana Mileidy. *La locura para Foucault*. Manizales: Universidad de Caldas, 2007

En este trabajo de grado se presenta una aproximación al sesudo estudio que hiciera Foucault en su *Historia de la locura en la época clásica*, que por la densidad y profundidad a la que nos tiene habituado el autor, sólo se puede hacer algo somero, inclusive seleccionando algunos de los temas por él expuestos.

La tesista presenta cuatro momentos de demencia, claramente identificables cronológicamente en el ciclo vital, que si no son superados sumergen a la persona en un estado casi irrescatable: 1. La estupidez que se puede ubicar en los niños de los primeros meses de vida y específicamente una afección en la memoria, en la imaginación y en el juicio. 2. La tontería que se ubica en la infancia por una sobrecarga de simpleza. 3. La imbecilidad que se ubica en edad de la razón puesto que ya se enfrenta a argumentos e ideas claras para la sociedad. 4. La segunda infancia que se da en la vejez.

Hubiera sido muy interesante que esta idea se tomara como un buen eje conductor, pues cronológicamente en el trabajo hay una dispersión, tal vez por tratar de ceñirse en los capítulos a lo puntualizado en sus acápites, lo cual hace que el lector no encuentre una clara coherencia en el seguimiento del tema, como obviamente si se encuentra en el texto del autor estudiado, pero como ya se dijo por su profundidad y dado el tipo de documento presentado no se podía ser tan ambicioso.

En el capítulo IV se desarrolla “Locura y verdad” de una manera tan interesante, pues la búsqueda de la verdad es lo que ha caracterizado al ser racional y si consideramos que el “loco” no lo es por su misma enfermedad, casi estamos negando la posibilidad de que exista “su verdad”, pero es que nos olvidamos o mejor estamos omitiendo la posibilidad de otros mundos (los de su mente), o de otros medios de expresión, incluyendo el silencio.

Lo expuesto por Diana Mileidy es un aliciente para abordar el documento original y conocer algo más de esta historia tan triste que desgració a muchos, pues la teoría que se exponía sobre el encierro era tan cruel como lo afirma Foucault: “el internamiento está destinado a corregir, y si se fija un término, no es el de la curación sino, antes bien, el de un sabio arrepentimiento”.

Germán Sarasty M.

Loaiza Alarcón , Jorge Mario. *La Pena de Muerte*. Traducción de los capítulos 42 al 46 de la novena parte de *The Death Penalty* de Pojman, Luis P. *Life and Death: a Reader in Moral Problems*. Manizales: Universidad de Caldas, 2007

Esta compilación-traducción me exige un doble trabajo: el primero, reseñar las tesis de los profesores: Torgood Marshall, Burton Leiser y Hugo Adam Bedau, expuestas en los ensayos recopilados. El segundo, considerar las conclusiones y las observaciones que hace el compilador-traductor sobre los textos de los autores en cuestión⁵.

Empezaré por el estudio introductorio de Loaiza. Él quiere mostrarnos, en principio, que la pena de muerte se halla en la sociedad y la ley occidental *ab origine*, y aprovechándose de su inveterada existencia, hace una ligerísima revisión de su historia, con la intención de identificar los errores y despropósitos que conlleva la práctica de la pena de muerte, y esperando que una revisión como esta, logre que adquiramos un *razonamiento distinto* y unas *alternativas diferentes* para la prevención y el castigo de los delitos atroces. *Prima facie* y mientras hace el rodeo histórico, Loaiza se muestra como un detractor de la pena de muerte.

El rodeo histórico que hace Loaiza contiene dos problemas que quisiera señalar: el primero, una conclusión que me parece ridícula, y el segundo, una inconsistencia. Su conclusión sostiene que la legislación estadounidense está basada en el decálogo de Moisés, y la inconsistencia depende de tal conclusión, en el sentido en que la conclusión es en sí misma ahistórica. En suma, ignora los enormes y grandísimos cambios que ha habido en lo político, lo social y lo filosófico, desde la ley mosaica hasta la sociedad y las leyes actuales, inclusive si señalamos que la *Lex Talionis* tiene su correlato moderno en la pena de muerte.

Según lo que defiende, una conclusión como esa es abismal y no soporta el estado de la moderna discusión sobre la pena capital. Mas lo realmente extraño es que para justificar esa conclusión, el compilador-traductor recuerde la exigencia de no levantar falso testimonio contra el prójimo, y la necesidad social de sancionar y de condenar el engaño; en vez de extrapolar, como uno se espera, la vigencia de la *Lex*

⁵ La traducción incluye otro ensayo de profesor Sidney Hook al que no referiré, por dos razones: la primera, porque expone argumentos contenidos ya en otras reflexiones, y la segunda, porque el compilador-traductor no la comenta.

Talionis. Él dice: “[...] el perjurio, la mentira, el dar falso testimonio es lo que espera un ciudadano sea condenado [...]” (P. 6).

Con una no muy sesuda reflexión, puede concluirse, de buena manera, que para cualquier sociedad y para cualquier legislación, las condiciones de sinceridad son necesarias, y aún cuando resulte importante que la ley considere como influyente la existencia del falso testimonio, no creo que tenga que guardar una necesaria relación con la ley mosaica, aunque tenga su heredad. Digamos que la exigencia de veracidad también es laica.

A lo largo del texto y a causa de los comentarios, nos damos cuenta que Loaiza tiene una costumbre poco ventajosa cuando se trata de argumentar. Gusta de desbrozar –extrañamente– algunas consideraciones muy literarias, cuyas conclusiones terminan así: *inclusive en la literatura*.... Esto se hace palpable cuando, por ejemplo, introduce alusiones a los estados perfectos o utópicos, para mostrar que *inclusive los utopienses* planearon métodos de eliminación de vidas humanas, en casos evidentemente absurdos para nosotros.

Entre salto y salto de la literatura a la historia y de la historia a la literatura, llega el momento de ver el problema en debate. Cuando esto ocurre, nos enteramos que a pesar de las primeras impresiones, Loaiza es un ensañado defensor de la pena de muerte.

Más allá de su defensa a ultranza, sino adrede, expone argumentos y consideraciones resultado de terribles deformaciones y malos entendidos de lo propuesto por los profesores estadounidenses que comenta. Para tratar de desarticular las tesis de los detractores de la pena de muerte, llega a rozar medios tan increíbles como la burla y el juego de ejemplos, dejando en el lector el salado sabor de su autojustificación. En no igual tónica, pero sí en terribles efectos, trata de conformarse a las conclusiones de los defensores de la pena de muerte, sin llegar, muchas veces, a comprender sus fundamentos.

Como mi opinión es que Loaiza no logra comprender los fundamentos de la discusión, comenzaré por reseñar las traducciones y luego, los comentarios.

Los debates sobre la pena de muerte pueden dividirse en tres rangos: el de los detractores acérrimos, el de los defensores y el de una posición que acepta la pena de muerte de manera muy restringida. La cuestión crítica y medular es si la pena de muerte cumple realmente con las condiciones de disuasión y retribución que

supone, y si responde a una exigencia de la sociedad, que debe ser suplida por la ley. Sin embargo, las argumentaciones, superando la discusión legal, reconocen que la pena de muerte conlleva elementos sociológicos y psicológicos importantes, que ignorados producen los más peligrosos excesos.

Según la distinta naturaleza de los argumentos vamos a encontrarlos, como acabo de señalar, con opiniones de bases muy diferentes. La primera traducción de Loaiza corresponde a un texto del Juez Torgood Marshall, que quiere mostrar qué ocurriría si todos los ciudadanos de la sociedad estadounidense, comprendieran qué se pone en juego cuando se hace una discusión sobre la pena de muerte. Marshall piensa que si los ciudadanos comprendieran –en un alto sentido del comprender, como comprensión del problema– qué pretende la pena de muerte, concluirían que es moralmente mala, pues habrían averiguado que resulta un exceso innecesario y una violación a la prohibición de castigos crueles e inusuales. En parte, él quiere decir que si se comprendiera la discusión en términos de la disuasión y de la retribución, se concluirá que se puede llegar a estas por medios diferentes al de la pena de muerte, como la cadena perpetua, y que la pena de capital es, por tanto, caprichosa cuando se aplica.

La complicación que supone la explicación de Marshall, es que si la pena de muerte responde –como algunos piensan– a un *instinto social de retribución*, la administración de justicia tiene que aceptar la pena, para evitar levantamientos civiles o insatisfacciones respecto a la ley. En breve, quienes esgrimen el argumento anterior, quieren evitar que la justicia se vea como una justicia que no imparte castigos *merecidos*, y que por ello se llegue a una anarquía o autodefensa: lo que llamaríamos *tomarse la justicia por las manos*.

Marshall no acepta la consecuencia de tal posición, y le contrapone un argumento del buen sentido: si un hombre quiere vivir de acuerdo con lo que la sociedad le dice que es *correcto*, no fracasará en comprender que el asesinato es *incorrecto*, así no exista la pena de muerte, pues la cadena perpetua como castigo ejemplar, es suficiente para disuadirlo de actuar bien y para darle una idea de lo que es *correcto*.

Contra lo que uno esperaría, Loaiza entiende que lo que Marshall dice es que los hombres deben estar o no estar de acuerdo con la pena de muerte, y que de eso depende su actuar. Quien delinque –piensa– no tiene necesidad de estar informado o desinformado para delinquir y el delito, por tanto, sigue ocurriendo. Sospecha –mal, por cierto– que lo que Marshall sugiere es que los hombres anden con una

Constitución Política bajo el brazo; tergiversando la exigencia del Juez de comprender o saber qué se discute cuando se trata de aprobar la pena de muerte. Su interpretación me ha llevado a pensar que ignora qué pueden significar la retribución o la disuasión en el caso de la pena capital.

Por otro lado, su argumentación asume que contra lo que piensa Marshall, la pena de muerte no es un exceso, sino un exterminio total. Empero, el buen sentido nos dice que toda pena de muerte supone el exterminio de la vida, y sentimos también que una aseveración tal, no logra decirnos algo sobre lo excesiva o lo justa que sea la pena capital.

Para darle la estocada final al Juez Marshall, Loaiza sabotea el intento de discusión de cosas, que para él son conceptos abstractos, como el de *La Dignidad Humana*. Cuando Marshall insiste en que la pena capital es una negación de la *Dignidad Humana*, lo hace inclusive de una manera muy formal, pensando que como la pena de muerte viola la Octava enmienda que prohíbe castigos crueles e inusuales, niega la *Dignidad Humana*, que es la base misma de la Octava Enmienda. Respecto a esto, y como para desmembrar la argumentación, Loaiza anota que la reflexión sobre la *Dignidad Humana* versa sobre palabras tan abstractas, que conducen a disputas muy dañinas para la sociedad, siendo desastrosas. En modo no menos escandaloso, afirma que tanto la pena de muerte como la cadena perpetua son injustas, pues no hay modo alguno de reparar o pagar el daño que se hace; cosa que supone negar, por lo menos, la posibilidad de la retribución, cuando no, la de la Justicia.

Luego de la traducción del texto del Juez Marshall, Loaiza nos ofrece la traducción del ensayo del filósofo Burton Leiser, quien defiende que la pena de muerte garantiza la justicia retributiva tanto como la dignidad y el valor de la vida.

Leiser piensa que sin la existencia limitada de la pena de muerte, la administración de justicia no podría satisfacer las necesidades de retribución de la sociedad y, consecuentemente, ésta se abocaría en la búsqueda de su autodefensa o autoauxilio. Así pues, que la ley pensada como la que recoge el sentimiento de la comunidad deba aceptarla, pues de no hacerlo, pasaría por inservible o injusta. Leiser critica a Marshall, previniéndolo por ejemplo de que los castigos crueles e inusuales a los que se refieren la Octava Enmienda, prohíben la tortura, la muerte lenta y los castigos desproporcionados.

Leiser mismo anota que la pena de muerte no es un castigo desproporcionado si se piensa que hay delitos terriblemente malos o malos en sí mismos. En realidad, los

casos en que Leiser considera justo este castigo, son realmente escasos y no pueden ser arbitrarios.

Loaiza, muy de acuerdo con Leiser, apunta que al condenado se le debe tratar como a una persona completamente responsable, pues una persona sin la responsabilidad moral adecuada, no es merecedora de la sociedad, y debería –según su criterio– irse y buscar una sociedad que se ajuste a lo que quiere imponer. Recalca que la pena de muerte existe incluso en la literatura, y enfatiza en que para vivir en sociedad debe haber leyes como la pena de muerte, pues como en toda sociedad existen delitos, en toda sociedad deben existir castigos.

Sin embargo para Leiser, la justificación de la existencia de la pena de muerte se remite, casi exclusivamente, a casos en que el asesinato resulte deliberado, repetitivo e incontenible. Algo así, digo yo, como si existiera un *instinto asesino irredimible* y completamente razonado.

En seguida, y siguiendo un orden de defensa-ataque, Loaiza traduce el ensayo de H. Adam Bedau. Para Bedau, la pena de muerte constituye un abuso de la *fuerza mortal*. Su tesis es como la de Marshall, que la pena resulta innecesaria. A causa de esto Bedau pretende desafinar el argumento de Leiser según el cual la pena de muerte evita la autodefensa o autoauxilio y en ese sentido, resulta exigible. Bedau enuncia una regla para el uso de la *fuerza mortal*, en estos términos: “El uso de la fuerza mortal está justificada [sic] únicamente para prevenir que a uno lo asesinen estando en peligro inminente donde con el más mínimo uso de la fuerza no se puede esperar razonablemente que uno se salve si la vida esta [sic] siendo amenazada” (38). Él niega categóricamente que se deba usar mucha más fuerza de la necesaria y de manera deliberada, si se está seguro o se presume razonablemente que un uso menor de la fuerza, nos permite quedar a salvo de amenazas mortales.

Recuerda además, que es nuestra obligación –si se puede– huir cuando nos hallamos en presencia de amenaza y tenemos oportunidad razonable de hacerlo, señalando que asesinar a nuestro ofensor, si podemos inmovilizarlo o apresararlo, es un impropio. El argumento de Bedau es un argumento por analogía, que debe concluir que: así como nosotros debemos, si estamos en caso de amenaza, tratar de evitar el peligro de la manera menos violenta, la ley debe hacerlo, pues no haciéndolo violaría los límites de la fuerza suficiente para evitar el peligro. Hay que agregar que, entonces, cometería un asesinato.

Bedau es muy enfático en negar que la pena de muerte sea coherente con la *Lex Talionis*, y que no resulte completamente retributiva, en el sentido en que toma vida por vida. La mente y la argucia del asesino no permiten que podamos castigarlo –realmente– de manera proporcional a su delito, pues para ello deberíamos llegar, en algunos casos, a aprobar penas crueles e inusuales.

La justicia retributiva puede pensarse como consistente, incluso si se niega la *Lex Talionis*, pues aunque la prisión de por vida no se ajuste a un delito cruel y atroz, se puede afirmar –dice– que este castigo es el apropiado para el delito de homicidio, ya que no resulta un exceso de fuerza.

Tras reconocer que la ley ha intentado desambiguar esas consecuencias, estableciendo categorías como delito de primer y segundo grado, agrega que son categorías tan brumosas que lo que se castiga, cierto día, como un delito en primer grado con pena de muerte llega a calificarse, otro día, como un delito en primer grado sin pena de muerte o un delito de segundo grado.

Esto último lleva a Bedau a sugerir que la pena de muerte es una pena para los pobres y desfavorecidos de la sociedad y que la categorización de los delitos depende mucho de esas circunstancias. De esto que una reflexión sobre la pena de muerte no pueda olvidar las circunstancias sociales y económicas de los hombres. Por último, recuerda algo que es realmente sorprendente y común entre defensores y detractores de la pena capital: para dar ascenso o impugnar la pena de muerte, tanto detractores como defensores defienden valores importantísimos como la *Vida* y la *Dignidad Humana*.

El señor Loaiza propone como alternativa para evitar el uso de una fuerza mayor a la necesaria, no vivir en el planeta; lo que diría yo, equivale a una exigencia de utilizarla. Encuentra que Bedau supone la presencia en nosotros de un aparato cuantificador de fuerza o que quiere que nos pongamos a reflexionar con los asaltantes o los asesinos sobre si quieren o no atacarnos. Dice en últimas que su argumento –el de Bedau– es débil y no cree que tenga razón, agregando que afirmaciones como las suyas son o poéticas o irresponsables. Respecto a la injusticia social que puede conllevar la pena capital, afirma que le parece incierto que se ejecute siempre a hombres inocentes, pobres o pertenecientes a minorías. Admite que se comenten errores, pero enfatiza que hacerlo continuamente sería una perversión.

Por mi parte no puedo entender cómo se admite, como lo hace Loaiza, que no es una perversión equivocarse al dar la pena de muerte a un inocente; pero entiendo

menos la alevosía con que trata las reflexiones de Bedau, de una manera que parece puramente lúdica.

Querría señalar que la compilación-traducción, tiene la ventaja de presentarnos una selección de ensayos sobre la pena de muerte, encausados al debate argumentado sobre su pertinencia, legalidad y moralidad. La desventaja de la traducción está en que es demasiado literal, como lo evidencia este párrafo: “Después de todo en la comunidad a nadie se pudo encontrar que fuese de buena voluntad para cooperar con las autoridades en sus intentos por resolver su asesinato” (15). En general, la traducción es un buen trabajo para el interesado en el tema de la pena de muerte.

Un último comentario. La perspectiva del tesista se reduce a esto: la *Lex Talionis* es un criterio correcto de retribución, que garantiza el orden y la satisfacción social, en especial cuando se trata de delitos y agresiones. La pena capital, tan presente en toda la cultura occidental, debe reaparecer siempre que las circunstancias sociales lo pidan o lo justifiquen, ya que no es posible negarnos a que dada la existencia de asesinatos, hasta en la literatura y la utopía, debamos contraponer la pena ejemplar, que resulta más económica para la nación que mantener a los homicidas, encarcelados hasta la muerte.

Es de considerar también que Loaiza piensa que discusiones como la de la *Dignidad Humana*, resultan abstractas y perjudiciales. Consecuencia similar podríamos extraer de reflexiones como las de la justicia o el bien. No encuentro otra manera de decirlo: las consideraciones de Loaiza me resultan vertiginosas.

NICOLÁS ALBERTO DUQUE BUITRAGO

Del Corral Salazar, Andrés. *Una aproximación a la filosofía de la ciencia de Karl Popper*. Manizales: Universidad de Caldas, 2007. pp. 65

La tesis la constituyen cinco capítulos: i) El problema de la inducción, ii) El criterio de demarcación: la falsabilidad, iii) El proceso de contrastación: falsación y corroboración, iv) Conjeturas y refutaciones, v) Teoría del mundo 3. Todo aquel que se haya acercado a la filosofía popperiana se relacionará también con la que se supone como actitud por excelencia de un simpatizante de ésta, la crítica. De lo contrario a lo que podría uno esperar de un *racionalista crítico*, Del Corral nos ofrece un esquema, aunque detallado y fiel, pasivo, de los principales puntos de la propuesta filosófica de Karl Popper.

Inicia de la única manera en que se puede ofrecer una introducción al pensamiento popperiano, mostrando lo que clásicamente se ha entendido como el problema de la inducción, la posición que al respecto tiene el filósofo escocés David Hume y mostrando el comodín que se esconde tras la solución de Popper a lo que constituyó el “derrumbe de la racionalidad humana”. Una vez puesta en escena la *falibilidad* popperiana, Del Corral nos muestra la posición que tiene Popper frente al verificacionismo del positivismo lógico y su afinidad con la metafísica, no como método, pero sí como herramienta para la investigación científica, punto en el cual difiere completamente de Carnap y los suyos. Continúa en su empresa con una exposición darwiniana, si se quiere, de la filosofía popperiana; el conocimiento consiste en lanzar hipótesis atrevidas a modo de conjetura y una vez allí, hacer el mayor esfuerzo posible por derribarlas, por refutarlas, sólo sobrevivirá aquella conjetura que tenga la fuerza para superar los intentos por refutarla. Termina con un breve anexo acerca de las virtudes de lo que desde Popper se conoce como *Racionalismo crítico*, pero no sin antes poner en el papel lo que, según algunos, constituye una de las cosas más absurdas, problemáticas y confusas del legado popperiano: su teoría del mundo tres, y con ella su *epistemología sin sujeto cognoscente*.

Realizaré a groso modo un seguimiento del camino propuesto por Del Corral.

- i) Se comprende la inducción como el proceso mediante el cual inferimos un enunciado universal partiendo de n cantidad de observaciones particulares. David Hume atacó lo que para el momento se consideraba como el método por excelencia de la racionalidad humana, argumentando que no podemos pretender tener conocimiento sobre hechos que aún no han sucedido, partiendo de casos particulares. Es decir, el método inductivo obedece a un error, pues la pretensión de que la naturaleza actúa con base en regularidades, y que además tenemos conocimiento de dichas regularidades, es no sólo ambiciosa, sino también fallida. Con todo, la única manera en que podemos pretender justificar el método inductivo, es como herramienta para la supervivencia; es decir, lo que en ese momento era considerado como pilar del conocimiento humano, después de Hume, pasó a tener una justificación meramente psicológica. En el apartado *El conocimiento como conjetura*, de su libro *conocimiento objetivo*, Popper inicia su ataque a Hume, afirmando que la inducción psicológicamente tampoco está justificada. En esa medida “La idea de inducción por repetición debe achacarse a un error, una especie de ilusión óptica. Resumiendo: *no hay inducción por repetición*” (Popper, 1988: 20). Es la lógica la principal herramienta en la filosofía de Popper. En este caso utiliza el que denomina *principio de transferencia*, el cual consiste en afirmar que lo que es verdad en el dominio de la lógica lo es también en el de la psicología; consecuentemente con el *principio de transferencia*, dado que lógicamente la inducción no está justificada, *ergo*, psicológicamente su justificación obedece a un error. Lo único que puede determinar el valor de verdad o *falsedad* de un enunciado es la experiencia. Pero un método a priori para la justificación de juicios sintéticos es insuficiente. Y es a partir de este derrotero que Popper inserta el ya mencionado comodín: la experiencia no puede determinar el valor de verdad de un enunciado, ésta sólo puede decirnos algo sobre su *falsedad*, y así, todo enunciado, toda teoría, toda hipótesis, toda conjetura que tenga la pretensión de construir conocimiento debe tener la facultad de ser refutada por medio de la experiencia; no debe, popperianamente hablando, excluir la posibilidad de ser falsada a futuro. Se entiende entonces de qué manera la falsación es una propiedad que deben, según Popper, tener las teorías.

- ii) La intensión del Círculo de Viena, en un principio, no era eliminar la metafísica. En sentido estricto, el Círculo atacó las intensiones metafísicas de construir enunciados con pretensiones cognoscitivas. Los positivistas lógicos utilizaban un criterio empirista del significado; criterio que les permitía demarcar una diferencia entre ciencia y pseudo-ciencia. La primera debía consistir en enunciados con sentido, los enunciados sin-sentido eran propios de la metafísica o la pseudo-ciencia. “Así –afirma Del Corral–, Los positivistas admitieron como científicos únicamente los enunciados que podían ser reducidos a la experiencia por medio de ‘clausulas protocolarias’, ‘proposiciones atómicas’, ‘enunciados singulares o de observación’”. El método utilizado por los positivistas lógicos como condición necesaria para la significatividad y el sentido de los enunciados, y mediante el cual se podían permitir alzar la bandera en contra de la metafísica, era el verificacionismo. Pero como vimos en el capítulo i), para Popper la verificación nunca podrá ser concluyente, ya que por medio de la experiencia sólo podremos saber si una tesis es falsa, nunca si es verdadera, ya que dada su actitud, *el universo está abierto* y siempre cabrá la posibilidad de que en el futuro se false una teoría en la cual teníamos completa confianza.
- iii) Ahora, y una vez aclarada la posición popperiana respecto del método por excelencia, la falsación, y sus inconvenientes con los criterios de demarcación entre ciencia y pseudo-ciencia de los positivistas lógicos, se hace prudente mostrar cuáles son, según Popper, los criterios con base en los cuales debemos contrastar deductivamente una teoría científica, y los que nos permitirán elegir entre una y otra teoría que se refieran a un mismo estado de cosas, a un mismo conflicto. En el orden en el que los presenta Del Corral, los criterios son: *coherencia interna*: cuenta éste como criterio de contrastación, ya que una teoría que no tenga coherencia es simplemente inconsistente y, por lo tanto, debemos rechazarla. Una vez la teoría haya pasado el primer criterio, el científico deberá evaluar su *forma lógica*: el análisis de la estructura lógica de la teoría permitirá desechar las tautologías, lo cual nos permitirá tener, en caso de que la teoría resista, una teoría con un mayor contenido empírico, pues según Popper, en tanto mayor sea la clase de enunciados que la teoría prohíba, en tanto mayor sea el número de fenómenos que excluya, tanto más resistente será. Es este otro de los puntos que

distancia a Popper de los positivistas lógicos, pues el criterio de éstos, el verificacionismo, da preferencia a las teorías con contenido afirmativo.

Intuitivamente hablando, podemos decir que una teoría, al precisar la explicación de un fenómeno, excluye la posibilidad de que sucedan otros tantos, y en caso de que sucedieran estos, deberíamos abandonar la explicación anterior y optar por otra que a la vez excluirá otros fenómenos. Y cada refinamiento de la explicación teórica, se supone, eliminará paulatinamente la posibilidad de un número mayor de fenómenos en la ciencia hasta dejar un espacio muy reducido para, y sólo para, lo que realmente pasa en el mundo –dada la hipotética situación de tener a la mano una súper teoría–, dejando el resto, esto es, todo lo que realmente no sucede en el mundo, como prohibido. [...] no podemos establecer, ni por inducción ni por ningún otro medio, la verdad conclusiva de los enunciados permitidos, pero sí en cambio la falsedad de los enunciados prohibidos. [...] Por tanto, una teoría dice más en cuanto más prohíbe, es decir, cuanto mayor sea el tamaño de la clase de sus falsadores potenciales (Del Corral, 2007: 21).

Los dos criterios restantes no necesitan de una mayor explicación. *Comparación interteórica y confrontar la teoría con la experiencia.*

Teniendo en cuenta los factores que competen al *racionalismo crítico* de Popper, entre ellos la idea de que a Sir Karl le interesa el contexto de justificación, más no el contexto de descubrimiento, es decir, aquello que debemos atacar sin piedad son las *ideas de los hombres*, no los *hombres tras las ideas*, su propuesta se inclina hacia la negación de permitir que los ataques sean dirigidos a los sujetos, hacia el deseo de que las conjeturas cuenten con una estructura tal que puedan defenderse por sí solas, sin la necesidad de una niñera que las tenga en brazos.

La descripción ofrecida por Andrés Del corral nos muestra los puntos más áridos de la filosofía popperiana, exhibe de soslayo las críticas a ésta y deja ver, consciente o inconscientemente, el influjo que la lectura de los escritos popperianos ejerce en quienes, de forma afortunada, llegan a ellos.

Jhon Alexander Isaza E

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

La Revista *Cazamoscas* recibe colaboraciones originales en forma de artículos, reseñas y traducciones sobre sus temas de interés (filosofía y literatura). Las colaboraciones deben ser enviadas al correo electrónico revistacazamoscas@gmail.com como archivo adjunto, o al programa de Filosofía de la Universidad de Caldas en copia de papel y en medio magnético (programa Word).

Los trabajos deben contener título, autor, institución en donde estudia o labora y correo electrónico. Además, debe ir acompañado de un resumen no mayor de 100 palabras en español y, preferiblemente, en inglés, y un máximo de 6 descriptores o palabras clave. Las referencias bibliográficas deben incorporarse al texto así: (apellido del autor, año de publicación: número de página). En consecuencia, las notas a pie de página serán utilizadas para introducir comentarios. Los trabajos deben estar escritos en letra Arial 12, a espacio y medio y tener una extensión máxima de 5000 palabras.

La recepción de artículos será abierta, la fecha de cierre se indicará oportunamente en el Departamento de los Programas, para el número de cada revista. Todos los artículos serán sometidos a evaluación anónima, en el mismo orden de llegada. Los autores serán notificados de la decisión de los evaluadores en los tres meses siguientes a la recepción de las propuestas.

Correspondencia e información:

REVISTA CAZAMOSCAS. Los Programas de Filosofía y Letras
Universidad de Caldas - Sede Palogrande - Carrera 23 # 58-65 - Apartado Aéreo: 275
Teléfono: (+6) 8862720 Ext. 21151 - Fax: (+6) 8862720 Ext. 21151
Manizales – Colombia

revistacazamoscas@gmail.com

Esta Revista se terminó de imprimir
en el mes de octubre de 2008
en los talleres litográficos
de la Universidad de Caldas
Manizales - Colombia