

PERSPECTIVAS Y PROBLEMAS DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

JOSÉ SALVADOR ARELLANO RODRÍGUEZ
[COORDINADOR]



Universidad Autónoma
del Estado de México



UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
DE QUERÉTARO

Perspectivas y problemas
de la filosofía contemporánea

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

Doctor en Ciencias e Ingeniería Ambientales

Carlos Eduardo Barrera Díaz

Rector

Doctora en Humanidades

María de las Mercedes Portilla Luja

Secretaria de Difusión Cultural

Doctor en Administración

Jorge Eduardo Robles Alvarez

Director de Publicaciones Universitarias

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO

Doctora en Ciencias

Silvia Amaya Llano

Rectora

Licenciada en Lenguas Modernas en Español

Diana Rodríguez Sánchez

Directora del Fondo Editorial Universitario

Maestro en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe

Luis Mauricio Martínez Martínez

Enlace de Publicaciones de la Facultad de Filosofía

Perspectivas y problemas de la filosofía contemporánea

JOSÉ SALVADOR ARELLANO RODRÍGUEZ
COORDINADOR



Universidad Autónoma
del Estado de México



UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
DE QUERÉTARO

Este libro fue positivamente dictaminado con el aval de dos revisores externos, conforme al Reglamento de la Función Editorial de la UAEMEX, y fue sometido a un proceso de identificación de duplicidad de la información mediante un *software* especializado.

Este libro es producto de las investigaciones del Cuerpo Académico “Filosofía Contemporánea” de la Universidad Autónoma de Querétaro y del Cuerpo Académico “Pensamiento Contemporáneo: Ser, Conocer y Hacer” de la Universidad Autónoma del Estado de México, pertenecientes a la red de investigación “Filosofía, Cultura y Pensamiento Contemporáneo”. Su publicación se financió con recursos del Programa de Fortalecimiento a la Excelencia Educativa PROFEXCE (2019 -2020), de la Secretaría de Educación Pública y de la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro.

Primera edición, marzo 2024

Perspectivas y problemas de la filosofía contemporánea

José Salvador Arellano Rodríguez

COORDINADOR

D.R. © Universidad Autónoma del Estado de México

Av. Instituto Literario 100 Ote.

Toluca, Estado de México

C.P. 50000

Tel. (52) 722 481 1800

<http://www.uaemex.mx>

D.R. © Universidad Autónoma de Querétaro

Cerro de las Campanas s/n, Centro Universitario

C.P. 76010, Santiago de Querétaro, Querétaro

www.uaq.mx



Esta obra está sujeta a una licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivadas 4.0 Internacional puede ser utilizada con fines educativos, informativos o culturales, ya que permite a otros descargar obras y compartirlas siempre y cuando den crédito, pero no pueden cambiarlas de forma alguna ni usarlas de manera comercial. Disponible para su descarga en acceso abierto en:

<http://ri.uaemex.mx>

www.uaq.mx

ISBN UAEMEX: 978-607-633-785-1

ISBN UAQ: 978-607-513-703-2

Hecho en México

El contenido de esta publicación es responsabilidad de las personas autoras.

Director del equipo editorial: Jorge Eduardo Robles Alvarez

Coordinación editorial: Luis Mauricio Martínez Martínez

e Ixchel Díaz Porras

Corrección de estilo: María Guadalupe Díaz Guerra

Diseño y formación: Mónica Edith Morales Olvera

Diseño de portada: Alejandro Zamorano



Contenido

Presentación	9
La metodología. Expansión y perpetuidad de la filosofía A. CUAUHTÉMOC MAYORGA MADRIGAL	11
El potencial analítico del concepto de libertad GERARDO CANTÚ SANDERS	27
Las decisiones. Entre la incertidumbre y el bienestar EDUARDO MANUEL GONZÁLEZ DE LUNA GABRIEL MICHEL CUEN	54
El derecho como instrumento ético para la justificación de la discriminación MARIEL ALEJANDRA D'LABRA BRITO JOSÉ SALVADOR ARELLANO RODRÍGUEZ	72

Conceptualizando la esfera pública: diálogo entre Habermas y Thompson en los debates contemporáneos	89
GABRIEL A. CORRAL VELÁZQUEZ	
György Lukács, consideraciones sobre su concepción de novela: memorias de un latinoamericano	109
HERMINIO NÚÑEZ VILLAVICENCIO	
¿Por qué el hombre necesita inexorablemente la presencia de su semejante para poder existir? Apuntes en torno a la naturaleza humana a partir del mito del andrógino	138
ROBERTO ANDRÉS GONZÁLEZ HINOJOSA	
Simetría y nomicidad	158
JOSÉ LUIS ROLLERI	
Wittgenstein, Brandom y las explicaciones teóricas en la filosofía	171
KURT WISCHIN	

Presentación

La difusión de la filosofía y su vinculación con otras disciplinas constituye una de las tareas sustantivas del quehacer universitario. La reflexión académica se comparte, se distribuye y sobre todo se sitúa en el ámbito de discusión donde puede encontrar sus interlocutores. En este sentido, el objetivo de este libro es dar a conocer los resultados de las investigaciones personales y compartidas, gracias a las cuales se han puesto en diálogo estudiantes y docentes, así como investigadores. Se espera que dichas discusiones trasciendan a la universidad.

Los artículos de investigación que componen este volumen son la culminación de los trabajos realizados por las y los estudiantes del posgrado en Filosofía Contemporánea Aplicada, así como del doctorado en Estudios Interdisciplinarios sobre Pensamiento, Cultura y Sociedad, en diálogo con profesores del Núcleo Académico Básico de ambos programas; además, se sortean los propios límites y se abre la discusión a colegas investigadores de la Universidad Autónoma del Estado de México y de la Universidad de Guadalajara, con quienes se ha comenzado a fortalecer una red de colaboración académica.

En este trabajo se reúnen nueve artículos de investigación con temas afines a la filosofía, la ética, la política y la ciencia. Se desarrollan problemas y conceptos transversales, como libertad, decisión, racionalidad, metodología, comunicación, entre otros, que son encuadrados en problemáticas contemporáneas. Por esta razón, consideramos que

los lectores encontrarán variados referentes que los pondrán en interlocución con las propuestas aquí reunidas.

Facultad de Filosofía, Universidad Autónoma de Querétaro
Junio 2023

La metodología. Expansión y perpetuidad de la filosofía

A. CUAUHTÉMOC MAYORGA MADRIGAL

*Pues bien, te diré, escucha con atención mi palabra,
cuáles son los únicos caminos de
investigación que se pueden pensar.*

PARMÉNIDES, *Los caminos de la investigación*

Introducción

En el oficio del filósofo es posible desatender algunas disciplinas, pero la metodología es inevitable. La filosofía es un tipo de búsqueda, en ocasiones de asuntos impercederos. La revisión, el análisis, la propuesta de los caminos o el método que han de seguirse para lograr la meta han acompañado a la filosofía desde sus primeros escritos hasta la actualidad. Así, a partir de las principales nociones de Parménides nos enfrentamos con un conjunto de advertencias sobre los senderos que habremos de seguir y aquellos que debemos abandonar en nuestras indagaciones.

Con este escrito nos proponemos mostrar que cuando surge alguna propuesta metódica desde la filosofía o fuera de ella, invariablemente

nos introducimos en la filosofía. Pero, además, como la metodología encuentra criterios de justificación a través de otras disciplinas filosóficas —como la ética, la epistemología, la lógica y la ontología—, entonces aquellas propuestas que ofrecen una justificación de sus procesos se adentran en los impercederos problemas de la filosofía.

Para lograr este cometido dividimos el texto en dos partes: en la primera exponemos que cuando se presenta una propuesta metodológica desde cualquier disciplina teórica o práctica, inevitablemente nos introducimos en la filosofía; en la segunda mostramos la presencia de un conjunto de subdisciplinas filosóficas que contribuyen a la fundamentación de toda propuesta metódica.

El que metodiza, filosofa

La metodología es una disciplina filosófica que se encarga del estudio de los métodos o de los caminos que se proponen o conviene seguir para alcanzar una meta. Podemos reconocer dos tipos generales de metas: unas de orden teórico, que procuran conocimientos, y metas de tipo práctico, que buscan un resultado favorable en la vida (Cabanchik, 2012) Para la filosofía, las dos son significativas, ya que, entre las disciplinas filosóficas, algunas se ocupan de reflexionar y proponer alternativas para mejorar las condiciones de vida individual o social, y otras se centran en el conocimiento. La distinción anterior es meramente analítica, pues un fin práctico difícilmente se consigue sin conocimientos, y uno cognitivo satisface las inquietudes intelectuales de quien lo procura.

Todas las ciencias apelan a la metodología, y es común que en los procesos de investigación o formación científica se dediquen grandes periodos al estudio de los métodos, pero esta es una disciplina filosófica porque, sin comprometernos explícitamente con una definición de la filosofía o de las metas que esta persigue, encontramos aspectos

comunes que distinguen a esta actividad intelectual de otras manifestaciones del pensamiento.

Primero, las proposiciones que se postulan sobre un objeto de estudio carecen de consenso o, mejor aún, más bien es el disenso lo que distingue a este objeto de estudio (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2016; Titchmarsh, 1984). En el caso de los métodos, esta es una de las partes en las que quienes hacen ciencia no logran acuerdos últimos sobre lo que ha de ser el método confiable o correcto que debe de emplearse. Acerca de esta cualidad del desacuerdo afirma Sergio Martén (2019: 231): “Una vez que un problema puede ser resuelto para siempre, ya no es interesante para la filosofía más que como ejemplo”; en este sentido, los desacuerdos y las reformulaciones sobre el método se presentan como cuestiones perpetuas de controversia.

Segundo, la reflexión sobre los métodos es principalmente conceptual, trata de manera indirecta los objetos de indagación; se ocupa de proponer la manera en que habremos de aproximarnos a las metas propuestas. Esto es lo que algunos teóricos llaman una indagación de segundo nivel o, en relación con las ciencias, una actividad intelectual metacientífica.

Estamos convencidos de que la filosofía no está en condiciones de rivalizar directamente con las ciencias, de que es, si se me permite, una actividad secundaria, lo que quiere decir que no versa directamente sobre los hechos, sino sobre la manera en que expresamos los hechos (Ayer; citado en Hottois, 2004: 331).

Afirmaciones tales como “las estadísticas de los hospitales muestran de manera sistemática cómo los bebés al nacer tienen un peso medio de 3.4 kilos en Estados Unidos y Europa, sobreviven mejor que los más pequeños” (Coyne, 2009: 734) son una enunciación que, indirectamente, refiere a un criterio metodológico acerca de la con-

fianza en la estadística donde dicha presuposición es independiente de la mortalidad infantil en función del peso.

Tercero, la metodología se nutre de otras disciplinas filosóficas, tales como la ontología, la lógica, la epistemología o la ética, pero no se reduce a ninguna de las anteriores, a pesar de que más de algún teórico de la metodología la presente como una subdisciplina de la epistemología, pero sobre este carácter eminentemente filosófico abundaremos más adelante.

Así, quienes se ocupan de enseñar, hacer propuestas o indagaciones en el ámbito de la metodología desde las ciencias, la política o la tecnología tratan con un asunto filosófico que es soporte de los postulados que fundamentan estas áreas. Con lo anterior, no pretendo afirmar que sea exclusivamente la filosofía la que contribuye a la formulación de una propuesta metodológica en los ámbitos no filosóficos, antes bien, los aciertos o errores que surgen de la implementación de una propuesta metódica contribuyen a la revisión o al replanteamiento de la misma metodología. Disciplinas distintivamente teóricas o prácticas establecen un diálogo con la filosofía, un diálogo horizontal y de colaboración, ya que tanto la fundamentación metacientífica o metapráctica como las actividades desarrolladas en sus campos respectivos aportan información valiosa para el análisis y las propuestas de los caminos seguidos en una búsqueda.

Para algunos autores como Cabanchik, la metodología es una subdisciplina de la epistemología, en tanto que el tema del método, en la historia de la filosofía, se ha centrado en las formas de adquirir conocimiento (Cabanchik, 2012). Pero esta afirmación es parcialmente correcta, puesto que no todo método tiene como propósito la búsqueda de conocimientos, aunque sí procura ofrecer razones por las cuales un camino es mejor que otro para alcanzar un fin esperado, y esto implica reflexiones sobre el conocimiento. Decíamos antes que, además de considerar la posibilidad de métodos para la ciencia, también hablamos

de métodos para la política, las artes, las técnicas, la retórica, entre otros campos, donde la meta no es la búsqueda de conocimientos.

Dado que el método es la noción en torno a la cual orbita la metodología, conviene aproximarnos a su comprensión. Por una parte, la definición más común del método nos habla del camino que seguimos para alcanzar un determinado fin (Ferrater, 1994); en esta aproximación presentada por Ferrater Mora, el autor agrega que los fines pueden ser diversos, tales como el conocimiento o la felicidad. Por otra parte, el compendio *Lógica, argumentación y retórica* define al método como “los pasos a dar en una determinada dirección para conseguir determinado objetivo” (Álvarez, 2013: 395). Dado que las metas susceptibles de ser consideradas son variadas, también podemos decir que son abundantes los métodos, y si las metas humanas no solo se enfocan en conocer, sino también en resolver problemas prácticos, entonces la metodología tampoco es una disciplina subordinada al análisis epistemológico.

Sobre la definición del método se han establecido diversas conceptualizaciones, pero en general conservan los elementos mínimos destacados en las definiciones presentadas. Las principales problematizaciones se generan cuando se agregan predicados a la definición, por ejemplo, *ser racional, ser ordenado, aplicado a las ciencias o ser asunto humano*, ya que estas y otras peculiaridades que se añaden al concepto son susceptibles de admitir excepciones, lo cual debilita la propuesta. En tal sentido, Justus Buchler (1961) se propuso revisar el concepto, y al hacerlo nos da cuenta de que cuando a la definición propuesta le hacemos algunos añadidos, se generan inconsistencias. Así, por ejemplo, con la propuesta de M. R. Cohen, quien define el método como “todo procedimiento que aplica algún orden o patrón sistemático a diferentes objetos” (Buchler, 1961: 11), muestra que la noción de *procedimiento* no siempre se corresponde con todo aquello a lo que referimos cuando empleamos la palabra *método*, pues un procedimiento implica, para muchos casos, uno mecánico carente de un

soporte de racionalidad. Análisis similares presenta con la noción de *aplicación, orden o patrón sistemático* (Buchler, 1961). Por lo anterior, dado que el asunto central de este estudio no es la problematización de la noción del método, nos es suficiente una definición que guarda elementos comunes con las diferentes alternativas de comprensión, lo cual ya genera elementos suficientes de análisis, en tanto que delimitar las nociones de *fin*es y *camino* resulta bastante problemático.

Los fines pueden ser diversos y para alcanzarlos seguimos distintas estrategias; a veces el fin se orienta a buscar la verdad; en otras, la manera de ganar una discusión, ganar un juego o protegernos de una enfermedad. Los fines que perseguimos son más o menos importantes, dependiendo de las circunstancias. Por ejemplo, cuando tenemos como meta preparar un espagueti a la boloñesa, no será igual de cuidadoso el camino por seguir de quien procura conservar a sus clientes en un restaurante italiano, de quien participa en un concurso de cocina, o de quien escribe un libro de gastronomía, o quien cocina para sí mismo. Pero en cualquiera de los casos, la meta buscada será alcanzada con más éxito cuando detrás de ella exista un proceso de racionalidad que permita comprender las circunstancias en que se enmarca la meta perseguida. Dada la diversidad de posibilidades en las que se encuadren las metas, es comprensible la abundancia de propuestas metódicas encontradas sobre lo que aparentemente pareciera ser una misma meta.

Respecto del camino, Buchler (1961: 11) distingue entre procedimiento y método: “El término ‘procedimiento’ posee un sentido más restringido que el de ‘método’, usándose prácticamente como sinónimo de ‘dispositivo’ o ‘técnica’”. De lo anterior se deriva que hay actividades realizadas de manera mecánica o repetitiva, donde el proceso de racionalidad, en quien lo aplica, no es relevante. Así, alguien puede saber que oprimir el apagador es el procedimiento realizado para prender los focos, y de manera repetitiva lo lleva a cabo cuando pretende iluminar su habitación. Con esta distinción, nuestra noción —como el camino que se sigue para alcanzar una meta—

puede verse restringida, ya que al menos tendríamos que añadir que hay razones para saber por qué el camino emprendido nos podría permitir alcanzar la meta esperada.

Así, podemos entender la metodología como la disciplina que estudia los métodos, y su labor consiste en analizar las razones por las cuales tales caminos son correctos o incorrectos para lograr las metas esperadas. La función de la metodología posee una clara pertinencia, porque ayuda a discriminar los caminos, enmendar aquellos que han conducido al error y ofrecer fundamentos que permitan justificar cuando una senda es más confiable que otra.

La metodología tendría como propósito, entonces, la generación de discursos fundamentados sobre las razones por las cuales se justifica seguir un camino y no otro. En tal sentido, consideramos que aquellas exposiciones que presentan a la metodología como un conjunto de pasos que se deben seguir para obtener un resultado, pero carentes de una exposición de las razones por las cuales tal senda es pertinente, no serían tratados metodológicos, sino manuales de procedimientos, como el instructivo donde se indica la manera en que deben integrarse las partes de un ventilador desarmado.

Interacción de disciplinas filosóficas en la fundamentación de la metodología

En este apartado pretendemos mostrar que la metodología, además de ser una disciplina filosófica, por las razones esbozadas con anterioridad, se fortalece con otras cuatro disciplinas: la epistemología, la ontología, la lógica y la ética. El modelo del método, que es objeto de la metodología, lo presentamos esquemáticamente de la siguiente manera: Los sujetos (S) procuran la meta (M) y para lograrlo, deben seguir el camino (C). Esto es: para que S logre M, debe seguir C. Dicho lo anterior, consideremos lo siguiente:

1. Los S parten de diferentes saberes e intereses.
2. Las M son distintas (prácticas o cognitivas).
3. Los C son acciones orientadas a lograr M.

Cabe aclarar que los saberes de los sujetos, los caminos y las metas llegan a ser motivo de crítica permanente, lo que hace de la metodología una disciplina sujeta a una continua revisión. Expuesto lo anterior, nos enfrentamos al siguiente dilema: dado que los sujetos y las metas son distintas, entonces ¿hay un camino para cada meta o hay aspectos de los caminos que son comunes a cualquier meta? Ante este dilema, podemos reconocer dos posiciones extremas: el escepticismo metodológico y lo que podríamos llamar esencialismo metodológico.

A favor del escepticismo metodológico podemos decir que, si hubiera un criterio metodológico común, este tendría que ser racional, pero, dado que las metas que se proponen los sujetos no siempre son racionales, no hay criterios fijos: se parte de diversas perspectivas y se desobedecen continuamente las reglas establecidas (Álvarez, 2006), entonces no podría postularse un método. Sin embargo, esto conduce a lo que, de acuerdo con Christian Carman (2007: 179), se comprende como anarquismo metodológico en los siguientes términos: “Puesto que no hay un método privilegiado que garantice que, siguiendo sus reglas, se progresará en el conocimiento, cualquier método es válido, o, dicho con sus palabras [de Feyerabend]: todo vale”.

La aceptación de ese postulado pondría fin a las disputas metodológicas. No obstante, si entre los sujetos logran acuerdos sobre las metas, lo cual es altamente frecuente en las pretensiones cognitivas y prácticas, entonces también sería posible alcanzar acuerdos sobre los mejores caminos que conducirían a la meta esperada. Así, por ejemplo, se postulan acuerdos comunes para saber si los números primos son infinitos o identificar las especies que se encuentran en peligro de extinción en la Antártida. De manera análoga, es posible plantear metas prácticas comunes, tales como pretender encontrar formas de

reducir la desnutrición en el mundo, incentivar el uso de las bicicletas o encontrar tratamientos más efectivos contra el sida. Si bien ante los ejemplos de fines posibles se postularían un sinnúmero de potenciales métodos, también es posible alcanzar acuerdos sobre el mejor camino por seguir y justificarlo.

Identificamos el esencialismo metodológico en los manuales de metodología y en algunas de las obras canónicas de la historia de la filosofía. De acuerdo con Popper (1996: 42), “busca penetrar en la esencia de las cosas para explicarlas”. A favor del esencialismo decimos que, al identificar elementos comunes en los objetos que constituyen el camino o la meta a alcanzar, es posible trazar vías invariables para obtener las metas propuestas. Así, por ejemplo, las propuestas logísticas reconocerían invariantes que es necesario atender en un proceso metódico. Sin embargo, no todas las metas propuestas coinciden en el ámbito de la racionalidad. Tanto en ámbitos cognitivos como prácticos surgen divergencias respecto de las metas y los caminos, ambas con criterios pertinentes. Supongamos que se pretenden comprender los efectos del consumo del alcohol en los adolescentes en México, para ello se necesita saber el porcentaje de este sector de la población que consume alcohol. Ante esta situación hay dos posibilidades: *a*) considerar los datos que ofrecen las instancias que hacen los censos en el país; o *b*) realizar la indagación por cuenta propia. La meta puede ser común, pero el camino y la justificación para seguir los caminos son distintos.

No es la intención de este estudio tomar posición por alguna de las alternativas en el debate metodológico expuesto, sino mostrar que, en cualquiera de los casos o las alternativas (no necesariamente las expuestas), se encuentran, de manera fehaciente, criterios de tipo lógico, epistemológico, ontológico y ético.

Criterio lógico. Mediante este discernimiento entendemos que en toda propuesta metodológica habrá principios mínimos de racionalidad que han de atenderse a fin de lograr una meta. Así, el identificar

contradicciones o falacias en una propuesta metódica indica inconsistencias que debilitan o invalidan una alternativa que se ofrece. En este sentido, en la historia de la filosofía hay versiones que intentan reducir el método a la corrección lógica, o incluso identifican método y lógica. Al respecto, Roberto Katayama (2011: 13), define la lógica como “el estudio de los métodos y principios usados para distinguir el buen (correcto) razonamiento del malo (incorrecto)”, y de manera análoga Copi (2014: 4) la define así: “El estudio de los principios y métodos utilizados para distinguir el razonamiento correcto del incorrecto”.

No podemos coincidir plenamente con un logicismo radical, ya que entre las pretensiones cognitivas y prácticas a veces se avanza a partir de hipótesis, probabilidades o, lo más conveniente, sin la posibilidad de partir de principios o premisas confiables que permitan realizar inferencias necesarias o definitivas. En este sentido, en épocas recientes ha crecido el interés por la teoría de la argumentación que, sin abandonar del todo el enfoque lógico, reconoce que hay situaciones en las cuales la probabilidad o el consenso son más productivos que la intención de procurar la necesidad lógica. Una parte de las diferencias del debate contemporáneo entre filósofos analíticos y continentales radica en que los primeros sostienen la primacía de la lógica para la indagación filosófica, mientras que los segundos lo niegan. Dicho lo anterior, reconocemos que habrá metas que sí requieren el rigor formal de la lógica, mientras que otras pueden admitir algunas excepciones justificadas, pero, en todo caso, esto dependerá de los objetos a los que se aplica un método.

Criterio ontológico. La concepción logicista reconoce en la lógica el punto central para la comprensión e interacción con los entes. Con dicha postura afrontamos otro problema común de la metodología, esto es, si hay un método común para la comprensión de los entes o son distintos los métodos.

Siguiendo la ontología aristotélica, Francisco Romero (1964) presenta la noción del ser como el más universal y vacío de los con-

ceptos, donde la noción de *ser* es predicable de todos los entes. Si bien no podemos predicar algo acerca del ser al formar parte de las nociones indefinibles, sí es posible reconocer que participa de ciertas cualidades lógicas, como la identidad consigo mismo. De lo anterior también se deriva que, si del ser reconocemos algunas cualidades, estas también deberían reconocerse en todos los entes subordinados al ser. Este criterio también contribuye al fortalecimiento del logicismo, pues, dado que los saberes reconocidos en el ser son relaciones lógicas, estas también serían válidas para la comprensión de los entes, y el camino más confiable para ello se logra a través del entendimiento del ser, donde podría predicarse un solo camino metódico, pues todos los entes participan del ser.

Pero la inferencia que supone que, si una propiedad vale para el todo, debiera valer también para las partes, y este proceso implicaría incurrir en la falacia de división que, de acuerdo con Herrera y Torres (1994: 36), surge cuando “se intenta transferir una o más propiedades, de la totalidad, a cada una de sus partes; o del conjunto, a cada uno de sus miembros”. Así, las inferencias destacadas tanto en Parménides como en el dualismo platónico nos llevan a postular dos mundos, uno que vale para las entidades intelectuales o lógicas, y otras para el mundo real, pero en la ciencia, la técnica y la filosofía interesa interactuar y conocer tanto el mundo material como el de la sensibilidad.

Dado que una parte del reconocimiento de los entes radica en la identificación de las diferencias específicas con otros entes, este enfoque nos proyecta por oposición a la propuesta logicista, al reconocimiento de que cada ente requiere un camino específico para su comprensión o interacción práctica; de allí que la comprensión de la naturaleza de los entes con los que se pretende interactuar o conocer requiere una aproximación a la comprensión de sus particularidades, esto es, una aproximación ontológica que indague las cualidades distintivas de los objetos que son motivo de un método. En este proceso

clasificadorio, las ciencias o las prácticas aportan elementos valiosos para la fundamentación de los métodos.

Criterio epistemológico. Arriba se afirmó que un método sigue la estructura de razonamiento “Para que S (sujeto) logre M (meta), debe seguir C (camino)”. Nos referimos a un juicio que requiere ser justificado o al menos dé respuesta a la siguiente pregunta: ¿por qué al seguir C, S llega a M? En términos epistemológicos, la meta se relaciona con la fundamentación del conocimiento, y es el ámbito en el cual es más común hablar de método y metodología, donde la pregunta por responder es ¿cómo conocemos? La pregunta, con enfoque metodológico, es expresada en los siguientes términos: puesto que existe la posibilidad de conocer, ¿cómo podríamos hacerlo? O ¿cuál es el camino o los caminos que nos conducen a conocer? La pregunta es tan antigua como la misma filosofía, y continúa siendo pertinente, ya que de la solución que se ofrezca, se deriva el camino que se deberá seguir en una búsqueda. Cuando la meta es la búsqueda de conocimiento, la pregunta por el método es una de las cuestiones centrales de la epistemología.

Por lo demás, si la filosofía busca la fundamentación de los saberes, sean teóricos o prácticos, entonces las preguntas filosóficas por el conocimiento se ubican en la base de cualquier propuesta metodológica. De acuerdo con Cabanchik (2012), en el orden, que caracteriza también a una propuesta metodológica, se habría de indagar primeramente la naturaleza del conocimiento.

Si bien en ciencias la pregunta central tiene que ver con el conocer, en el ámbito de la búsqueda de soluciones prácticas conocer las entidades con las que se interactúa es imprescindible. Así, por ejemplo, la tecnología, cuya finalidad se relaciona con la satisfacción de necesidades humanas (Mayorga, 2013), se apoya en el saber científico para lograr sus metas. En tal sentido, Bacon (2011: 176) afirmaba que para poder conquistar al mundo se hace necesario conocerlo y, por tanto, obedecerlo: “El imperio humano sobre el universo reside solamente

en las artes y en las ciencias, pues no es posible vencer la naturaleza más que obedeciéndola”. Así, la atención de las cuestiones prácticas se hace posible a partir del conocimiento de la naturaleza y sus leyes.

Criterio ético. Si la ética se ocupa de reflexionar sobre nuestras creencias morales, de manera más específica, en las relaciones entre los seres humanos, procurando la justificación de las mejores maneras de interacción, entonces las creencias que analiza son en última instancia de tipo directivo. Así, los métodos que procuran conocimientos o fines prácticos, porque así conviene a quien los busca, propondrán un conjunto de proposiciones de tipo directivo para quienes indagan.

Sin embargo, de acuerdo con Buchler (1961), también existen métodos para el delito o la guerra, en todo caso, acciones contrarias a los fines de la moral. Pero las metas que procuran ser justificadas moralmente por los humanos serán aquellas que por razones diversas consideran valiosas. La moral tampoco es universal ni atemporal. Así, los humanos pretenden fines prácticos o teóricos porque consideran valioso lograr dichos fines, y cuando estas búsquedas emplean caminos racionales, entonces atienden proposiciones directivas que son analizables y análogas a las de la ética respecto de las proposiciones morales. Si el fin es ganar la guerra, porque lo consideran valioso los involucrados, es posible proponer y analizar proposiciones directivas justificadas que satisfagan tal intención.

Si el método es para el delito o la guerra, la valoración sobre la bondad del delito o la guerra es un asunto de la moral, pero el criterio de pertinencia de las proposiciones directivas que ha de atender el delincuente o el belicista corresponde a la ética, así también el análisis de los fines, como mencionamos, se presenta a manera de criterio básico en la comprensión del método. En otros términos, los individuos persiguen metas (cognitivas o prácticas) que consideran valiosas, y para hacerlo es posible proponer caminos, expresados en términos prescriptivos.

Conclusión

Entre los textos clásicos de la filosofía hay algunos que destacan por ser obras particularmente metodológicas, entre ellas *Órganon* de Aristóteles, *El discurso del método* de Rene Descartes o el *Novum organum* de Francis Bacon. Las obras señaladas describen con claridad la idea principal que nos propusimos mostrar en este escrito, puesto que, invariablemente, integran una cosmovisión ontológica; lo anterior reconoce la importancia de la lógica, ofrece criterios de justificación de los conocimientos implicados y propone una guía directiva para proceder.

Ocuparse de la metodología no es exclusivo de los momentos gloriosos de la historia de la filosofía, antes bien, los grandes debates del siglo xx, especialmente en las famosas disputas entre analíticos y continentales, centraron en gran medida sus desacuerdos en saber cuáles eran los senderos adecuados que habrían de orientar el quehacer filosófico.

Aquellos tratados metodológicos propuestos desde sectores distintos a la filosofía invariablemente se ocupan de temas filosóficos o, aun sin pretender ocuparse de la filosofía, se ven implicados en hacerla. En más de una ocasión se ha puesto en duda la función de la filosofía en un mundo contemporáneo en donde la ciencia y la técnica se presentan como su motor, pero ni la ciencia ni la tecnología pueden prescindir de propuestas metodológicas y, por tanto, de adentrarse en el corazón de la filosofía.

Referencias

- Álvarez, S. (2006). “Racionalidad y método científico”. En L. Olive (ed.), *Racionalidad epistémica* (pp. 147-170). Madrid: Trotta.
- Álvarez, J. F. (2013). En Vega Reñón, L. y P. Olmos Gómez (eds.). *Compendio de lógica, argumentación y retórica*, vol. 1, 2.a ed. Madrid: Trotta.
- Bacon, F. (2011). *La Gran Restauración. Novum Organum*. Ciudad de México: Tecnos Universitario.
- Buchler, J. (1961). *El concepto de método*. Buenos Aires: Nova.
- Cabanchik, S. M. (2012). “La cuestión del método en filosofía”. En Nudler, Ó. (ed.), *Filosofía de la filosofía*, vol. 1. Madrid: Trotta.
- Carman, C. (2007). *La filosofía de la ciencia en el siglo xx*. Recuperado el 22 de junio del 2022, de <https://1library.co/document/q5e95nwq-texto-la-filosofia-de-la-ciencia-siglo-xx.html>.
- Copi, I. M. (2014). *Introducción a la lógica*, 2.a ed. México: Limusa.
- Coyne, J. (2009). *Por qué la teoría de la evolución es verdadera*. Barcelona: Crítica.
- Ferrater, J. (1994). “Método”. En *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel.
- Herrera, A. y J. A. Torres (1994). *Falacias*, vol. 1. México: Torres Asociados.
- Hottois, G. (2004). *Historia de la filosofía del renacimiento a la posmodernidad/History of Renaissance Philosophy to Postmodernism*, 2.a ed. Madrid: Cátedra.
- Katayama, R. (2011). *Lógica*, vol. 1. Lima: Lealtad.
- Martén, S. (2019). “La filosofía y sus métodos: familiaridad de los métodos filosóficos”. *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, vol. lviii, núm. 1, pp. 229–235. Recuperado el 22 de junio del 2022, de <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/view/43029/43316>.

- Mayorga, A. C. (2013). *Factores epistemológicos del desarrollo tecnológico*, vol. 1. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Perelman, C. y L. Olbrechts-Tyteca (2016). *Tratado de la argumentación*. Barcelona: Gredos.
- Popper, K. R. (2014). *La miseria del historicismo*. Madrid: Alianza Universitario.
- Romero, F. (1964). *Lógica*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- Titchmarsh, E. C. (1984). *El esquema de la matemática actual*. México: Fondo de Cultura Económica.

El potencial analítico del concepto de libertad

GERARDO CANTÚ SANDERS

En el presente trabajo evaluaremos algunas de las definiciones principales de *libertad* para conocer su potencial científico y práctico a la luz del discurso de los derechos humanos. Además, analizaremos dicho concepto en su tratamiento político-moderno en contraste con su tradición clásica en un movimiento crítico; esto porque la idea griega y la idea cristiana de libertad son fundamentales en la civilización occidental, lo que vuelve prioritario el distinguirlas, sobre todo porque en los discursos y estudios políticos y sociales puede presentarse una confusión al respecto. Posteriormente presentaremos una respuesta planteada desde la hermenéutica que permita comprender los usos y modos de decir libertad.

El concepto *libertad* goza de vigencia en los estudios políticos y sociales, muy a pesar de que los intereses se concentran en analizar la política en términos de comportamiento institucional, incentivos negativos y positivos, la acción colectiva, etcétera. Ejemplos claros de estos ejercicios son *Human Freedom Index* (Vásquez y Porcnik, 2019), *Freedom in the World* (Freedom House, 2020) y *World Index of Moral Freedom* (Álvarez, Kotera y Pina 2020).

El valor de este concepto yace dentro de los términos que rigen nuestra actualidad política: el discurso de los derechos humanos. El preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos señala que la libertad, la justicia y la paz tienen por base el reconocimiento de la dignidad humana y los derechos inalienables. Esto implica la posibilidad de encontrar condiciones de vida digna, así como impulsar el interés por desarrollar conocimientos que permitan lograr esta condición de vida en los seres humanos.

Por dignidad humana entenderemos aquella condición de vida, de trato y existencia deseable en sí misma. Si consideramos que es un término reconocido en distintas constituciones políticas, así como en convenios y declaraciones internacionales, vemos que conlleva un interés tanto jurídico como práctico. La definición que aquí se propone sirve para efectos jurídicos y prácticos. Si seguimos a Gröschner (2008), vemos que se ajusta a las fórmulas jurisprudenciales. Primera, la objetiva, que prohíbe hacer del ser humano un objeto del poder estatal. Segunda, como principio fundamental que no es de corte positivista. En todo caso, se trata de un fundamento normativo que, en su apertura, pretende dirigir las acciones de gobierno, regular las relaciones Estado-Estado, Estado-sociedad, Estado-individuo y Estado-organizaciones civiles.

Así, la dignidad precisa de la libertad en la medida en que es deseable vivir en libertad. De lo contrario, como lo reconocen los principios de derechos humanos de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad, se vulnera o violenta la dignidad (CNDH, 2016). En este sentido, se interpretan los treinta derechos fundamentales como constitutivos de la dignidad humana, y la carencia de alguno de estos afecta la dignidad. De ahí que se demande el reconocimiento de la dignidad humana, pues poco importan todos los dispositivos jurídicos si antes no se le reconoce. Por esto no se requiere que se le fundamente, ya que su solo reconocimiento le otorga validez. La dignidad es axiomática, por lo que no requiere ser probada, pero sí acreditada

jurídica y fácticamente. Esta acreditación se logra dentro del plano de los sistemas científicos y sistemas prudenciales en términos de la razón práctica (Gröschner, 2008).

Es precisamente por esta situación que se vuelve prioritario responder qué es la libertad, pues no es posible una vida que se jacte de ser digna si no puede ser vivida gozando de esta. Así, se produce la articulación de dos conceptos que se emplean sin un referente empírico inmediato. Estos se relacionan dentro de una dialéctica afectiva que precisa de ciertas objetivaciones para las regulaciones de las instituciones. Por un lado, buscar una respuesta dentro del territorio de los sistemas científicos, apela a una lógica descriptiva donde la finalidad es encontrar variables a partir de las cuales sea posible medirla. El objetivo de este sistema lógico es que sea posible diseñar investigaciones como punto de partida para generar inferencias válidas sobre la vida social y política. Dentro de este enfoque, se asume que los problemas relativos a conceptos como el de obligación, legitimidad, ciudadanía o la correcta relación entre actores políticos y sociales, aunque sean cruciales, tienen un interés filosófico, debido a que su abordaje no puede realizarse empíricamente. Se asume que la ciencia social y política, si ha de serlo, debe decir lo que ocurre en el mundo real mediante procedimientos públicos, un contenido metodológico y conclusiones inciertas (King, Keohane y Verba, 2000). Por un lado, se apoyan especialmente en el aparato lógico ideado por Stuart Mill (1897), el cual diferencia entre las proposiciones de la exposición científica, en condiciones de mayor fiabilidad debido a que es un saber reproducible, y las proposiciones de las ciencias morales que carecen de este peso. Se trata de una visión moderna de la ciencia que se ha caracterizado por su afán técnico, de dominio, de control sobre la naturaleza, tal como postula la sentencia baconiana: si por haber comido del árbol de la ciencia hemos sido expulsados del paraíso, por medio de la ciencia haremos de la Tierra el paraíso (Bacon, 1984). Por otro lado, se precisa reconocer que la racionalidad práctica está

dentro del territorio del autoesclarecimiento y la posibilidad de cohesión humana. Su carácter epistemológico se sitúa en la tensión entre el comprender, el deseo de comprender y la realidad fáctica. Asume que todo comprender está situado históricamente en una finitud específica frente a la complejidad de la realidad fáctica.

De esta manera, la racionalidad práctica busca comprender mediante una relación entre los ideales del conocimiento objetivo y el de la participación. Este último se trata de un saber que no pretende ser demostrable, sino condicionado a múltiples instancias desde las cuales es posible la deliberación de los asuntos humanos, tales como la conducta, la autorganización y la legislación. Parte del supuesto que afirma que el ser humano no desarrolla su vida siguiendo sus pulsiones, sino guiándose razonablemente. Esta es, pues, una tarea en la cual tanto la competencia técnica como la que otorga la experiencia vital precisan de criterios bajo los cuales quepan el actuar y decidir responsables, lo que supera el acecho de todo comportamiento o presunto saber dogmático (Gadamer, 2010). Frente a esta situación donde se tensiona el tratamiento conceptual de los términos, se desprende la necesidad de lograr una pertinente definición. Y la pregunta que se sigue es ¿cómo es posible una definición que sirva para el estudio empírico y la reflexión comprensiva?

El problema de la definición

La teorización en torno al problema de la definición está presente desde los abordajes dialécticos tratados por Platón y de modo directo por Aristóteles en sus obras lógicas, antropológicas y políticas. En la actualidad, dentro del territorio de los problemas que abordan las ciencias sociales, Collier y Mahon (1993) han examinado diferentes problemas a los que someten los intentos de definición, y han advertido la necesidad de reconocer tipos de términos donde cabrían distintos

modos de definición, postulado radicalmente opuesto al mostrado por la filosofía clásica.

Collier y Mahon (1993) examinaron el concepto de categoría y los problemas de definición respecto del modelo llamado clásico y los modelos no clásicos inspirados por los trabajos de filosofía del lenguaje de Wittgenstein, correspondientes al siglo xx. Siguiendo a un conocido aristotélico como Sartori (2002), los trabajos postulan la idea de que una comunidad científica goce de conceptos estables y comprensión compartida para su posible madurez. Esto porque la aplicación prematura del modelo clásico puede obligar a abandonar anticipadamente la categoría (término) o modificarla de manera inapropiada.

Los ejemplos de los que se sirven para explicar esta situación son democracia y autoritarismo, pero corre la misma suerte la categoría de libertad. Si la definición es afortunada, será posible aplicarla a nuevos casos al realizar lo que se denomina *viaje conceptual*, pero de no serlo se corre el riesgo de acometer *estiramiento conceptual*, que consiste en distorsionar el concepto para obligarlo a que se ajuste a los nuevos casos.

Según esta postura, el modelo clásico procede al identificar componentes necesarios que han de estar presentes en todos los casos, y se explica en aquellos donde es posible encontrar una forma analizada de los términos lingüísticos. Si tomamos como ejemplo la definición aristotélica de ser humano —animal político con *logos*—, daremos cuenta de que ha de ser necesario que todos los miembros de ese universo tengan estos tres componentes: la animalidad, la politicidad y el *logos*. Dicho de manera negativa, no hay tal cosa que sea ser humano y no tenga logos, o no sea político, o no esté animado. Por lo que si damos con una entidad que tenga ausencia (que no ha de ser confundida con una diferencia de grado) de uno de estos elementos, estaremos hablando de otra cosa y no de ser humano. Por supuesto, cada uno de estos componentes, a su vez, requieren su precisión para evitar ambigüedades o efectos lamentables e indignos, como los que se mues-

tran en la historia.¹ Podría ser el caso que de *ser humano* se desprenda una categoría secundaria, tal como *ateniense*. Ser ateniense comparte de manera necesaria los componentes del ser humano más una especificidad compartida por los que han de ser llamados de esta manera.

Los conceptos empleados por Collier y Mahon (1993) son muy elocuentes a este respecto, donde *autoritarismo* tendrá los componentes necesarios A y B, pues de este pueden desprenderse categorías secundarias, como autoritarismo populista o autoritarismo burocrático. Estas han de compartir necesariamente los componentes A y B, pero no de manera necesaria lo específico del autoritarismo populista (C) y lo específico del autoritarismo burocrático (D). La diferencia específica entre estas dos categorías la dan sus componentes C y D, que son semejantes a A y B.

El caso de las categorías que se presentan dentro del territorio del parentesco de familia aplica para aquellas cosas que comparten una red superpuesta de elementos compartidos, pero no necesarios. Contrario a lo que sucede en las categorías clásicas, aplica en aquellos casos donde no es posible encontrar una forma analizada de los términos lingüísticos. El ejemplo propuesto por Wittgenstein (1999) explica las categorías como juegos. Esto porque ninguna de aquellas cosas que se llaman juego, sean de mesa, de pelota, de cartas, de manos, etc., comparten una característica.

¹ Como ejemplo sirva la conocida historia de Bartolomé de las Casas, quien en su defensa de los indios americanos hizo referencia al maltrato y la injusticia en que vivían, al cuestionar lo siguiente: “¿cómo los tenéis tan oprimidos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades en que, de los excesivos trabajos que les dais, incurren y se os mueren y, por mejor decir, los matáis por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine y cognozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Éstos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís?” (Casas, 2011: 6-7). Este tipo de situaciones permite observar distintas manifestaciones de prejuicios raciales respecto de la propia humanidad.

Por último, Collier y Mahon (1993) nos proponen un tercer tipo de categoría: las radiales. Estas son aquellas que comparten un componente, pero no se sostienen en todas sus formas compuestas de significado. Proponen dos categorías a modo de ejemplo: el de democracia y el de madre. Cada una de estas poseen componentes denominados A, B y C. Sin embargo, en las categorías secundarias, tales como democracia participativa, democracia liberal o democracia popular, se sostiene solo un componente de significado (A), que en su presencia exclusiva se corresponde, a modo de ejemplo, con la llamada democracia participativa. En el caso de la democracia liberal, se comparten los elementos A y B, pero se carece de C; y en el caso de la democracia popular, esta se compone de A y de C. En el ejemplo de madre, de igual manera se puede hablar de que contenga los componentes A, B, C y D. Y las categorías radiales secundarias se corresponden con la experiencia de madre biológica, madre adoptiva, madre de vientre, madrastra, suegra. En el caso donde el componente A es mujer, todas las categorías secundarias lo comparten, pero no necesariamente están presentes B, C y D; por ejemplo, esposa de papá, que tiene responsabilidad legal sobre la formación del niño o que gesta en el vientre. Lo anterior nos permitirá reflexionar sobre cómo ha de ser definido el término.

Para esta aproximación a las indicaciones acerca de cómo buscar una definición respetando la tipología de categorías indicada, son precisas dos advertencias importantes. Una viene de Aristóteles —al que responden los autores referidos—, y la otra, de John Elster. La primera es sobre la naturaleza de las palabras; la segunda, sobre la explicación.

Para hacerle justicia, es preciso reconocer la reflexión de Aristóteles como parte de un sistema. Es decir, se debe realizar en referencia con el entramado teórico reflexivo que le interesa a El Estagirita. En este sentido, el análisis de la definición en Aristóteles tiene dos vertientes fundamentales: la primera está abocada a la epistemología y la otra se sitúa en el territorio de su filosofía del lenguaje. Las dos se

corresponden con su antropología, y desde ahí se especulará sobre la ética y la política. Por supuesto, todo esto se comprende dentro de las reflexiones biológicas, en el sentido de los modos de vida. *Bios* (βίος) es el término que corresponde a dichos estudios: se emplea para referirse a la vida. Lo anterior queda claro en lo apuntado por Aristóteles tanto en el *Ánima* (1978) y en la *Ética* (1998) como en la *Política* (1988a), incluso en los *Tópicos* (1988b) y el *Perihermeneias* (2000). Por ejemplo, en la *Política* se señala que es el fin del hombre —refiriéndose a la especie humana y a cada uno de los particulares que pertenecen a la especie— el vivir según el bien, tanto en el mero hecho de vivir (Ζωή) como en el modo de vivir (βίος), si es que a este no le corresponde un exceso de adversidades (Aristóteles, 1988a; Agamben, 1998; 2006). De este modo, el problema del conocimiento le ocupa solamente como posibilidad de la vida buena y deseable; así lo señala en la *Ética* al diferenciar los distintos modos de vida. Distinguir entre lo verdadero y lo falso es importante solamente en tanto que sepamos reconocer si se trata de un conocimiento de lo natural (φύσις) o de lo humano, pues a cada uno le compete un sentido diferenciado de los términos. En el primero, la verdad es demostrable cuando parte del conocimiento de las causas; así se identifica con el término *episteme* (ἐπιστήμη); se trata de un discurso coherente y no contradictorio que se corresponde con la experiencia. En el segundo, en el territorio de lo humano, el conocimiento es solamente posible. De esta manera, el primero está en consonancia con un conocimiento necesario; el segundo, como posible. El primero se analiza mediante la estructura de la demostración y el buen razonamiento; es un silogismo específico y diferenciado. En el caso de lo humano, en cuanto posible, se corresponde con el silogismo dialéctico. Este no parte de cosas evidentes y primarias, tales como los axiomas; por el contrario, posee dos fuentes principales; por un lado, el *éthos* (ἔθος), es decir, lo que le parece bien a la mayoría cuando expresa el carácter de la comunidad en tanto

que sea tal; por el otro, lo que les parezca bien a los sabios, y entre estos a los más notables.²

Existe una advertencia que Aristóteles realiza en este análisis: distinguir entre argumentos y razonamientos. Los primeros son específicamente los silogismos; los segundos son un discurso que se sigue de cosas ya asentadas y ha de evitar ser erístico o desviado. Estos comparten los elementos género, propio y accidente. En cuanto a los cuatro predicables, se encuentran lo propio del problema, su definición (qué es), su género y su accidente, desde los que se generan las proposiciones. De aquí, continúa, será necesario distinguir estas de las cosas con las que se puedan confundir, es decir, restarles ambigüedad. En este sentido, la definición y el razonamiento muestran las diferencias y sutilidades que hay, afectivamente, de una voz a otra. Esto porque, no hemos de olvidar que, para Aristóteles, la palabra es imagen de las afecciones de la psique (ψυχή).

La palabra puede ser distinta, pero la afección es la misma para todos. Puede haber en la psique nociones que no refieren a la verdad y a la falsedad; estas giran en torno a la composición (Aristóteles, 1988b). Esto dice que la verdad y la falsedad se ubican en el terreno de lo discursivo, en cómo se componen los discursos y cómo se dividen las relaciones entre términos. Dialécticamente, nos propone El Estagirita, se resuelven los problemas que competen a lo que no tiene un referente material y que apela a la experiencia, en el sentido del éthos —carácter—, compartido dentro de una comunidad; es de esta manera que los términos como justicia o amistad exigen su análisis y reflexión.

² Las precisiones que hacen Hadot y Kerényi sobre el papel y sentido de ser sabio en la Grecia antigua son importantes en la medida en que exponen el papel de la experiencia. La ejemplaridad de sus modos de vida, el modo de su consejo, así como la forma en que intervienen en la conducción de los asuntos comunes dan más sentido que al mero hecho de la erudición.

Elster (1996) ha llamado la atención en que pese a los esfuerzos que empeñemos en lograr una definición, esta no satisface la necesidad de la explicación científica si no que muestra los mecanismos que la hacen posible. De hecho, lo expuesto por Elster se presenta como una antítesis de lo propuesto por King, Keohane y Verba (2000) en cuanto a que las inferencias descriptivas ofrecen explicaciones incorrectas. Una explicación científica ha de mostrar por qué sucede lo que sucede. El razonamiento básico es señalar un acontecimiento anterior como causa; sin embargo, si no se señala el mecanismo causal, la explicación, aunque acertada, es incompleta y carece de científicidad; es decir, de cómo opera en el fenómeno esa causa. También se debe ofrecer tanto una correlación de fenómenos como una distinción de la narración de los hechos. Por último, la explicación no debe reducirse a una racionalidad instrumental, sino que debe reconocer las emociones y las normas sociales como fuentes de la acción social.

Estas dos advertencias se complementan. La aristotélica sirve para precisar las lecturas que de él se han hecho en la recuperación de la teoría de la definición. La de Elster nos recuerda que lograr una definición no es suficiente para funcionar como explicación en un contexto dado. No obstante, Las dos reconocen que la situación social y la afectividad humana son mucho más complejas que la supuesta racionalidad lineal, pues la idea de bien, de lo deseable, se alimenta de distintas fuentes que no son exclusivas a los fines pragmáticos, y por ello es preciso distinguir una explicación de una justificación. Así, al preguntarnos por la libertad se impone la tarea de responder qué tipo de categoría es y cómo ha sido tratada por la tradición. Si se corresponde con lo natural o con lo humano, si es una categoría clásica o una a la que le corresponde el tratamiento de parentesco de familia o radial.

Las fuentes tradicionales de la libertad

La tradición griega y la cristiana son las fuentes fundamentales de la comprensión moderna del mundo. En cada una de estas hay divergencias notables y la propia modernidad se alimenta de manera dialéctica de sí misma y de sus propias fuentes, lo que permite un florecimiento crítico en su exposición y análisis de los temas que le ocupan, en los cuales el propio concepto de libertad no es excepción. Ya el propio Berlin (1958) había expuesto que la fuente de los estudios políticos y sociales está basada en la discordia sobre la finalidad de la vida humana.

La idea cristiana de la libertad se ubica en un plano moral y espiritual. La libertad hace frente a los pecados, estos son un cautiverio que impide acercarse a la *patria celeste*. La Carta a los Romanos de Pablo es un gran referente a este respecto, donde puntualmente se señala a Jesús como el liberador de la muerte espiritual (Nácar y Colunga, 1944). Esta idea depende de una antropología dualista. El hombre real no solo es carne y hueso, sino que contiene un alma, la cual se encuentra confinada en el cuerpo y es tentada por la naturaleza. Por ello, seguir la enseñanza de Jesús libera de ese cautiverio. La libertad es una condición espiritual y moral donde no hay cautiverio por el pecado. En este sentido, con el bautizo se participa de la muerte de Jesús para vivir una vida nueva (la que no cede a las concupiscencias del cuerpo). En esta carta se emplean los términos griegos siguientes: el sustantivo *ἐλευθερία* (*eleutheria*) y el verbo *ἐλευθερον* (*eletheron*) en su forma de *ἐλευθεροσις* (*eletherosis*); estos se utilizan para referir a la libertad y la propia acción de liberar o el proceso de liberación. El que es libre recibe el nombre de *ανελεύθερός*, es decir, se le ha dado libertad. No ha de ser confundida con el verbo *emancipar*, aunque el diccionario lexicográfico lo haga. *Emancipar* no tiene correlativo al griego, este es un término jurídico romano que supone el traspaso de una propiedad, la cesión o enajenación, que puede ser tanto de sí

mismo como de una propiedad. Por su parte, la idea griega carece por completo de este contenido moral y espiritual. Lo más cercano a esto se observa en la tradición de pensamiento órfica que se manifiesta en el *Fedón* platónico, pero en este caso se mira la vía de la libertad en la filosofía. Es decir, la filosofía libera a la psique del cuerpo, pues examina la realidad a través de este, que es un colaborador. La filosofía exhorta a la libertad. De tal suerte que, en este diálogo, la libertad es una condición de saber que el cuerpo por sí mismo no conoce, pero que la psique conoce mediante el cuerpo; por tanto, la realidad no es la del cuerpo, sino la que se devela desde este hasta la psique, en tanto que la última contempla lo inteligible (Platón, 1988: 82a-83b).

Sin embargo, este no es el tratamiento común griego del término libertad, que se refiere principalmente a la vida política, por lo que será necesario recordar que esta noción surge simultánea a la de *polis* (πόλις), de la cual toman prioridad los esfuerzos militares por mantener la libertad de Grecia frente a la amenaza persa. Por esta misma razón se produce la asociación de Platón y Aristóteles con determinados regímenes políticos. Festugiere (1953) señala que Aristóteles reconoce la libertad como el fundamento del régimen democrático. Esto es falso, pues Aristóteles, en el apartado referido (1317b), señala, tal como ha sido advertido en su propuesta dialéctica, la costumbre de reconocer en la libertad el fundamento de la democracia. No lo suscribe, sino que advierte que pensadores anteriores a él así lo han apuntado.

La idea de libertad para los griegos procede de las prácticas de la época antigua, donde solamente los ricos poseen auténtica libertad, ya que por su condición de riqueza están exentos de ser sometidos a la propiedad de otro, pues nunca alcanzarían deuda o necesidad semejantes. Así, la libertad está asociada a tres condiciones que no se han de dar necesariamente juntas: la de propiedad, la de solvencia y la de ausencia de deuda. Si los pobres quieren alcanzar la libertad en sus personas y cuerpos, será por agrupación. El *demos* (δῆμος) es el pueblo masa que individualmente está colocado en inferioridad por

nacimiento o pobreza. Solamente el progreso comercial posibilitó un *demos* compacto y organizado que supo repartirse poderes y darse ley. Por eso, con sentido afirma Festugiere (1953), siguiendo a Aristóteles, que la libertad griega posee dos rasgos distintivos: primero, la ausencia de amenaza de esclavitud debida a su condición precaria de existencia; segunda, la posibilidad de vivir según su voluntad dentro del marco consensuado de la ley. Son estas leyes las que evitarán que las prácticas de antaño se reproduzcan. Este giro legal desvincula la noción de libertad con la riqueza, lo que permite el surgimiento de la idea que la comprende como sometimiento consensuado a la ley dentro de la patria.

El pensamiento contemporáneo problematizó los efectos de esta concepción en sus recuperaciones modernas. Acá rescatamos dos aco-taciones que señalan consecuencias inaceptables para la vida humana de aceptar una idea de libertad sometida a una patria y desvinculada de la riqueza. Arendt (1998) sostuvo, a la luz de las causas y los efectos de la segunda guerra mundial y de los totalitarismos, que es preciso que se garanticen los derechos de los apátridas. La libertad de estos no ha de estar sometida a la condición reconocidos como miembros de una patria. El fondo es que la libertad y los derechos están por encima de cualquier planteamiento patriótico. Por su parte, Cohen (2000), recuperando a Berlin —al que expondremos más adelante—, debate con los postulados contractualistas que se fundan en esta idea de la libertad como sometimiento consensuado a la ley y argumenta que la pobreza es una amenaza para la libertad. Sostiene que la falta de dinero acarrea falta de libertad, y que, si bien no es la única variable, sí es una importante pues en el contexto económico que nos encontramos no es posible ejercer la libertad plenamente sin los recursos monetarios para ello. Dicho de otra manera, está en consonancia con un saber aceptado: la pobreza limita las posibilidades.

Aristóteles denuncia, tanto en el libro IV como en el VI de la *Política*, un presupuesto de esta idea: en la democracia solamente es

posible vivir en libertad. El fundamento de su denuncia estriba en que efectivamente, esta teoría supone que todos los hombres deben estar en un plano de igualdad. Acusa que la práctica ha devenido en que los más gobiernen a los menos, crítica similar a la de Stuart Mill (1897). En el caso de Aristóteles (2000), a este le preocupa que sean la mayoría, los pobres, los que gobiernen, y no todos por igual, por eso le ocupa la pregunta sobre cómo ha de alcanzarse esa libertad; además señala que la democracia auténtica depende del principio de justicia donde todos gobiernen por igual:

Los partidarios de la democracia, en efecto, afirman que lo justo es lo que parece tal a la mayoría, en tanto que para los abogados de la oligarquía es lo que parece tal a la mayor riqueza, pues dicen que el derecho de decisión debe estar de acuerdo con el monto de riqueza. Pero ambos criterios implican desigualdad e injusticia (Aristóteles, 2000: 1318a).

Así, el criterio de la mayoría no es un criterio pertinente para lo justo, pues la *polis* al estar integrada por dos clases sostendrá pareceres opuestos. De aquí que Aristóteles concentre sus esfuerzos en analizar distintos modos de administrar la democracia. Ello reconociendo que el fundamento de esta no es la libertad, sino la justicia, que no es universal sino relativa al pueblo, estructurada según su composición y características económicas.

Además, es preciso recordar que en la *polis* griega se sitúa una preminencia de la palabra sobre todos los otros instrumentos del poder. Será la llave de toda autoridad en el Estado, medio de mando y dominación. La fuerza de la persuasión ($\pi\eta\theta\acute{o}$) es una divinidad, donde el debate contradictorio, la discusión y la argumentación cobran un papel preeminente (Vernant, 1992). Bien recuerda Nietzsche (2000) que es propio de la sensibilidad griega el placer por la contradicción

y la belleza de la palabra. De ahí que sea el público al que se dirige la expresión.

Las aporías de la comprensión moderna de la libertad

Por lo general, se identifica en la modernidad el surgimiento del liberalismo con J. S. Mill. Es esta la representación de una defensa del individuo frente a la masa. Mill (1897), contrario a lo expresado por Aristóteles, supone que la legitimidad de un gobierno no estriba en la justicia, sino en el consentimiento. En la narrativa que propone sobre el desarrollo de la democracia, Mill parte de identificar los fines que perseguía cada modelo. Cada uno de estos encontraba efectos no previstos que merecían adecuaciones. Por ejemplo, expone que el gobierno de los reyes o de grupos poderosos estribaba en el consentimiento por la procura de la seguridad. Así, señala que se llegan a reconocer como límites del poder dos elementos: el reconocimiento de libertades o derechos políticos, que en su infracción abrían la posibilidad de resistencia o de rebelión, y los frenos constitucionales, conseguidos mediante representación. De esta manera, sería posible la garantía de la seguridad frente a las amenazas y, mediante la representación, protectores del pueblo frente al gobernante. Ante esta situación surge la necesidad de que el gobernante se identifique con el pueblo. Sin embargo, es esta la voluntad del pueblo que termina por volverse masa. No es el consenso, sino la voluntad de la mayoría o de aquellos que consiguieron hacerse aceptar como tal, por la mayoría. Así, la preocupación fundamental del pensador inglés es similar a la de Aristóteles: cómo establecer un gobierno justo, en la medida en que la mayoría no pueda ejercer tiranía sobre el individuo (Mill, 1879).

Dentro del territorio del contractualismo, Mill asume que la sociedad tiende a imponer reglas sobre la conducta, las ideas y las

costumbres del individuo. Por eso le ocupa encontrar el límite que permita defender al individuo frente a la masa. Y lejos de seguir a Kant en la necesidad de un ser humano que sea libre solamente en la dirección razonable de su voluntad, asume que para el hombre medio no es la razón la que dirige, sino sus sentimientos, siempre desde la opinión de que lo hecho es causa del propio interés. Que lo que se hace se realiza según la posibilidad de dar satisfacción a su propio interés, en gran medida determinado por la fuerza de la costumbre. En este sentido, con el afán de defender al individuo, Mill postulará que el único objeto que autoriza a los hombres —sea colectiva o individualmente— a turbar la libertad de acción de cualquiera de sus semejantes es la propia defensa de la libertad. Dicho negativamente, nadie puede ser obligado a actuar o pensar o abstenerse de hacerlo, por suponer que eso implica un bien. Sean tal vez razones para discutir y hasta para suplicarle, pero no para obligarle (Mill, 1879).

Por su parte, Constant (1995) señala que hay dos especies de libertad. Confundirlas es a su vez causa de males. Los modernos entienden la libertad como derechos, entre los que destacan los siguientes:

- No ser sometido sino a las leyes.
- No ser detenido.
- No ser condenado a muerte.
- No ser maltratado de ningún modo por el efecto de la voluntad y arbitrio de un individuo o una colectividad.
- De dar opinión.
- De ejercer y seleccionar industria.
- De disponer propiedad.
- De tránsito sin requerir permiso y sin dar cuenta de motivos.
- De reunión, sea para dialogar, profesar culto, o colmar sus días de fantasías e inclinaciones.
- Influir sobre la administración del gobierno.

Comparada con la de los antiguos, es evidente que aquella se refería, tal como queda expreso en lo analizado por Aristóteles, a la libertad como un ejercicio colectivo. Era un asunto de participación directa pero colectiva, al menos la libertad entendida desde la democracia. En el caso de la modernidad, se inventa la libertad individual. En aquella, el individuo se sujetaba al conjunto; en esta, el individuo prima sobre la colectividad. Para Constant (1995), la diferencia se ubica en la desigual opinión de la naturaleza humana. Afirma que las sociedades antiguas están edificadas sobre la guerra y especialmente, como consecuencia de esta, sobre la esclavitud; lo que evidencia una opinión diferenciada sobre la naturaleza humana, al admitir que existe desigualdad. Para las sociedades modernas, la naturaleza humana es homogénea, organizada en distintos modos y con distintos nombres. El autor supone que esta condición implica una tendencia hacia la paz, motivada por el comercio, y no por el afán de dominio. Es esta condición comerciante sobre la que basa su noción de libertad como goce de la independencia privada. Por lo cual invita a mirar con recelo los deseos de reminiscencias antiguas.

La característica de privilegiar la acción individual ha sido nombrada por Berlin (1958) como libertad negativa. Esta se entiende en el sentido de que alguien es libre en la medida en que no existan impedimentos para realizar la voluntad. Así, la libertad puede ser medida en cuanto a que sea más extenso el campo de acción sin la interposición de algo, por ejemplo, la ley, la estructura social y económica, o alguien. Parte del supuesto de que hay un ámbito mínimo de la libertad personal que no puede ser violado bajo ningún concepto, pues de lo contrario se privan las condiciones mínimas para el desarrollo de las facultades naturales que le permitan al ser humano alcanzar los fines de lo que considera bueno, justo o sagrado.

Berlin sospecha que los fundamentos de esta moral liberal radican en la idea de igualdad de libertad. Esto es, que aquella minoría que la goza no lo haga a través de la explotación de la mayoría, que

no la disfruta. En todo caso, la búsqueda de libertad se trata de un resarcimiento con aquellos que la han hecho posible. Para esta idea de la libertad, destaca tres características. La primera, como respuesta a Mill, donde se asume erróneamente que solo en las sociedades liberales es posible la forja del carácter crítico, original, imaginativo, etcétera; asimismo se puede confundir la idea de coacción con la de no interferencia, pues la primera (en tanto que frustra deseos humanos) es un atentado contra la libertad, y la segunda es condición de manifestación de contradicciones. Segunda, esta idea de libertad es moderna según la fuente de Condorcet, quien alega que en la Antigüedad no existía esta reflexión; además, se puede rastrear en el Renacimiento y la Reforma. Tercera, esta noción de libertad es compatible con las nociones de autocracia; es decir, se comprende como el ámbito de control sobre uno mismo y no se refiere a una fuente externa, porque transita de la pregunta por el quién me gobierna a la medida de la intervención del gobierno estatal en mi persona. Esta tercera condición es la que Berlin denomina libertad positiva, donde el individuo es su propio dueño; en otras palabras, es producto de la propia voluntad y no de la ajena:

La libertad que consiste en ser dueño de sí mismo y la libertad que consiste en que otros hombres no me impidan decidir como quiera pueden parecer a primera vista conceptos que lógicamente no distan mucho uno del otro y que no son más que las formas negativa y positiva de decir la misma cosa (Berlin, 1958: 9).

Esta idea positiva guarda su paradoja en la idea del conocimiento y la dirección de la voluntad. Si es posible dominarse a sí mismo mediante la búsqueda de conocimiento, es posible entonces que yo sepa lo que es bueno hacer. Situación que, por tanto, admite la posibilidad de que alguien lo ignore o que no haya alcanzado la posibilidad de reconocerlo; luego, le ha de ser revelado para que lo elija. Situación

que ha sido cosificada en la razón, en el Estado, en la clase social, la naturaleza o una divinidad.

De manera especial, el aporte de Berlin radica no solo en la descripción, sino en la crítica al identificar las contradicciones internas en la idea de libertad, en las paradojas en las cuales caen las posturas empleadas para hablar de ella. Por ejemplo, por un lado, en torno a la idea positiva de la libertad, se pregunta cómo se le llama un aumento de libertad a la autonegación ascética, y es que la culminación lógica de esta postura es el suicidio, la liberación total. Por otro lado, está la creencia de que entender el mundo es liberarse, comprendiendo sus supuestos fundamentos mecanicistas o la naturaleza del conflicto dialéctico.

Se trata de una postura donde en la base de esta idea positiva hay una concepción de la razón, la de la liberación por la razón, y que se defiende tanto en dictaduras como en democracias. Esta se expresa de dos maneras principales, cayendo en una especie de falso dilema: la primera, mediante la idea de liberación como autodirección; la cual, orientada al plano de lo aplicado, muestra que para vivir libre es preciso vivir racionalmente, luego lo que está bien por la razón ha de ser necesario y en consecuencia lo ha de ser para los demás, que son racionales también. Así, la convivencia racional sería dentro de un Estado gobernado por leyes aceptadas por aquellos racionales. El problema es que no hay criterio claro y distinto para tal demarcación. Incluso Kant tuvo que conformarse con la máxima del imperativo categórico de razón. La segunda, mediante la eliminación de los obstáculos que se oponen a la libertad de cada individuo, sea la naturaleza, las pasiones no dominadas, las instituciones irracionales o las opuestas voluntades y conductas ajenas. A la naturaleza se le domina mediante la técnica, a los otros mediante la persuasión o educación; esto supondría dominio, lo que por sentido es incompatible con la propia noción de libertad.

Como vemos, en estas reflexiones Berlin no desatina al pretender identificar las fuentes de estas ideas de libertad, pues se rastrean sin mayor complicación en la historia reciente de la humanidad. Posturas que en una aguerrida defensa de la libertad dan dirección a ideas antilibertarias. En el caso de la negativa, se ha señalado que está presente en la tradición cristiana, en tanto que procura la no intervención de lo exterior desde una forja o transformación interior. Las fuentes filosóficas de esta postura se hallarían, de hecho, en la influencia que tuviera el estoicismo en el desarrollo del cristianismo. Sabemos que el estoicismo tuvo su influencia en Cicerón, y este en Agustín de Hipona. Por lo demás, basta recordar que el propio Aristóteles (1310a) señaló como equívoco la idea de hacer lo que venga en gana con la idea de libertad, pues se confunde la idea de restricción con la de salvaguarda. No es libertad el hecho de tener la posibilidad de hacerse daño, sino la posibilidad de realizar la vida acorde con la justicia. Lo cual no consistiría, como se ha expuesto, ni con la voluntad de la mayoría o con la adecuación a un régimen de renuncia a la posibilidad de hacer algo. No la entiende, como en la modernidad, como la adecuación a la ley en calidad de encadenamiento, sino como la apertura a la posibilidad de una vida deseable, buena y amistosa.

Este recelo de la noción antigua de libertad causaría asombro en personajes notables como Arendt. La filósofa sospecharía de economicismo en esta postura moderna. Es conocido que esta pensadora sí apela a la posibilidad de la libertad —política— de la Grecia clásica. Esto porque ahí era posible influir de manera directa en la conducción de lo público. Precisamente, hay que reconocer que esta noción de libertad individual se presenta como una modernización de los postulados estoicos. Ya Arendt la criticaría porque no es posible conocer algo así como una libertad interior sin antes tener la experiencia de una condición de ente libre. Se trata de las posibilidades que ofrece la propia existencia humana. Desde una libertad ontológica en la cual el ser no me es dado, sino que se presenta como posibilidad dentro de

una libertad fáctica determinada por la relación con los otros. Es el ser humano el que puede o no marcharse de su casa, no es un mero atributo de la voluntad. Explica que la libertad precisa de un espacio común público con otros que estuvieran en una situación similar donde fuera posible tratarlos. La libertad precisa de un espacio, de un mundo organizado políticamente en el que fuese posible incidir discursivamente, es decir, en palabra y obra (Arendt, 2016).

Para la filósofa, la libertad se corresponde con el principio de indeterminación del ser humano, que se expresa en la posibilidad de dar respuesta a la pregunta ¿qué o quién eres tú? El abordaje se realiza, en principio, desde la hermenéutica fáctica del ser humano que da cuenta de que este es el único que encuentra necesidad de laborar y trabajar. Estos términos, labor y trabajo, separan al ser humano de su condición meramente biológica y lo arrojan a su condición netamente creadora y posibilitadora de la emancipación, la cual se realiza en la acción y en el discurso. Es precisamente el espacio público el que permite la manifestación de la libertad humana. Es decir que, para Arendt (2005), el otro no es obstáculo para la libre manifestación de mi voluntad, sino la condición para que la voluntad pueda efectuarse. El argumento de Arendt se sitúa en señalar que es la propia modernidad la que altera la noción de libertad para igualarla a la idea de seguridad, donde el objeto de la política no consiste en salvaguardar aquella, sino esta. En otras palabras, la política se transforma de una procura de la libertad a un espacio de procura de la seguridad individual, y sobre todo social, en tanto que permitiera el desarrollo inalterado del proceso social como un todo. Aun antes, acusa la actitud de la *vita contemplativa* de abstención política, tanto de la tradición cristiana como de cierta tradición filosófica.

La propuesta de la hermeneuta sugiere que sea distinguida la libertad del libre arbitrio. No se trata de las condiciones de posibilidad de la elección o de conducción de la voluntad. Discusión presente hasta nuestros días si contemplamos el desarrollo de la neurociencia tal

como la propone Fuster (2018), en el sentido de que las condiciones de posibilidad de la elección libre, fuera de cualquier determinismo, sea mecánico o teológico natural, permiten liberarse de los desafíos de cualquier antropología dualista, ya sea platónica, cartesiana, o mecanicista. Arendt hace referencia a que la libertad se entienda como la posibilidad creadora de dar existencia, de realizar algo que no existía siquiera como objeto de conocimiento y solo como posibilidad de la imaginación. La acción, para ser libre, debe ser capaz de trascender dos condiciones: motivaciones y presuntas finalidades como efectos previsibles. De lo contrario, la acción viene determinada en el sentido de que está guiada por una finalidad captada por el intelecto antes que por la voluntad, pendiente de las condiciones que impone el mundo circundante (Arendt, 2016).

Este razonamiento se sustenta en la identificación de que la voluntad depende del juicio, sea racional o emocional, que pende de la propia idea que se tenga de lo que se toma por deseable. Tal como se planteaba en los análisis socráticos de la voluntad y la elección, donde el mal es por ignorancia. Es decir, que de la posibilidad de conocer lo que sea bueno depende la voluntad y la consecuente ejecución. Para Arendt (2016: 164): “El poder de ordenar, de prescribir la acción, no es asunto de libertad, sino una cuestión de debilidad o fuerza”.

La libertad para la autora surge de los principios. Estos no operan como los motivos. Poseen la característica de ser generales, tanto que es imposible indicar fines particulares. Los principios se expresan en el propio acto y no penden de una persona o un grupo, en este sentido son universales. Propone a modo de ejemplo el honor, la gloria, el amor a la igualdad, el griego *areté* (αρετή, ἀριστεύειν) esforzarse por realizar la excelencia, por ser excelente, pero lo mismo se puede pensar en la justicia o la dignidad humana, si es que lo articulamos con lo ya asentado por Groschner.

Así, el anhelo que siente Arendt por la *polis* griega es que era un espacio en el que el hombre podría mostrarse actuando libremente. En cuanto forma de gobierno, permitía la influencia mediante la acción libre. Precisamente el *ágora* era el espacio donde se discutían los asuntos públicos, y la voz, su ejecución virtuosa, podía influir, guiada por principios en el acto mismo. De suerte que el mundo no está dado sino realizándose.

Entonces, ¿es posible medir la libertad?

Estas reflexiones nos invitan a distinguir la libertad en tres dimensiones: la ontológica, la ética y la política. La primera se distingue por la cualidad humana de no estar determinado por la naturaleza. Su ser se presenta en la experiencia como indeterminado. Un animal no humano por lo regular tiene su ser ya dado, y no será más de lo que le ha sido condicionado por naturaleza. Todo lo que requiere para vivir lo posee; sin embargo, el ser humano no. Es por la fuerza de la costumbre, de la cultura y de la educación que se realiza como tal. Esto lo muestra la propia tradición de la reflexión educativa o humanista. La segunda, la ética se distingue por la condición de posibilidad de reflexionar la propia circunstancia, de evaluarla, y de no estar sometido a esta. Como seres humanos esto significa que podemos pensar los propios modos de ser, de habitar y pretender transformar el mundo o nuestro propio ser; pende específicamente de la libertad ontológica y la asociamos con las ideas positivas y negativas de la libertad, relacionadas con la voluntad. La tercera, la política para evitar caer en las contradicciones señaladas por Berlin, conviene pensarla en lo expuesto por Arendt, como el espacio político de la acción. Esto es preciso situarlo como producto de herencias tradicionales como

la asociación de las reflexiones éticas que pretendieron situarse por encima de la vida política, tales como las expuestas por la tradición estoica y sus influencias en el cristianismo.

La conclusión que inferimos de estas reflexiones es que no es posible tomar la categoría de la libertad como radial o un parentesco de familia. Se carece del elemento común que las soporte. En todo caso, parece pertinente tratarla como una homonimia, en cuanto se evidencia al menos en dos sentidos plenamente diferenciados en la tradición; por un lado, como un sustantivo y, por otro, como un predicativo. En el primer caso se habla de condiciones de posibilidad que se atribuyen a un sujeto. Las advertencias que se nos han planteado es que hemos de estar plenamente seguros de que no se trata de una condición propia de la democracia ni con características efectivas de esta, sino de condiciones que han de ser medidas, en cuanto permitan evaluar el grado de influencia de distintos poderes, amenazas y sometimientos, sea de manera individual o colectiva. También se nos advirtió que no debía ser una medida de la posibilidad de ejercer la voluntad. En el segundo caso, se trata de un predicativo; por consiguiente, un acto es libre mientras que este no acusa sometimiento, sino principios que se evidencian en el propio acto con el afán de crear mundo.

En consecuencia, el verbo *liberar* sostiene una peligrosa ambigüedad con el verbo *emancipar*. Tanto liberar como emancipar apelan a procesos, pero han de ser distinguidos en la medida en que el primero recurre al acto mismo de pretender establecer tales condiciones. El segundo, en su calidad de concepto dentro de la historia jurídica, se refiere a perder un grado de tutela debido a la propia falta de criterio o capacidad, o por deuda. Pero en todo caso, se conserva *libertad*, como lo muestra la propia tradición estoica, aun bajo grados tutelados.

Nuestra reflexión sirve a la ciencia social en cuanto se intente describir estos grados de posibilidad dentro de contextos diferenciados. Aunque carece de los análisis pertinentes que en cada caso dan cuenta de los mecanismos causales que describen cómo operan o no

esos grados de influencia en sujetos y colectivos; estos pueden ejercer su influencia en condiciones de igualdad. En este sentido, resulta un avance para las reflexiones de la razón práctica, ya que se gana comprensión sobre la propia experiencia y existencia, al buscar, debido a estas ideas, la transformación de la vida a una que sea deseable, digna y libre, y evaluar éticamente si se trata de un acto libre o un acto de la voluntad o si el propio acto respeta las condiciones que pudieran ser evaluadas como libres de los otros.

Referencias

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2006). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Álvarez, G.; Y. Kotera; y J. Pina (2020). *World Index of Moral Freedom 2020*. Recuperado el 18 de diciembre de 2020, de <https://www.fundalib.org/wp-content/uploads/2020/07/WIMF-2020.pdf>.
- Arendt, H. (2005). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2016). *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península.
- Aristóteles (1978). *Acerca del alma*. Barcelona: Gredos.
- Aristóteles (1988a). *Política*. Barcelona: Gredos.
- Aristóteles (1988b). *Tratados de Lógica II*. Barcelona: Gredos.
- Aristóteles (1998). *Ética nicomáquea; Ética eudemia*. Barcelona: Gredos.
- Aristóteles (2000). *Política*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bacon, F. (1984). *Novum organum*. Madrid: Sarpe.
- Berlin, I. (1958). *Dos conceptos de libertad*. Recuperado el 18 de diciembre de 2020, de <https://fadeweb.uncoma.edu.ar/viejo/>

- carreras/materiasenelweb/abogacia/derecho_politico_II/biblio/Isaiah-berlin-dos-conceptos-de-libertad.pdf.
- Casas, B. de las (2011). *Texto del sermón de Antón Montesino según Bartolomé de las casas*. Recuperado el 18 de diciembre de 2020, de http://www2.dominicos.org/kit_upload/file/especial-montesino/Montesino-gustavo-gutierrez.pdf.
- CNDH (Comisión Nacional de los Derechos Humanos) (2016). *Los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad de los derechos humanos*. México: CNDH.
- Cohen, G. A. (2000). “Libertad y dinero”. *Estudios Públicos*, núm. 80.
- Collier, D. y J. E. Mahon (1993). “Conceptual ‘Stretching’ Revisited: Adapting Categories in Comparative Analysis”. *The American Political Science Review*, vol. 87, núm. 4, pp. 845-855. Recuperado el 18 de diciembre de 2020, de <http://www.jstor.org/stable/2938818>.
- Constant, B. (1995). “Sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos (1819)”. *Revista de Estudios Públicos*, núm. 59, pp. 1-20.
- Elster, J. (1996). *Tuercas y tornillos: Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales*. Barcelona: Gedisa.
- Festugiere, A. J. (1953). *La libertad en la Grecia antigua*. Barcelona: Seix Barral.
- Freedom House (2020). *Freedom in the World 2020: A Leaderless Struggle for Democracy*. Recuperado el 18 de diciembre de 2020, de <https://freedomhouse.org/report/freedom-world/2020/leaderless-struggle-democracy>.
- Fuster, J. M. (2018). *Neurociencia. Los cimientos cerebrales de nuestra libertad*. Ciudad de México: Paidós.
- Gadamer, H. G. (2010). *Verdad y método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gröschner, R. (2008). “La dignidad humana”. *Inter Criminis*, vol. 4, núm. 2, pp. 57-81.

- King, G.; R. O. Keohane; y S. Verba (2000). *El diseño de la investigación social. La inferencia científica en los estudios cualitativos*. Madrid: Alianza.
- Mill, J. S. (1897). *Resumen de lógica*. París: Bouret.
- Mill, J. S. (1971). *Sobre la libertad*. Madrid: Aguilar.
- Nácar Fuster, E. y A. Colunga Cueto (trads.) (1944). *Sagrada Biblia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Nietzsche, F. (2000). *Escritos sobre retórica*. Madrid: Trotta.
- Platón (1988). *Diálogos III*. Barcelona: Gredos.
- Sartori, G. (2002). *La política: Lógica y método de las ciencias sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vásquez, I. y T. Porcnik (2019). *Human Freedom Index-2019*. Recuperado el 18 de diciembre, de 2020, de <https://www.cato.org/human-freedom-index-new>.
- Vernant, J. P. (1992). *Los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona: Paidós.
- Wittgenstein, L. (1999). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Altaya.

Las decisiones. Entre la incertidumbre y el bienestar

EDUARDO MANUEL GONZÁLEZ DE LUNA
GABRIEL MICHEL CUEN

Introducción

En este trabajo utilizaremos la *simultaneidad* como concepto central para entender las decisiones de un agente vivo. Describiremos interdisciplinariamente cómo opera la racionalidad decisoria que contextualiza en el tiempo la orientación de las conductas hacia metas como la del bienestar ante la incertidumbre. Mencionaremos que las operaciones cerebrales para esa orientación compleja generan modelos mentales para *ensayar futuros* y que es un error obviar la simultaneidad en la operación de las capacidades y de los repertorios del agente. Indicaremos cómo se decide bajo la incertidumbre de la temporalidad y cómo se constituye un *sistema racional evaluativo de las decisiones* que anticipa cuál es el propósito idóneo a alcanzar en contraste con otros posibles. Resaltaremos la temporalidad de fines para orientarse naturalmente al bienestar futuro. Si el agente decisor

tiene dado su contexto, y considerando sus herencias biológicas y socioculturales, entonces la *racionalidad decisoria* operará con la simultaneidad de lo que está dado, dentro de la incertidumbre en la que se decide buscar el bienestar.

En general, una *decisión* puede entenderse como la selección de una conducta para cambiar de situación ante estímulos del medio ambiente. Ese cambio, requerido por el contexto, implica respuestas conductuales dentro del marco de incertidumbre temporal que despliegan las necesidades y los problemas que capturan la atención racional del agente vivo.

A principios del siglo xx, la *incertidumbre* se incorporó como un elemento esencial de la física microscópica, y desde entonces esta noción es cada vez más una parte constitutiva de un nuevo paradigma sobre la comprensión del mundo: el de la complejidad de los fenómenos y sistemas del mundo. Para este paradigma, muchos sistemas del mundo se comportan típicamente como sistemas abiertos, intercambiando energía con sus alrededores. El tema de las decisiones puede considerarse también desde esta perspectiva. De modo natural y adaptativo, ante la incertidumbre de los continuos cambios y los ambientes diversos, la mente del sujeto busca certidumbres que permitan la realización de las modificaciones en el contexto, que eviten riesgos posibles y permitan la adecuada adaptación. Con la *decisión* se busca proyectar una alternativa temporal de futuro; se recurre a la memoria con referentes de soluciones y satisfacciones alcanzadas en el pasado. Por tanto, el *resolver* de esa decisión es un planteamiento que tiene acepciones¹ diferenciadas según se defina al *agente decisor* y, en el caso de un agente vivo, a la idea de vida del agente. Si el agente decisor es un artefacto o sistema que únicamente hace cóm-

¹ Entendemos *acepción* como el significado o sentido que se comprende en una palabra o expresión y que, una vez aceptado por el uso, se expresa en la definición o las definiciones que distinguen dichos sentidos o significados.

putos y cálculos, la decisión será resultado de operaciones referentes únicamente al marco en el que mide. Ese agente puede ser un sistema electromecánico, como un autómatas electromecánico (o robot), o un sistema económico, financiero o comercial, entre muchos otros. En contraposición, si el agente es un ser vivo, sus operaciones se incluirán al mismo tiempo, *simultáneamente*; es decir, los aspectos de su cuerpo articulados con el contexto en que experimenta las necesidades, los problemas o la curiosidad que deba resolver en ese contexto. Aquí nos referiremos a este tipo de agente.

Entonces, cuerpo y contexto se consideran al mismo tiempo para resolver lo que sea necesario para ese agente vivo. Uno u otro son inviables sin esa simultaneidad, y su aislamiento arbitrario arrojará la aniquilación del agente o la insatisfacción de sus necesidades, la permanencia de sus problemas y la espera permanente para desahogar la curiosidad. Así, la vida del agente implica realmente una dinámica compleja en la condición decisoria, porque cualquier solución supone de manera simultánea su cuerpo, sus necesidades y sus problemas en su contexto. Igualmente, conlleva las demandas y exigencias naturales para que la decisión garantice sobrevivir con alternativas de vivencias y futuro.

Esa condición incluyente del cuerpo y del contexto para garantizar la supervivencia exige establecer adaptativamente² una ruta de avance que inicia en la condición elemental del agente que respira y come sin fortalecer y sin aumentar sus posibilidades de respuesta al contexto progresivamente complejo, hasta allegarse repertorios, posibilidades y opciones con mayor diversidad de vivencias, con mejores ventajas adaptativas para abrir expectativas de futuro con panoramas amplios, y alcanzar pública y colectivamente formas de vida que puedan constituir un bienestar. Este significa un conjunto de propósitos simultáneos

² Consideramos el término adaptación en el sentido coloquial de ajuste al contexto, de acomodo con coherencia y pertinencia a la situación en que se está, y no en el sentido teórico del concepto establecido por Darwin en su teoría de la evolución.

que el agente adopta para orientar conductas y diversas realizaciones, en las que sus bagajes³ se reordenan para alcanzar mejores *vivencias*.⁴

El concepto de bienestar de Amartya Kumar Sen (Premio Nobel de Economía, 1988) implica dos cuestiones fundamentales que exigen nuestro análisis. La primera es respecto a cómo el agente *resuelve*, opera o piensa cada problema; cómo considera su cuerpo, sus necesidades y el contexto con sus demandas y exigencias. Y la segunda es que el bienestar implica simultáneamente la perspectiva pública y colectiva de las necesidades y problemas del agente, ante lo que decidirá con una racionalidad evaluativa.

La racionalidad ante las decisiones

Las decisiones dirigidas hacia un bienestar frente a la incertidumbre del contexto exigen una racionalidad particular, que cumpla con la condición de referir simultáneamente a los elementos que involucran las decisiones sobre el bienestar que se busca y los repertorios que el agente ha logrado utilizar para orientar su conducta hacia tales propósitos. Por ese motivo, aquí analizaremos la racionalidad orientada a fines. Esta es conocida como *racionalidad evaluativa*. La precisión la adoptamos de la investigación de Wenceslao González (2003), en la que analiza las restricciones de la razón y en donde propone la perspectiva de operaciones evaluativas que el agente debe realizar para decidir y modificar su conducta.

³ Entenderemos *bagaje* como sinónimo de repertorio, y usaremos ambos términos para señalar el conjunto creciente de conocimientos y vivencias de los que un agente decisor dispone para organizar y decidir su vida.

⁴ Es importante mencionar, aunque no profundizaremos en esto, que las realizaciones del bienestar no solo recombinan los bagajes del agente, sino que también abren alternativas de recreación, cuya racionalidad ya no sería de tipo evaluativo sino creativo; es decir, sus alternativas configurarían un sistema disipativo y no un sistema abierto a los intercambios con su entorno.

Entenderemos la *racionalidad* como la orientación de la razón para vivir, para organizar las vivencias mediante un proceso de operaciones particulares, como las creencias obtenidas con cada dominio de las disciplinas de la ciencia o las distintas perspectivas de la ciencia general. Esta racionalidad, aunque definida y aceptada de múltiples maneras y consideraciones, ha sido debatida por las acepciones que la proponen para describir la conducta del agente respecto de sus repertorios y necesidades. En términos amplios y para no desviarnos del propósito de este texto, diremos que, en las tradiciones de discusión filosóficas sobre el uso de la razón, hay muchas acepciones al término racionalidad. *Grosso modo*, basta señalar que cuando lo importante son los medios utilizados por el agente para resolver sus problemas o satisfacer necesidades, recibe el nombre de racionalidad instrumental; cuando refiere a la selección de metas o propósitos, se llama racionalidad de fines; cuando se alude a la práctica y adopción de valores, se le asigna el nombre de racionalidad evaluativa (Rescher, 1999).⁵

Incertidumbre, supervivencia y bienestar

La incertidumbre inherente a todo contexto de toma de decisiones provoca que el agente, en el ejercicio de su capacidad racional, sea incapaz de construir o elaborar una lista de posibles resultados para sus acciones. Esto tiene dos implicaciones. La primera es la imposibilidad de prever descriptivamente el futuro y las vivencias de los agentes. Estos no construyen una función de distribución de probabilidades sobre consecuencias de la conducta. La otra radica en la escala del mundo: no es posible construir una función de distribución sobre los acontecimientos del mundo. En ese contexto doble de escalas de in-

⁵ De la misma forma, cuando implica el manejo de cálculos, se denomina racionalidad lógico-matemática; con respecto al ámbito de las leyes, se le denomina racionalidad jurídica.

certidumbre, el propósito natural de la supervivencia se asume por los agentes con operaciones racionales y modelos mentales de bienestar para buscar en lo posible, con base en el pasado, alternativas de futuro.

La supervivencia humana es un asunto práctico del agente racional que decide y organiza su conducta,⁶ de tal manera que la supervivencia es un asunto que implica organizar las acciones —así, en plural—, que deben hacerse (según criterios de los diversos repertorios) durante los próximos eventos (temporalidad, enlaces de presente con futuros) en el flujo de sus contextos (la flecha del tiempo y posibilidades ante incertidumbre e irreversibilidad). Dichas operaciones relacionan el comportamiento con la comprensión del entorno que nutre y se traduce en información para la racionalidad en el marco de nuestra temporalidad, con la que modela alternativas múltiples para posibles conductas, y que serán irreversibles al adoptarlas (Prigogine, 2009). El ejercicio racional distingue así, en esa condición dinámica de temporalidad, lo que vamos haciendo de lo que podríamos y de lo que deberíamos hacer en cada contexto (Rescher, 1999).

¿Cuáles operaciones mentales están previstas y explicadas en alguna tradición económica o filosófica para enfrentar los hechos desde lo experimentado, para plantear alternativas de bienestar? Consideramos que los resultados de las decisiones analizadas sin los conceptos que se proponen aquí no llevan a comprender el proceso decisorio. Por ejemplo, la teoría de juegos, propuesta por John von Neumann y Oskar Morgenstern (1944) en el libro *Theory of Games and Economic Behavior*, sugiere ver a los agentes con capacidades cognitivas de cálculo y algunos repertorios selectivos de sus memorias en los que hay ejercicios de selección de opciones y no recombinación de repertorios para elaborar específicamente un modelo mental de su futuro, sino de los pasos y resultados del juego.

⁶ Decimos que es un *asunto práctico* en un sentido integral proveniente del latín *practicus*, que significa ‘activo’, ‘que actúa’; esta acepción proviene a su vez del griego *praktikós*, ‘relativo al modo de hacer algo’.

Esta teoría de juegos explicaría la conducta y la interacción conflictiva y estadística entre los agentes en función del contexto dado y reglamentado, como el mercado o un conflicto político, para hallar estrategias óptimas que beneficien a un agente; beneficio individual entre agentes con la consecuencia de la decisión de uno, que ignora y reduce el beneficio de los demás debido al *egoísmo*. Esto es contrario al postulado de Adam Smith sobre el interés individual, que lleva a la humanidad al bien común. La teoría de juegos resalta que el interés individual carece de la intención de alcanzar el *bien común* y que su racionalidad es decidir egoístamente para alcanzar un beneficio individual óptimo: la racionalidad en los juegos es instrumental y no un horizonte para la experiencia del futuro de un agente; las decisiones con incertidumbre de temporalidad no se extrapolan a la teoría de juegos y tampoco a la inversa. Dicho de otro modo, las posibilidades de participación están validadas por la regla del juego. La solución o la decisión se orientan desde la información y los referentes adecuados con la regla y no involucran su temporalidad; las operaciones mentales se inducen y deducen por la estructura del juego. Así, el agente actúa con respuestas restringidas, como si fuera un computador que resuelve el juego previamente determinado.

El escenario con un agente racional vivo interesó a Herbert Simon (1981; 1982; 1990) para proponer la *racionalidad limitada*. Según este autor, el mecanismo de adaptación del agente al entorno es evolucionista, en tanto que se orienta a su sobrevivencia en un entorno complejo. Sin embargo, Simon, defensor de la teoría de la utilidad en economía, consideraba a los humanos como procesadores de información (González, 2003), donde el cuerpo, los sentimientos y las emociones se omitían, y con ello se desanclaba al agente de la temporalidad del mundo. Los cursos de acción que adoptamos satisfacen evidentemente muchos requerimientos y criterios distintos de la maximización. En el modelo de Simon, la racionalidad proporciona una conexión entre las capacidades computacionales del agente decisor y el entorno del

problema, en busca de lo que sea *suficiente*. La diferencia entre la *teoría de juegos* y la *teoría de la racionalidad limitada* es que esta última acerca las condiciones naturales de la vida temporal del agente que requiere, a fin de determinar los propósitos de su conducta para sobrevivir. Simon no estaba interesado en una perspectiva o estrategia metodológica interdisciplinaria. Por el contrario, prefirió distinguir características del agente e invitar a las disciplinas para que estudiaran las decisiones con sus perspectivas habituales. Por consiguiente, no observa explícitamente los aspectos del agente al decidir; no advierte la simultaneidad entre lo psicológico, lo racional y los fines, ni a esos elementos como contextos propios de la operación mental ante la incertidumbre temporal.

González (2003), especialista en la obra de Simon, ubica las insuficiencias de la teoría de la racionalidad limitada en la incapacidad de *ver al mismo tiempo* los factores humanos y los del contexto para estudiar las decisiones. Aunque no utiliza el concepto de simultaneidad, González lo implica claramente en su propuesta sobre racionalidad evaluativa, en la que los fines exigen la ponderación de metas como una alternativa que complementaría la propuesta de Simon con elementos realistas del agente en su contexto:

En las conversaciones que mantuvimos [Simon] interpretaba el problema de la racionalidad de fines en términos de valores (*value things*). Reconocía que actuamos según fines o metas (*goals*). Así, a su juicio, hay una estructura de fines (*goal structure*) que no se conoce al principio, de modo que solo se llega a conocer a través de la indagación empírica. Consideraba que necesitamos el punto de partida de la conducta y admitía que puede haber una jerarquía de fines (*goals*). Pero todo esto no supone racionalizar los fines (*ends*), sino sólo reflejar metas. Constatar y analizar metas no supone necesariamente el ver la racionalidad de los fines escogidos. En su posición,

el papel de la razón sigue siendo el instrumento para alcanzar unos fines ya dados (González, 2003: 22).

Mientras Simon quita la evaluación de los propósitos, González muestra que la racionalidad limitada implica un divorcio entre la racionalidad y los fines. Esa postura abre la posibilidad —que toma González— de introducir a la racionalidad evaluativa, que nos parece necesaria, para ubicar y comprender las operaciones y los modelos mentales ante la incertidumbre de la temporalidad: las decisiones no podrán comprenderse realistamente sin ellas, sin el tiempo y sin la incertidumbre.

Según González (2003), la *racionalidad evaluativa* incorpora un factor fundamental para la comprensión interdisciplinaria sobre las decisiones: *el modelo mental*. Bonome (2009) lo halla en el interés de Simon sobre los procesos de la inteligencia artificial, y que habla sobre *la representación simbólica* indispensable para dicha inteligencia. Esto abre la posibilidad metodológica para comprender el problema de las decisiones con los conceptos de *simultaneidad* e incertidumbre en la temporalidad como elementos fundamentales del proceso de las decisiones. En su abordaje de la racionalidad en la psicología y en la economía, Bonome (2009: 173) presenta las observaciones de Simon:

Para tomar decisiones influyen los procesos que generan la representación subjetiva en el agente económico. Es una representación del entorno que está mediada por la intervención de valores. Pero los valores no se limitan a la mera asimilación individual de algo “ambiental”. Sucede que, en la toma de decisiones de los agentes económicos, pueden participar diversos valores económicos, tales como el beneficio, la rentabilidad o la eficiencia. Pero también pueden hacerlo otro tipo de valores, de carácter variado, que no se encuentran entre los valores propiamente económicos. Esos valores (éticos, sociales, culturales, políticos, etc.) pueden incluso tener más peso a la hora

de decidir que los estrictamente económicos (como se aprecia en los casos de solidaridad). Entre ellos están valores humanos tales como la justicia, la libertad, la felicidad o el afecto.

Esta operación de valores, que implica indicadores de conducta en el cerebro, desplaza a la racionalidad olímpica y permite extrapolar el proceso racional decisorio a un efectivo proceso de traducción de realidades y problemas a símbolos, lo que denominamos aquí modelos mentales. Las operaciones de dichos modelos bosquejan y ensayan previamente los escenarios en que la conducta alcanzará las metas seleccionadas con la decisión.

Por su parte, Caballero (2005), en el análisis de las decisiones en contextos de mercado y del comportamiento del agente ante la dinámica social, plantea la necesidad de mantener a la vista la racionalidad limitada de Simon porque rompe con los supuestos *a priori* en las decisiones, y señala que las representaciones mentales —que nosotros identificamos como modelos mentales— permitieron el nacimiento de la llamada *nueva economía institucional* a finales del siglo xx. Tanto el aprendizaje como las vivencias del agente que decide involucran un proceso continuo de reordenamiento colectivo y público, y al mismo tiempo, de *modelos mentales* que se acumulan generación tras generación y que estructuran la denominada herencia cultural, con las categorías y los valores que el agente usa como referentes para decidir los propósitos que adoptará. Pero tales modelos mentales se presentan análogamente en otra escala referencial dentro de la perspectiva económica y social: la de las instituciones.

La nueva economía institucional asume la relevancia de esta cuestión y adopta un marco analítico que modifica el supuesto de racionalidad de la teoría neoclásica maximizadora [...] y propone estudiar el proceso de toma de decisiones desde una perspectiva más flexible, en la que se incluye la noción de racionalidad limitada

y se intenta explicar la naturaleza del comportamiento humano. El estudio de la evolución de una economía a lo largo del tiempo sólo logrará fundamentarse adecuadamente si se edifica sobre un análisis sólido de la evolución del comportamiento humano, de la toma de decisiones de los individuos y del proceso de aprendizaje humano (Caballero, 2005: 42).

Al describir que la racionalidad se opera con modelos mentales que emergen socialmente para las decisiones en la escala social, Caballero (2005: 46) señala:

Las estructuras de creencias son transformadas en estructuras sociales y económicas por las instituciones, las cuales incluyen tanto reglas formales como normas de conducta informales. Existe una relación cercana entre los modelos mentales y las instituciones. Los primeros (modelos mentales) son las representaciones internas que los sistemas cognitivos individuales crean para interpretar el ambiente; las segundas (las instituciones) son los mecanismos externos de la mente que los individuos crean para estructurar y ordenar el ambiente —y añade— los modelos mentales son hasta cierto punto únicos a cada individuo, mientras que las ideologías e instituciones responden a percepciones más generales que ordenan el entorno.

De modo que hay una inocultable simultaneidad entre los modelos, entre agentes y los relativos a las instituciones. Cuando operan los elementos, se generan instituciones; modelos mentales de agentes individuales sin los que estas serían inviables. El bienestar es un ejemplo de esos modelos mentales que configura propósitos institucionalmente y que convoca a la racionalidad evaluativa.

El reconocido economista Amartya Kumar Sen abrió una perspectiva inédita para comprender la incertidumbre de temporalidad que caracteriza los contextos de la economía, así como el reto de operar

en simultaneidad con los factores socioeconómicos. En *Bienestar, justicia y mercado*, Sen (1990) indica que el aumento de los ingresos, que califica como *opulencia*, no aumenta el bienestar, porque no es una función directa de ellos, sino se relaciona con el mejoramiento social de las múltiples posibilidades de bienestar. Manifiesta la urgencia de corregir ese error por medio de observar las características de las distintas pobrezas y de los diferentes pobres, para mejorar el entorno con oportunidades, desarrollar capacidades, más allá del ingreso, como factor casi único y clave falsa para resolver la perspectiva económica. De su texto se desprende que la relación entre trabajo e ingreso es insostenible para entender las decisiones, pues es en el entorno donde se dan las condiciones de bienestar: “Un índice de opulencia o de bienes primarios no se puede considerar un índice de bienestar como tal” (Sen, 1990: 80).

La categoría de bienestar implica la condición de simultaneidad entre los agentes y los factores que estructuran el contexto; contrapone la esperanza matemática de la racionalidad olímpica con la conducta, al criticar definiciones de bienestar sustentadas con sumatorias de ingreso y posesión individuales: “parece como si el ordenamiento por suma hubiera sido deducido simplemente de la conducta racional. ¡Parecería que la racionalidad excluye cualquier referencia a la igualdad de bienestar al agregar el bienestar de las diferentes personas!” (Sen, 1990: 72).

Por sí misma, esta queja ironiza directamente sobre la insuficiencia de la tesis de la teoría de juegos y de la consideración de Pareto, porque adopta implícitamente la reunión, la cita de diversos agentes desde diversos contextos, de modo simultáneo; en un quehacer racional y operando la incertidumbre, la racionalidad económica carecería de sentido si omitiera la simultaneidad al analizar la evaluación racional que exigen las decisiones. De ahí la idea de que pobreza se establezca como la carencia de las condiciones básicas y elementales para obtener y aprovechar las condiciones de bienestar simultáneas, las cuales son

elementales para la vida social contemporánea: alimentación, vivienda, salud, educación, trabajo, entre otras.

Damián Salcedo, en la introducción a la edición española del texto de Sen, habla del *bien común*, al indicar que las dificultades económicas están sostenidas desde la toma de decisiones políticas y sociales, pero la pobreza, la injusticia y la desigualdad son efectos de una racionalidad, que no integra la distribución de oportunidades con las condiciones contextuales de los agentes; esta racionalidad económica determina factores sociales sin proporcionar estrategias de distribución justa de los recursos, por lo que induce la falta de bienestar social y reproduce un aparente beneficio en favor de unos cuantos:

Si aceptamos por razones distributivas que la sociedad requiere de más estructura que la que daría la sola existencia del mercado, entonces el valor de esa institución no se podría determinar de forma aislada. Más bien su valor estaría relacionado con el resto de la estructura social que supondría (Sen, 1990: 16).

Esta consideración implica una distinción importante entre la racionalidad instrumental y la racionalidad evaluativa para las decisiones que implican directamente una operación de simultaneidad frente a la incertidumbre, pues los bienes son valiosos simplemente como medios para otros fines, y lo significativo, entonces, no es lo que uno posea, sino el tipo de vida que se lleva, es decir, el uso conductual de las herencias. En su terminología, lo importante para pensar el bienestar como consideración esencial de la supervivencia, no es lo que se tiene, sino lo que se realiza con aquello que se tiene a partir de las opciones de operación del agente según su trayectoria ante la incertidumbre. Los distintos tipos de cosas que se logran con las posesiones es lo que Sen (1990) llama *realizaciones*; por tanto, es el conjunto de las realizaciones que el individuo logra lo que nos indica el modo (de bienestar) en el que se sitúa.

Para hablar de las realizaciones relacionadas con el bienestar, es razonable afirmar desde el comienzo que nada en el mundo nos incluye sin que nuestra naturaleza esté presente. Somos, pues, seres naturales con racionalidad durante nuestras experiencias socioculturales. Los tres elementos de las vivencias implican una evidente operación de simultaneidad. La insociabilidad entre naturaleza y práctica sociocultural resalta que la naturaleza del miedo implica el cuidado ante la presencia de otros, y la circunstancia que nos delimita es la vergüenza. La posibilidad de hallar al propio depredador exige claridad respecto de la propia acción y sobre la estrategia de aliarse gregariamente con quienes aporten fortaleza a la fragilidad con la que enfrentamos las inclemencias de la incertidumbre y de los contextos simultáneos. El bienestar —cuando se le comprende como un propósito racional del agente— implicará evaluaciones simultáneas de *estabilidad*, *fortaleza* y *suficiencia*, de tal modo que el modelo mental de una racionalidad evaluativa ensayará las opciones para evitar, respectivamente, la tensión, la fragilidad y la carencia dadas en las vivencias, también de manera simultánea.

Al señalar el bienestar como un conjunto de realizaciones se implican grupos de fines que orientarán a la conducta desde la evaluación decisoria. En las conductas y las posibilidades ante los contextos y problemas que el agente enfrenta, a través del modelo mental del miedo y de la vergüenza, emergen simultáneamente referentes y operaciones específicas, las cuales se abordan desde la investigación empírica, teórico-conceptual y experimental de las decisiones. En ellas, por igual, aparece la operación racional de representar mentalmente los contextos, como la pobreza, la injusticia o la ignorancia y las consecuencias probables de los elementos considerados, operados con incertidumbre, que prevé resultados posibles en función de la trayectoria del agente decisor.

El cuestionamiento de los últimos siglos sobre lo que debe hacerse para sobrevivir, al menos desde las disciplinas señaladas, ha

buscado puntualmente, desde la segunda mitad del siglo xx, cómo explicar lo que sabemos de la supervivencia y del bienestar, cómo nos organizamos a partir de la información y de las funciones con las que opera nuestro cerebro para orientar de modo ágil y complejo nuestro comportamiento hacia los propósitos específicos (Glimcher, 2009). Dicho con mayor precisión, nuestra indagatoria es sobre cómo opera nuestra mente al representar mentalmente los elementos de los hechos en simultaneidad en las acciones, proyectos, imágenes y emociones para decidir qué se hará ante cada contexto y necesidad; es decir, cómo anticipamos futuros a partir de la trayectoria alcanzada por un agente vivo (Damasio, 2001).

Esta condición de temporalidad en la anticipación mental de lo que haremos constituye un amplio grupo de operaciones cuyos resultados son comportamientos que hacen evidente nuestro modo natural de responder al entorno. No siempre se buscan las acciones óptimas para alcanzar lo que se requiere. El contexto en el que interactuamos, la información heredada que poseemos y la que adquirimos en cada trayectoria individual, permite detectar *ventajas* evolutivas entre los propósitos planteados y las opciones de conducta adoptadas:

Aunque tenemos la ilusión de que todo se reúne en un único escenario anatómico [como el cerebro] evidencia reciente sugiere que no es así. Probablemente la simultaneidad relativa de actividad en distintos lugares conecta con las partes separadas de la mente entre sí (Damasio, 2001: 106).

La teoría económica en general contrasta el curso de acciones posibles con nuestro alcance, al utilizar fórmulas matemáticas para señalar cuál sería el modo de acción óptimo en un contexto específico. Pero la economía también se ha encontrado con que un agente

decisor no podrá alcanzar un curso de acción mejor que el óptimo (Glimcher, 2009), por consiguiente, la maximización, la optimización de conductas y propósitos para sobrevivir se debilitan, dado que tales comportamientos y metas son representados mentalmente debido a las ventajas o soluciones que el agente prevé sin que esto dependa de la frecuencia o eficiencia al efectuar lo propuesto.

Conclusiones

Para comprender las decisiones evaluativas, las cuales orientan la conducta del agente a sus fines, conviene aceptar la temporalidad y la incertidumbre como elementos estructurales de la racionalidad y de los modelos mentales que darán mayor adaptación del agente a su contexto. Asimismo, confirmamos que el tiempo decisorio, con su dirección e irreversibilidad, estructura el ejercicio racional del agente, simultáneamente inscrito en la condición pública del ser social. Ahí encontramos la opción para comprender la conducta y las decisiones en la perspectiva realista de una investigación compleja. Las experiencias, las vivencias procesadas y representadas íntima y mentalmente, son públicas y colectivas, así como las huellas mnémicas y las memorias de las sensaciones que se comparten en sociedad como referencias e indicadores de conducta.

El agente hace y actúa públicamente desde sus referentes biológicos y desde valores socioculturales de modo simultáneo. Desde esa dinámica de operación consideramos que se comprende el bienestar como un efectivo modelo mental que institucionaliza socialmente la supervivencia de los diversos agentes. De esta manera explicamos el sistema racional evaluativo de las decisiones.

Con los conceptos propuestos y en el complejo panorama decisorio, vemos que esta perspectiva teórica de la temporalidad en las decisiones es requerida para entender la solución de los problemas contemporáneos de la convivencia y para la generación del bienestar. Este cobra nuevas características y formas de comprensión para abordar los propósitos adoptados con las decisiones, y para explicar alternativamente la conducta en el tiempo, pero ahora desde sus posibilidades de operación natural y compleja en el contexto evidente de la incertidumbre temporal que priva en los contextos del mundo.

Referencias

- Bonome, M. G. (2009). *La racionalidad en la toma de decisiones: Análisis de la Teoría de la Decisión de Herbert a Simon*. La Coruña: Netbiblo, S.L.
- Caballero M. G. (2005). “El comportamiento humano en las ciencias sociales: un enfoque económico institucional”. *RIPS*, vol. 4, núm 2, pp. 41-56. Recuperado el 10 de septiembre de 2020, de <https://minerva.usc.es/xmlui/handle/10347/8252>.
- Damasio, A. R. (2001). *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. Barcelona: Crítica.
- Glimcher, P. W. (2009). *Decisiones, incertidumbre y el cerebro. La ciencia de la neuroeconomía*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- González, W. J. (2003). “Racionalidad y economía: de la racionalidad de la economía como ciencia a la racionalidad de los agentes económicos”. En González, W. (ed.). *Racionalidad, historicidad y predicción en Herbert A.Simon*. La Coruña: Netbiblo, S.L.
- Neumann, J. y O. Morgenstern (1944). *Theory of Games and Economic Behavior*. Princeton: Princeton University Press.
- Prigogine, I. (2009). *¿Tan sólo una ilusión? Una exploración del caos al orden*. Barcelona: Tusquets.
- Rescher, N. (1999). *Razón y valores en la era científico tecnológica*. Barcelona: Paidós.
- Sen, A. K. (1990). *Bienestar, justicia y mercado*. Barcelona: Paidós.
- Simon, H. (1981). *The Sciences of the Artificial*. Cambridge: MIT Press.
- Simon, H. (1982). *Models of Bounded Rationality*. Cambridge: MIT Press.
- Simon, H. (1990). “Invariants of Human Behavior”. *Annual Review of Psychology*, vol. 41, núm. 1, pp. 1-20.

El derecho como instrumento ético para la justificación de la discriminación

MARIEL ALEJANDRA D'LABRA BRITO
JOSÉ SALVADOR ARELLANO RODRÍGUEZ

Introducción

En el presente capítulo se realizará un excursio sobre el fenómeno de la discriminación y su legitimación en el derecho a través de las formas discursivas lingüísticas que establecen mecanismos capaces de validar prácticas discriminatorias contra fetos malformados congénitamente. Para tal propósito se llevará a cabo una búsqueda en legislaciones penales estatales, puesto que el discurso jurídico, es decir su lenguaje, propicia, las más de las veces, actos y actitudes discriminatorias. Lo anterior se abordará desde la postura de Hans-Georg Gadamer, específicamente su aporte sobre la importancia del lenguaje para la convivencia humana.

Lenguaje

El lenguaje es una de las primeras facultades que asimila el ser humano —de acuerdo con Gadamer, constituye el medio en el que vivimos desde el principio como seres sociales y sostiene el todo en el que nos introducimos al vivir—, pues desde muy temprana edad comienza su proceso de aprendizaje —el cual nunca finaliza— a través de palabras enseñadas por quienes lo rodean: palabras que se quedan grabadas en la memoria de la persona. Conforme pasa el tiempo, se aprenden nuevas, lo que implica un mayor conocimiento del mundo. Las palabras necesitan ayuda para ser comprendidas; esta proviene de otra persona.

Debemos destacar que aprender a hablar no involucra únicamente conocer palabras, también implica conocer cómo se aplican, se utilizan y deben ser entendidas, ya que esta es la forma de elaborar conceptos, orientarnos y acceder en el mundo; además toda palabra permite la existencia de aquello que representa (Gadamer, 2017); es decir, aprender a hablar involucra que haya una comprensión en la que se envuelve la conciencia de la productividad histórica.

Cuestión relevante, puesto que el inicio de la relación con las personas se da cuando participamos en una conversación¹ en donde la otra persona es destinataria e interlocutora. Esto produce un movimiento continuo de pregunta y respuesta, y es en la conversación donde el lenguaje es; en otras palabras, el mundo se conoce por medio del lenguaje cada vez que interactuamos con otras personas al hacer preguntas y recibir respuestas. El lenguaje, por tanto, es el medio en donde se realiza un consenso entre interlocutores sobre la cuestión por tratar, pues es el instrumento por el que se manifiestan hechos, porque los conocimientos son reflejados y transmitidos por medio de

¹ La conversación se da por medio del habla y de la escritura, y es infinita, ya que toda palabra siempre es respuesta; por tanto, el carácter verdadero del lenguaje es ser conversación.

este. A través de la participación lingüística y del intercambio de la conversación adquirimos experiencia del mundo, pues es en el lenguaje donde el pensamiento se lleva a cabo.

Por tanto, queda claro que el lenguaje no es un sistema de signos ni una herramienta, sino el medio a través del cual se manifiestan los hechos; motivo por el que estamos entretejidos en el lenguaje. Este nos ha moldeado e inspirado mediante su modulación y articulación. De esta manera, absolutamente todo lo que nos rodea trae consigo un contenido intencional: hacerle llegar algo al receptor, ya sea informarle algo, advertirle, prohibirle, restringirle, sugerirle, excluirle, premiarle, entre otras posibilidades. Esto quiere decir que el lenguaje posee diversos usos o funciones, tales como la emotiva, descriptiva, operativa y directiva. Para Mendonca (citado en Cárdenas, 2015), estas funciones consisten en lo siguiente:

- Descriptiva: informar acerca de ciertos fenómenos o estados de las cosas, transmitir información.
- Directiva: dirigir la conducta de los interlocutores.
- Expresiva o emotiva: expresar emociones o sentimientos, o provocarlos en los interlocutores.
- Operativa: producir cambios en la realidad al emitir los enunciados lingüísticos.

En consecuencia, todo saber es atravesado por el lenguaje, por lo que las artes, las ciencias sociales, las humanidades, la tecnología y los saberes emergentes son un acto de comprensión lingüística que establecen sus propias normas y juegos de lenguaje; en este sentido, el discurso jurídico no es la excepción. El establecimiento de las leyes dentro de una sociedad legítima aquello que es justo o injusto en las relaciones de particulares entre sí y con el Estado; con ello la interacción y la relación de las personas en sociedad se encuentran enmarcadas

por un lenguaje de derecho que condiciona y apertura la forma en que interpretamos el mundo.

Discurso

El discurso, de acuerdo con el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española (RAE, 2018), es la facultad racional con que se infieren unas cosas de otras; una reflexión sobre principios; doctrina, ideología o puntos de vista; una forma característica de plantear un asunto. Es un *lenguaje en acción*.

Siguiendo a Nieto, Rabell y Jiménez (2013), el discurso es un esquema de comunicación, mediante el cual el sujeto emisor organiza su lenguaje en función de el o los receptores, es decir, depende del contexto social. Cuenta con elementos estructurales, como la lingüística (significado al discurso) y un adecuado proceso argumentativo para que se vincule la estructura lingüística con la ideología del emisor. Al mismo tiempo, conlleva elementos intrínsecos, ya que imprimen el sentido pretendido por el emisor, tales como el carácter intersubjetivo, el estratégico y las propiedades performativas. Asimismo, obedece a condiciones o factores extrínsecos, como el contexto social, y lleva implícitos la gama de valores imperantes en una determinada sociedad. En ese sentido, y retomando la importancia del lenguaje para la convivencia humana, la persuasión utilizada en los discursos no puede dejarse de lado.

Discurso y derecho

La sociedad ha tenido la necesidad de autorregularse mediante la imposición de reglas para llegar a una convivencia armoniosa; es así que, dentro de las sociedades, un grupo de personas elegidas y

reconocidas como la autoridad, forman consejos para decidir bajo qué reglas y ante qué circunstancias se impondrán ciertas sanciones, y no solo decidir, sino que cuentan con el poder —otorgado por la misma población— para adaptar dichas reglas a las nuevas circunstancias, sin dejar de lado que esto es producto de la convivencia humana que se tiene gracias a la *lenguajidad* —de acuerdo con Gadamer (2015) el elemento en el que vivimos—. Ahora bien, desde la concepción de Michael Gagarin (2014), existen tres sociedades:

1. Prejurídicas: aquellas sociedades en las que no se reconoce la existencia de procedimientos jurídicos para la solución de las disputas entre sus integrantes, en el sentido de publicidad y formalidad.
2. Protojurídicas: sin contar con la escritura, han establecido procedimientos jurídicos.
3. Jurídicas plenas: han reconocido normas jurídicas y procedimientos.

En ese sentido, el derecho —como sistema de normas— existe cuando se crean órganos públicos de autoridades legislativas o administrativas que cuentan con el poder para establecer o modificar las normas de conducta vinculantes y las autoridades jurisdiccionales que deben velar por la aplicación de aquellas normas en casos de conflicto, además de un cuerpo con poder para hacer cumplir las decisiones de las autoridades previamente mencionadas. Siendo este un fenómeno histórico, puesto que a medida que una sociedad² con determinadas autoridades evoluciona, el derecho necesariamente debe hacerlo: derecho y sociedad no pueden existir uno sin la otra.

² Para esclarecer más a qué tipo de sociedad nos referimos, hablaremos de la sociedad contemporánea como aquella que cuenta con una organización estatal.

Las normas, ya sean morales, consuetudinarias, ideales, religiosas, prescriptivas o técnicas, son expresadas en un lenguaje —existe una relación entre los signos y los usuarios—. En este apartado nos enfocaremos en determinar qué es una norma jurídica. Así, para que una norma sea considerada como jurídica, es necesario que cuente con los siguientes elementos:

- Carácter
- Contenido
- Condición de aplicación
- Autoridad
- Sujeto normativo
- Ocasión
- Promulgación
- Sanción

Podemos concluir que el objetivo de las normas jurídicas es influir en la conducta para dirigirla a determinada acción o inacción; en su caso, justificar determinada acción o inacción. Lo anterior, sin dejar de lado que todo debe ser acorde con el principio de legalidad. Dicho principio, en palabras de Zagrebelsky (2011), expresa la idea de la ley como acto normativo supremo e irresistible al que no es oponible ningún derecho más fuerte, cualquiera que sea su forma y fundamento.

De ahí que consideremos el derecho como un discurso, ya que pretende regular a determinada sociedad en determinado tiempo y espacio mediante la imposición de reglas —convertidas en normas—, que la sociedad ha establecido para convivir en armonía. La misma sociedad ha decidido cómo regirse y quiénes serán las personas que deberán velar para que esas reglas sean vigiladas, cumplidas y acatadas.

Discriminación

La discriminación se entiende como la separación o exclusión de una persona a partir de prejuicios, considerándola inferior por detentar ciertas características y tratar a dicha persona de manera desigual (D'Labra, 2018). Es una ideología consistente en la separación o exclusión de una persona o grupo en particular, por lo que la víctima tiende a alejarse de la sociedad a la que pertenece; puede operar de manera legal o, de hecho, por objeto o resultado,³ incluso por omisión, con efectos de único o de manera continuada.

Cabe mencionar que discriminación no es lo mismo que distinción, pues mientras la primera implica una diferencia arbitraria que redundará en detrimento y afectación del ejercicio de los derechos humanos (Servín *et al.*, 2016); en la segunda existen argumentos razonables y objetivos que justifican la diferencia. Esto es algo cotidiano, puesto que todos los días vemos cómo las personas son discriminadas en películas, comerciales, canciones, videos de internet o en nuestro entorno social (en los parques, en el trabajo, en la escuela), por mencionar algunos ejemplos. Dicho de otra manera, el lenguaje discriminatorio se materializa por medio de acciones cuya finalidad es perjudicar a cierto sector de la población.

³ Conforme a la tesis aislada VII/2016 (10a.) del Pleno de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, de rubro “DISCRIMINACIÓN POR OBJETO Y POR RESULTADO. SU DIFERENCIA”, publicada en el libro 34, septiembre de 2016, Tomo I, de la Gaceta del Semanario Judicial de la Federación, la discriminación por resultado o indirecta ocurre cuando las normas y prácticas son aparentemente neutras, pero el resultado de su contenido o aplicación constituye un impacto desproporcionado en personas o grupos en situación de desventaja histórica, sin que exista una justificación objetiva y razonable para ello.

Derecho y discriminación

El derecho es un discurso persuasivo dirigido a una determinada población en un tiempo y espacio determinados. Cuando una sociedad acuerda que cierta conducta será permitida, se crea una norma jurídica: se legisla sobre dicha conducta. Para ejemplificar lo anterior será necesario comprender que la acción de abortar se permite, en ciertos lugares, cuando existe una malformación o anomalía congénita en el feto. Es necesario aclarar que el objetivo del presente trabajo es solo mostrar una forma bajo la cual el derecho es un instrumento utilizado para justificar la discriminación; esto es, no pone en juego la discusión del aborto en el sentido de que debe ser seguro, legal y gratuito. De acuerdo con el *Diccionario de la lengua española* (RAE, 2018), por un lado, *aborto* se define como

- Acción y efecto de abortar.
- Interrupción del embarazo por causas naturales o provocadas.
- Ser o cosa abortados.
- *Engendro, monstruo.*

Por otro lado, *abortar* se define de la siguiente manera:

- Dicho de una hembra: Interrumpir, de forma natural o provocada, el desarrollo del feto durante el embarazo.
- Dicho de un órgano: Desarrollarse parcialmente sin que llegue a ser funcional.
- Dicho de una enfermedad: Desaparecer antes del término natural.
- Dicho de una empresa o de un proceso: Fracasas, malograrse.
- Interrumpir, frustrar el desarrollo de un plan o proceso.
- *Producir o echar de sí algo sumamente imperfecto, extraordinario, monstruoso o abominable* (RAE, 2018).⁴

⁴ Las cursivas son nuestras.

Mientras que *monstruoso* significa

- Contrario al orden de la naturaleza.
- Excesivamente grande o extraordinario en cualquier línea.
- Muy feo.
- Enormemente vituperable o *execrable* (RAE, 2018).

Al respecto, se resaltan las palabras utilizadas que parecen desahacerse de algo abominable, y no tanto por cuestiones de salud, sino por las características físicas. En el caso de México, se permite el aborto precisamente por esta causa: malformación congénita del feto. A continuación, el cuadro 1, muestra los artículos de los Códigos Penales de las entidades federativas que lo permiten:

Cuadro 1. Entidades cuyo Código Penal estatal permite el aborto por malformación congénita

Entidad federativa	Artículo del Código Penal estatal
Baja California Sur	Artículo 156. Excluyentes de responsabilidad específicas. No se aplicará pena alguna por el delito de aborto: [...] III. Cuando a juicio del médico que asista a la mujer, y de otro médico especialista, siempre que esto fuere posible y no sea peligrosa la demora exista razón suficiente para diagnosticar que el producto presenta alteraciones genéticas o congénitas que puedan dar como resultado daños físicos o mentales graves, siempre que se tenga el consentimiento de la mujer embarazada.

Entidad federativa	Artículo del Código Penal estatal
Chiapas	<p>Artículo 181. No es punible el aborto cuando el embarazo sea consecuencia de violación, si éste se verifica dentro de los noventa días a partir de la concepción o cuando la madre embarazada corra peligro de muerte, o pueda determinarse que el producto sufre alteraciones genéticas o congénitas que den por necesario el nacimiento de éste con trastornos físicos o mentales graves, previo dictamen del médico que la asista, oyendo el dictamen de otros médicos especialistas, cuando fuere posible y no sea peligrosa la demora.</p>
Ciudad de México	<p>Artículo 148. Se consideran como excluyentes de responsabilidad penal en el delito de aborto: [...] III. Cuando a juicio de dos médicos especialistas exista razón suficiente para diagnosticar que el producto presenta alteraciones genéticas o congénitas que puedan dar como resultado daños físicos o mentales, al límite que puedan poner en riesgo la sobrevivencia del mismo, siempre que se tenga el consentimiento de la mujer embarazada.</p>
Coahuila de Zaragoza	<p>Artículo 199 (Aborto no punible) Se excusará de pena por aborto y no se perseguirá: [...] III. (Aborto por alteraciones genéticas o congénitas graves) Cuando dos médicos especialistas diagnostiquen que el producto presenta alteraciones genéticas o congénitas que puedan conllevar o dar como resultado afectaciones físicas o cerebrales, que lo colocarían en los límites de su sobrevivencia, siempre y cuando se tenga el consentimiento de la mujer embarazada.</p>

Entidad federativa	Artículo del Código Penal estatal
Estado de México	<p>Artículo 251. No es punible la muerte dada al producto de la concepción:</p> <p>[...]</p> <p>IV. Cuando a juicio de dos médicos exista prueba suficiente para diagnosticar que el producto sufre alteraciones genéticas o congénitas que puedan dar por resultado el nacimiento de un ser con trastornos físicos o mentales graves, siempre y cuando se cuente con el consentimiento de la madre.</p>
Guerrero	<p>Artículo 159. Excluyentes de responsabilidad específicas. La responsabilidad penal por el delito de aborto se excluye en los siguientes casos:</p> <p>[...]</p> <p>III. Cuando a juicio de dos médicos especialistas exista razón suficiente para diagnosticar que el producto presenta alteraciones genéticas o congénitas que puedan dar como resultado daños físicos o mentales, al límite que puedan poner en riesgo la sobrevivencia de este, siempre que se tenga el consentimiento de la mujer embarazada.</p>
Hidalgo	<p>Artículo 158. El aborto no será punible:</p> <p>[...]</p> <p>IV. Cuando a juicio de dos médicos especialistas en la materia, debidamente certificados por los Colegios, Academias Nacionales o Consejos de Medicina de la rama correspondiente, exista razón suficiente para diagnosticar que el producto de un embarazo presenta graves alteraciones genéticas o congénitas, que puedan dar como resultado daños físicos o mentales al producto de la concepción.</p>

Entidad federativa	Artículo del Código Penal estatal
Michoacán de Ocampo	<p>Artículo 146. Excluyentes de responsabilidad del aborto</p> <p>La responsabilidad penal por el delito de aborto se excluye cuando:</p> <p>[...]</p> <p>III. Cuando el producto presente una malformación grave en su desarrollo, según dictamen médico.</p>
Morelos	<p>Artículo 119. No es punible el aborto:</p> <p>[...]</p> <p>IV. Cuando a juicio de un médico especialista se diagnostiquen alteraciones congénitas o genéticas del producto de la concepción que den como resultado daños físicos o mentales graves, siempre que la mujer embarazada lo consienta.</p>
Oaxaca	<p>Artículo 316. Se consideran como excluyentes de responsabilidad penal en el delito de aborto</p> <p>[...]</p> <p>V. Cuando a juicio de un médico especialista exista razón para diagnosticar que el producto presenta alteraciones genéticas o congénitas que puedan dar como resultados daños físicos o mentales en el mismo, siempre que se tenga consentimiento de la mujer embarazada.</p>
Puebla	<p>Artículo 343. El aborto no es sancionable en los siguientes casos</p> <p>[...]</p> <p>IV. Cuando el aborto se deba a causas eugenésicas graves, según dictamen que previamente rendirán dos peritos médicos.</p>

Entidad federativa	Artículo del Código Penal estatal
Quintana Roo	Artículo 97. El aborto no será punible: [...] III. Cuando a juicio de cuando menos dos médicos exista razón suficiente para suponer que el producto padece alteraciones genéticas o congénitas, que den por resultado el nacimiento de un ser con trastornos físicos o mentales graves.
Tlaxcala	Artículo 243. No ameritará responsabilidad la interrupción del embarazo en los supuestos siguientes: [...] v. Cuando a juicio de dos médicos especialistas en la materia, quienes deberán dictaminar de forma separada e independiente, exista prueba suficiente para diagnosticar que el producto de la concepción presente alteraciones genéticas o congénitas graves, siempre y cuando se cuente con el consentimiento de la madre y el padre, en su caso.
Veracruz de Ignacio de la Llave	Artículo 154. El aborto no es punible cuando: [...] IV. A juicio de dos médicos, exista razón suficiente de que el producto padece una alteración que dé por resultado el nacimiento de un ser con trastornos físicos o mentales graves y se practique con el consentimiento de la mujer embarazada.

Entidad federativa	Artículo del Código Penal estatal
Yucatán	<p>Artículo 393. El aborto no es sancionable en los siguientes casos:</p> <p>[...]</p> <p>VI. Cuando se practique con el consentimiento de la madre y del padre en su caso y a juicio de dos médicos exista razón suficiente para suponer que el producto padece alteraciones genéticas o congénitas, que den por resultado el nacimiento de un ser con trastornos físicos o mentales graves.</p>

Esto quiere decir que, como resultado del lenguaje persuasivo utilizado en la norma jurídica, se permite que un feto sea abortado por las características físicas que pudiera tener, pues ese producto es *abominable* y *execrable*. En otras circunstancias, el aborto está prohibido, por lo que se vuelve controversial y un asunto de discriminación. Se discrimina a un feto porque no tendrá las condiciones físicas y biológicas que el resto de los seres humanos, y como el colectivo social está de acuerdo con eso, es posible abortar, mientras que es ilegal hacerlo por otras causales. El colectivo social exige el cumplimiento de ciertos parámetros y aquella persona que no los cumpla deberá ser desechada de dicha sociedad.

Conclusiones

La relación con las personas se origina en la conversación, que se da por medio del habla y la escritura; en consecuencia, conocemos el mundo cada vez que nos cuestionamos y recibimos respuestas por medio de la interacción con otras personas a través del lenguaje. Sin

dejar de lado que aprender a hablar no solo involucra conocer palabras, sino conocer cómo se aplican, se utilizan y deben ser entendidas; esta es la forma de elaborar conceptos y orientarnos en el mundo; es decir, nuestra comprensión del mundo es lingüística, y por ello el lenguaje está íntimamente ligado al ser humano e inmerso en todos los aspectos de nuestras vidas. Posteriormente, esto se transforma en un discurso, pues contiene elementos estructurales, elementos intrínsecos y propiedades performativas.

La sociedad se ha regulado mediante la imposición de reglas para llegar a una convivencia armoniosa. Para ello un grupo de personas elegidas y reconocidas como la autoridad conforman consejos para decidir bajo qué reglas y ante qué circunstancias se impondrán ciertas sanciones, además de contar con el poder para adaptar dichas reglas a las nuevas circunstancias. Esto ha devenido en una amplia gama de normas jurídicas bajo las cuales está sometida nuestra conducta. Por su parte, la discriminación siempre ha estado presente, pero el discurso del derecho ha sido utilizado como un instrumento para justificarlo. Ejemplo de esto es que sea válido y permisible abortar por malformación congénita, mientras que para otras causales no es válido, sino que implica como pena la privación de la libertad.

Referencias

- Cárdenas, J. (2015). *Introducción al estudio del derecho*. México: Centro de Estudios Jurídicos Carbonell, A.C.
- D’Labra, M. (2018). *La discriminación como forma de violencia hacia la mujer indígena* [en línea]. Recuperado el 28 de agosto de 2020, de https://issuu.com/iimpublikaciones/docs/academicus_juridicas_v.
- Gadamer, H. G. (2015). *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra.
- Gadamer, H. G. (2017). “La ontología de la obra de arte y su significado hermenéutico”. En *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Nieto, G., Rabell, E., y J. Jiménez (2013). *El Discurso y la ingeniería del Estado Constitucional de Derecho*. México: Universidad Autónoma de Querétaro / Miguel Ángel Porrúa.
- RAE (Real Academia Española) (2018). “Abortar”. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado el 10 de diciembre de 2018, de <https://dle.rae.es/abortar?m=form>.
- RAE (Real Academia Española) (2018). “Aborto”. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado el 10 de diciembre de 2018, de <https://dle.rae.es/aborto?m=form>.
- RAE (Real Academia Española) (2018). “Discurso”. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado el 10 de diciembre de 2018, de <https://dle.rae.es/discurso>.
- RAE (Real Academia Española) (2018). “Monstruoso”. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado el 10 de diciembre de 2018, de <https://dle.rae.es/monstruoso?m=form>.
- Suprema Corte de Justicia de la Nación (2016). Tesis VII/2016 (10.^a), de rubro “DISCRIMINACIÓN POR OBJETO Y POR RESULTADO. SU DIFERENCIA”. México: SCJN.

- Servín, G. *et al.* (2016). “Los derechos humanos y las garantías constitucionales”. En Garrido, A., *La Constitución de 1917 hoy*. México: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Zagrebelsky, G. (2011). *El derecho dúctil*. Madrid: Trotta

Legislación

- Código Penal para el Estado Libre y Soberano de Baja California Sur.
Código Penal para el Estado de Chiapas.
Código Penal para el Distrito Federal.
Código Penal de Coahuila de Zaragoza.
Código Penal del Estado de México.
Código Penal para el Estado Libre y Soberano de Guerrero.
Código Penal para el Estado de Hidalgo.
Código Penal para el Estado de Michoacán de Ocampo.
Código Penal para el Estado de Morelos.
Código Penal para el Estado Libre y Soberano de Oaxaca.
Código Penal del Estado Libre y Soberano de Puebla.
Código Penal para el Estado Libre y Soberano de Quintana Roo.
Código Penal para el Estado Libre y Soberano de Tlaxcala.
Código Penal para el Estado de Veracruz de Ignacio de la Llave.
Código Penal del Estado de Yucatán.

Conceptualizando la esfera pública: diálogo entre Habermas y Thompson en los debates contemporáneos

GABRIEL A. CORRAL VELÁZQUEZ

La esfera pública y las sociedades modernas

La definición de *esfera pública*, como idealización de procesos históricos reales, aplica para todos aquellos lugares donde la participación política se establece por medio del diálogo, basado en el examen libre y racional de los asuntos comunes mediante una interacción discursiva entre actores sociales. Este es un escenario intermedio entre el Estado y el mercado donde se produce y circula el pensamiento crítico. Discurso, debate y deliberación son los tres puntales de este recurso conceptual expresado por Jürgen Habermas, en *Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*.

Aunque la traducción ha difuminado el concepto de esfera pública, estudiado y procesado por Habermas (1981), toda la literatura posterior se basó en las ideas motrices de su trabajo, cuya recepción se dio primero en Europa y América Latina; posteriormente llegó a

Estados Unidos, donde fue traducido hasta 1991. El impacto de la esfera pública en los ámbitos comunicativo y académico se debió, en gran parte, a factores externos que ayudaron a su sistémica propagación. La caída del bloque soviético y el fin del llamado socialismo real, entre 1989 y 1991, dejaron al capitalismo de libre mercado en situación hegemónica. Sin poderosas ideologías de recambio a la vista, el *paradigma* de Habermas permitió el auge de los estudios sobre política y medios de comunicación, y rescató la imagen libertaria de la sociedad civil, lo que frenó el exclusivo dominio de fuerzas intelectuales conservadoras que aprovechaban la teoría liberal para lanzar sus dardos contra el Estado de Bienestar, de matriz europea.

Desgastadas las energías utópicas, “la idea de una política que rebase y deje atrás a los mercados ni siquiera se ha articulado como un proyecto; en este sentido, no existe en las ciencias sociales un esfuerzo conceptual digno de mención” (Habermas, 1998: 44). En ese vacío, la esfera pública se convirtió en un ideal social compartido por muchos. Cabe decir que la *ausencia* de las ciencias sociales, denunciada por Habermas, no significaba la rendición del pensamiento crítico; pretendía ser una vuelta al proyecto de solidaridad y cooperación universal que rescataba la mera esencia de la Ilustración europea frente a los embates del *darwinismo social*. Por ello, los alcances y los límites de las esferas de Estado y de la sociedad civil, así como la autonomía de la misma sociedad y el papel del mercado en esta compleja interrelación, fueron objeto de arduos debates entre escuelas intelectuales que —asumiendo un mismo fondo liberal— discrepaban sobre los alcances de la reconfiguración del mundo, dada tras el fin de la Guerra Fría.

En esta historia de las ideas se ubica la *teoría* de la esfera pública planteada por Habermas, y sus efectos duraderos en el debate cultural. La idea de un espacio donde la libre asociación entre ciudadanos y la acción discursiva construyen una poderosa opinión pública, fuerte y soberana frente al Estado y el mercado, capturó la imaginación, no únicamente de la intelectualidad crítica, sino de las clases medias y

los movimientos sociales, lo que se tradujo en un mundo basado en una pluralidad de perspectivas, fundado sobre un diálogo inclusivo y orientado hacia el consenso en medio de una libertad comunicativa que nace de las expectativas de cooperación entre personas reflexivas, quienes asumen un proyecto vital en conjunto (Habermas, 2004).

Solo en esta esfera intermedia entre la sociedad civil y el Estado, la discusión crítica se halla institucionalmente garantizada. Este espacio existió entre la emergencia de las grandes revoluciones del siglo XVIII y la consolidación del estado moderno en la segunda mitad del siglo XIX. Un momento histórico donde el ascenso de una nueva clase social y la lucha contra el antiguo régimen generaron una vasta cantidad de periódicos, cafés, sociedades literarias o logias que llevaron las ideas de la Ilustración y el liberalismo a su máximo desarrollo social. Pero esta esfera social de la burguesía había durado muy poco y

autores como Hannah Arendt y Jürgen Habermas pensaron que la desaparición de la vida pública llegó a ser hasta axiomático. Estaban convencidos de que el capitalismo había destruido la vida pública, que, en las sociedades democráticas de masas, el mercado había pulverizado los lazos sociales, convertido a los ciudadanos en egoístas y permitido a las oligarquías y burocracias el dominio completo (Cansino y Ortiz, 1997).

Desde esta visión se articuló la tradición del pensamiento crítico con la vuelta a los principios más puros de liberalismo, donde la sociedad civil y el capitalismo real vivían en una (teórica) armonía y donde era posible hablar de ciudadanía, pero no de sociedad de masas. En otras palabras, se hace referencia a espacios tales como el ágora, la asamblea ciudadana, el café o el periódico, como ámbitos de libertad pura, lejos del peligroso poder del Estado y el mercado.

Con las transformaciones institucionales surgidas en la Ilustración y el capitalismo industrial nacieron las llamadas sociedades

modernas,¹ que eclosionaron en Europa durante la Edad Moderna, aunque sus hitos fundacionales se ubican a finales del siglo XVIII con la Revolución Industrial inglesa y la Revolución Política francesa, que detonan los espacios de deliberación construidos por la naciente burguesía. En un primer momento, los cambios dieron como resultado la configuración de lo que hoy se conoce como Estados-nación, estructuras administrativas complejas que, mediante el monopolio de la fuerza, el cobro de impuestos y el control de la educación desarrollaron nuevas lealtades, lo que detonó, a su vez, en una radical transformación de la cultura. Para finales del siglo XIX, los Estados europeos habían conseguido crear identidades nuevas, sentimientos de patria y comunidad a tal grado que en la primera guerra mundial vecinos que hace tiempo vivían en comunión e intercambio se habían convertido en feroces enemigos defensores de la civilización francesa o la cultura alemana (Hobsbawm, 1991).

En una línea parecida, Thompson (1998) argumenta que los cambios dados entre los siglos XVII y XX conllevaron la transformación de las formas simbólicas en sus modos de producción y en sus formas de circulación en el mundo social. La formación de los modernos Estados-nación, tanto en Europa como en otras regiones del mundo, estuvo relacionada, de manera compleja, con la creación de símbolos y sentimientos de identidad nacional (Thompson, 1998). Los cambios se sucedieron en el ámbito institucional y simbólico; así, la mejora de los sistemas de impresión sirvió a la naciente burguesía, que buscaba intervenir en la vida pública y tomar parte en las decisiones de gobierno.

¹ Las sociedades modernas son aquellas que de acuerdo con la teoría y los estudios históricos han transformado las formas tradicionales de vida mediante una poderosa y efectiva movilización social que, en algunos países, ocurrió en los siglos XVI, XVII y XVIII, mientras que para otros se produjo en las últimas décadas del siglo XX. Esto significa que las sociedades modernas, aunque tienen un origen identificable en el tiempo, no son simultáneas, sino que se formaron a lo largo de los últimos tres siglos (Miranda, 1978).

Para Thompson (1998) la gran transformación no habría sido posible sin la imprenta, puesto que gracias a ella se multiplicaron los medios impresos y se conformó una esfera pública más amplia, o, al menos, más incluyente. Razón por la cual esta investigación sigue la propuesta teórica de Thompson (1998) sobre la mediatización de la cultura a través de los medios de comunicación, quienes marcaron las reglas de juego en la esfera pública burguesa. La interacción de los medios de comunicación —el constructo teórico de Thompson— es una idea sociológica que refuta en parte el idealismo de Habermas, pues considera que los medios de comunicación “crean nuevas formas de acción e interacción que difieren en determinados aspectos de la interacción cara a cara que caracteriza a la mayor parte de nuestros encuentros en la vida cotidiana” (Thompson, 1998: 275).

Las características distintivas del mundo moderno son resultado de transformaciones institucionales, económicas y sociales, que dieron paso a una nueva era. Las formas simbólicas usuales se vieron eclipsadas de manera gradual por nuevas acciones, convencionalismos y formas de asociación impuestas por las lógicas del mercado, las cuales dieron lugar a un nuevo sistema de producción e intercambio: bases para otro cambio en el campo político, que dio nacimiento a una nueva forma de organización social y de representación de los intereses colectivos y supuso la reestructuración del sistema de gobierno. Al mismo tiempo, aunque gradualmente, se gestó una transformación cultural que demolió las viejas formas simbólicas.

En materia económica, el nuevo sistema-mundo (Wallerstein, Miliband y Giddens, 1991) permitió la acumulación de gran capital en manos de particulares. El sistema capitalista y su corolario político, es decir, el liberalismo, generaron nuevos medios de producción y bienes de consumo a gran escala; esto modificó, en pocas décadas, la relación entre dos nuevas fuerzas antagónicas, la burguesía y el proletariado, al mismo tiempo que se gestó una nueva relación de los ciudadanos de cada Estado-nación con las administraciones que

regulaban sus vidas. A lo largo del siglo XIX se dio forma al Estado moderno tal como lo conocemos ahora.

Para Habermas (1981) estas nuevas formas institucionales de poder político, económico y social eclosionaron la esfera pública. Esta esfera pública sería otra red de sociabilidad que no formaría parte del Estado, sino que sería independiente de este, pues se convertiría en el espacio donde las actividades del Estado debían ser cuestionadas y sujetas a crítica. El medio usado para esta confrontación era significativo en sí mismo; se trataba del uso público de la razón, un uso articulado por individuos particulares dedicados a argumentar de forma abierta y libre.

El lema “Atrévete a saber” sacudió las conciencias del siglo XVIII. De acuerdo con Habermas (1981), este siglo fue crucial para el nacimiento de la esfera pública tal como se conoció en Inglaterra y Francia. La burguesía en ascenso luchaba contra las prerrogativas y los privilegios del Estado absolutista. En este combate de ideas contra el antiguo régimen se logró crear un espacio de debate entre el Estado y la sociedad civil. La lucha provocó la aparición de la denominada opinión pública que, según Habermas (1981: 54), “se relaciona con las tareas de crítica y control que practica informalmente la concurrencia ciudadana frente a la dominación organizada del Estado”. Esta esfera mediadora entre sociedad y Estado requiere una publicidad abierta de las cosas, opuesta a la publicidad de representación mediante la cual la nobleza y el rey ofrecían al pueblo un espectáculo de poder que mantenía lo enigmático y lo secreto de su ejercicio.

La esfera de lo público dio a los ciudadanos libres la posibilidad de discutir las formas de ejercicio de poder y participar del debate relacionado con los asuntos públicos. Este debate se estimuló gracias al pensamiento liberal y al advenimiento de la prensa, los círculos literarios, las logias y los cafés. La ventaja en la entonces nueva esfera pública es que dotaba a los propietarios del derecho a la libre expresión, debido a lo cual nació la opinión pública.

En la llamada esfera burguesa de lo público o “esfera de los hombres públicos que aparecen en concurrencia” (Habermas, 1981: 126), la discusión racional de los asuntos públicos apuntala una nueva cultura política, alimentada por los periódicos ideológicos que incluían comentarios políticos y sátiras diversas y se convirtieron en “el dispositivo de la concurrencia misma [influyente como mediador pero libre aún de ser] un medio para la cultura del consumo” (Habermas, 1981: 126). Esta esfera pública no perduraría. Habermas marca su defunción cuando los periódicos doctrinarios se convirtieron en un negocio, en la tercera década del siglo XIX. Los conflictos desembocaron en esa esfera de lo público para recordar que lo que no regula el mercado, lo regula el Estado, en tanto que el espacio de la mediación se torna un campo de competencia de intereses donde todo vale. Entre motines, huelgas y guerras civiles o internacionales, durante el siglo XIX desaparece “el consenso de hombres privados que discuten públicamente [que es sustituido por] compromisos que atañen a intereses privados en disputa” (Habermas, 1981: 126).

La creciente intervención del Estado social buscó regular la vida comunitaria en su conjunto, así que al final solo quedó la publicidad como principio crítico, como lugar en el cual las opiniones de individuos privados son escuchadas y debatidas. La esfera pública representa una garantía para la discusión y reflexión crítica, racional e independiente. Esta garantía de libre expresión hizo que la burguesía se constituyera como la clase legitimada para el ejercicio público, mientras que otras formas culturales para argumentar, debatir y llegar a consensos fueron deslegitimadas. Habermas (1981: 61) convierte el espacio público en el eje de la cohesión social que define (legitimando o deslegitimando) la construcción de lo político:

Por espacio público entendemos un ámbito de nuestra vida social, en el que se puede construir algo así como opinión pública. La entrada está fundamentalmente abierta a todos los ciudadanos.

En cada conversación en la que los individuos privados se reúnen como público se constituye una porción de espacio público. [...] Los ciudadanos se comportan como público, cuando se reúnen y conciertan libremente, sin presiones y con la garantía de poder manifestar y publicar libremente su opinión, sobre las oportunidades de actuar según intereses generales. En los casos de un público amplio, esta comunicación requiere medios precisos de transferencia e influencia: periódicos y revistas, radio y televisión son hoy tales medios del espacio público.

Esta imagen del espacio público en estado de reposo se da cuando el Estado y la sociedad civil están en paz (o en tregua), y cambia súbitamente cuando el público actúa de forma no contemplada bajo los criterios normativos del Estado. Luego, la movilización y el conflicto determinan los reajustes, moderados o profundos, que se reflejarán en la esfera pública.

Claro está que en este mismo espacio público (escenario donde al decir de Hannah Arendt, todos aparecemos y actuamos) persisten la dominación de un grupo sobre otro, así como los impedimentos para un verdadero debate público. No hay esfera pública saludable y democrática si existen agentes que dominan el espacio de discusión, lo que deja de lado a aquellos grupos que disienten de las posiciones dominantes.

En todo caso, conviene resaltar que la esfera pública pasó a ser el núcleo duro de aquello que el antropólogo social Manuel Delgado (2014) definió como la ideología del *ciudadanismo*.² Es el *deber ser* de la ciudadanía democrática resumido en estos términos:

² Delgado (2014) entiende como ciudadanismo al corpus de doctrinas que busca “un aumento de la participación de los ciudadanos ejerciendo en tanto que tales, es decir, reclamando la activación de los valores de la ciudadanía al margen de la política formal y como fuente permanente de fiscalización y crítica de los poderes gubernamentales y económicos, en aras de una agudización de los principios abstractos de la democracia. El objetivo final de ese civismo reivindicativo ya no

La esfera pública es, entonces, en el lenguaje político, un constructo en el que cada ser humano se ve reconocido como tal en relación con otros y como la relación con otros, con los que se vincula a partir de pactos reflexivos permanentemente reactualizados. Ese espacio es la base institucional misma sobre la que se asienta la posibilidad de una racionalización democrática de la política, de acuerdo con el ideal de una sociedad culta formada por personas privadas iguales y libres que establecen entre sí un concierto racional, en el sentido de que hacen uso público de su raciocinio en orden a un control pragmático de la verdad. De ahí la vocación normativa que el concepto de espacio público viene a explicitar como totalidad moral, conformada y determinada por ese “deber ser” en torno al cual se articulan todo tipo de prácticas sociales y políticas que exigen que ese marco deje de ser meramente categorial y devenga también un escenario en que desplegarse y existir. Ese proscenio en que el espacio público abstracto se haga “carne entre nosotros” no puede ser sino la calle, la plaza y todos aquellos lugares en que se encuentran seres, que, siendo con frecuencia desiguales, deben aprender a comportarse en todo momento como si fueran tan solo diferentes. Ahí fuera, en ese lugar de encuentro generalizado, es donde el Estado debe lograr desmentir, aunque sea momentáneamente, la naturaleza asimétrica de las relaciones sociales que administra y a las que sirve, y escenificar el sueño imposible de un consenso equitativo en el que llevar a cabo su función integradora y de mediación (Delgado, 2011: 4).

era la conformación de un bloque histórico ni generar un punto de referencia teórico y práctico ni cultivar la lucha ideológica ni suscitar bases orgánicas para la transformación social, sino más bien potenciar una imaginaria ecúmene horizontal basada en el individuo autónomo, responsable y racional, que se asociaba con otros iguales a él en agregaciones solidarias y autónomas en orden a afrontar contingencias y expresar con otros opiniones o estados de ánimo en relación a determinados temas de actualidad que les afectaban”.

El pensamiento ciudadano retoma varias fuentes, pero tiene su principal asidero en la teoría de la acción comunicativa de Habermas (1981), pues plantea la discusión pública como la sola posibilidad de superación de los conflictos sociales, mediante la búsqueda de consensos que habiliten el acuerdo y la cooperación por encima de las divergencias. Tan fuerte ha sido la recepción e influencia de la teoría de la acción comunicativa y la esfera pública, que ambas se han convertido en una forma simbólica hegemónica, al punto de que gobiernos y administraciones de todo el mundo expresan, en sus prácticas discursivas, su voluntad de acatar la religión ciudadana del pluralismo polifónico.

Resultado de esta compleja lucha por la creación de la esfera pública de la burguesía, surge la figura de la opinión pública, entendida por Habermas (1981) como la acción opuesta a la práctica del secreto, referente natural del Estado absolutista. La opinión pública se convertía, por tanto, en el derecho del público a debatir las decisiones políticas, para construir una *democracia deliberativa*. Es esta figura teórica —el espacio público— el lugar donde se articulan la sociedad civil y la sociedad política, a fin de formar la base para el conflicto y el consenso, piezas fundamentales a la hora de conformar una esfera pública.

La llegada de los grandes grupos de interés organizados que dominan el proceso político ha borrado los límites entre Estado y sociedad, lo que convirtió el supuesto debate racional en campo de consumo cultural (Thompson, 1996). La captura de la esfera pública debido a la industrialización de la comunicación y el consumo de masas es, en el siglo XXI, un *fait accompli* que obliga a rediscutir el asunto para entender esta ruptura de límites.

Thompson (1996) cuestiona si Habermas está llevando su pesimismo al extremo. Aunque, de acuerdo con el planteamiento de Habermas, el sociólogo inglés plantea que el periodismo digital y las redes sociales nacidas de internet rompen quizá este modelo hegemónico donde

el avasallador poder de los medios destruye el potencial liberador y crítico de la esfera pública.

Lo cierto es que en cada uno de sus textos Habermas (1981) otorga una importancia absoluta a la aparición de la prensa como detonador de la esfera pública, aunque en el siglo XVIII este elemento se combinó con centros sociales, cafeterías y salones, lugares de discusión y encuentro donde la emergente burguesía podía tratarse con cierta igualdad. Por ello sostiene que la esfera pública es un ámbito de la vida social que construye la opinión pública, pues es el lugar donde los individuos se reúnen libremente, sin presiones y con la garantía de poder manifestar y publicar con libertad sus opiniones, al actuar según los intereses generales.

De lo anterior, conviene preguntarse cómo una teoría sociológica y filosófica sobre el nacimiento del mundo burgués tuvo tal impacto cultural a finales del siglo XX, al grado de que llegó a convertirse en central para gobiernos, organismos internacionales, universidades y medios de comunicación.

La esfera pública en las sociedades contemporáneas: hegemonía conceptual y paradigma funcional

Entre críticas, acotaciones y ampliaciones, pocas dudas quedan de que el concepto de esfera pública se volvió *hegemónico* entre los sectores académicos vinculados al pensamiento crítico. Su popularización llegó a romper las barreras universitarias para convertirse en estrategia discursiva de las administraciones nacionales e internacionales. *Incluyente, participativo, horizontal o interactivo* son vocablos que han permeado incluso el lenguaje popular, al punto que *esfera pública* y *espacio público* se han vuelto términos polisémicos de uso habitual.

Las razones de este fenómeno son complejas. Fraser (2003) intuyó, a principios de la década de 1990, la relevancia que tomaría el concepto de Habermas tras la caída del campo socialista. Siguiendo sus argumentos, el hundimiento de la URSS demostraba que sujetar la economía al control estatal significó un aumento simultáneo de la vigilancia sobre la ciudadanía, lo que secó las fuentes de asociación y discusión de la esfera pública revolucionaria, e institucionalizó en el camino un proceso autoritario y no participativo. Ante *el agotamiento de las energías utópicas* tras el socialismo real, las ideas de Habermas sobre la recuperación de la esfera pública y la democracia participativa parecían una trinchera necesaria ante el poder absoluto del capitalismo, el libre mercado y los intereses especiales de corporaciones y grupos mediáticos.

La importancia que cobró Habermas desde 1980 (primero en Europa y América Latina, luego en Estados Unidos y el mundo anglosajón) se debe a su recepción como ideología de recambio en el campo académico, donde la teoría crítica buscaba nuevas formas de analizar y, si cabe, frenar el paseo triunfal del llamado neoliberalismo encabezado, desde la academia, por teóricos como Samuel Huntington o Francis Fukuyama, quienes parecían anunciar un nuevo orden mundial bajo el exclusivo mando estadounidense. Por ello, Fraser (2003: 109) señala lo siguiente:

La idea de la esfera pública en el sentido de Habermas es un recurso conceptual que puede ayudar a superar este tipo de problema. Designa un escenario en las sociedades modernas en el cual la participación política se realiza por medio del diálogo. Es el espacio en el cual los ciudadanos piensan y examinan sus asuntos comunes y por lo tanto es un escenario institucionalizado de interacción discursiva. Este escenario es conceptualmente distinto del Estado; es un sitio para la producción y circulación de discursos que en principio pueden ser críticos del Estado. La esfera pública en el sentido de Ha-

bermas es también distinta conceptualmente de la economía oficial; no es un escenario de relaciones de mercado, pero uno de relaciones discursivas, un escenario para el debate y la deliberación y no para la compra y venta. Entonces este concepto de la esfera pública nos permite enfocar las distinciones entre aparatos del Estado, mercados económicos y, asociaciones democráticas. Estas distinciones son centrales a la teoría democrática.

En el entorno académico es fácil entender por qué un concepto tan ambicioso llegó y formó parte del imaginario cultural de los universitarios; pero es igualmente cierto que en los últimos años la esfera pública ha rebasado el marco académico para convertirse en marco mediático. Tal vez su capacidad para convertirse en paradigma y sueño de democracia participativa que abra nuevos caminos más allá del viejo modelo soviético y del capitalismo de libre mercado explique su éxito cultural.

Resulta difícil que la noción ideal de esfera pública defendida por Habermas sobre la base del diálogo racional entre actores sociales, en igualdad y reciprocidad de condiciones, se ajuste a este nuevo espacio público mediático dominado por grandes corporaciones. Sostiene Thompson (1998) que, con el desarrollo masivo de los medios de comunicación, el fenómeno de la publicidad se desvinculó de toda participación en un espacio común. Se *desespacializó* tanto que dejó de basarse en diálogo alguno. La interacción mediática cambió para siempre a la *polisliberal*; la copresencia necesaria en los espacios públicos fue sustituida por una publicidad que no requería un público físico ni un espacio concreto. Nació la simultaneidad desespacializada que se estudia en todas las escuelas de comunicación:

Personas distantes podían ser vistas de manera virtualmente simultánea, podían oírse en el mismo instante en que hablaban o verse en el mismo momento en que actuaban, a pesar de que no

compartían el mismo lugar físico con los individuos para los cuales eran visibles (Thompson, 2003: 283).

La alta visibilidad mediática nació, de acuerdo con lo señalado por autores como Thompson, con el escándalo Watergate en 1972. Lo que en un principio legitimó el acceso de la prensa al mundo secreto del poder, terminó convirtiéndose —tras casos ejemplares como el affaire Clinton-Lewinsky en 1998— en un ambiente informativo más intenso, más extenso y menos controlable, donde las fronteras entre lo privado y lo público se hundieron para siempre, y una emergente cultura política, basada en la confianza y el carácter de los líderes, arrinconó la política ideológica que marcó las sociedades durante gran parte de los siglos XIX y XX.

Este cambio cultural fue descrito por Thompson (1998), quien mostró en varios textos que la visibilidad era prerrogativa de los grandes consorcios, pues ellos definían la publicidad mediática, o la capacidad de ser vistos y oídos en un campo de visión donde no existen ya encuentros cotidianos con otros. Así, no se puede hablar seriamente de esfera pública sin comprender que hoy en día existen nuevas formas de interacción y visibilidad que han alterado el carácter simbólico de la vida social.

Se comparte la necesidad de incluir el análisis de la visibilidad mediática a la hora de estudiar la esfera pública contemporánea, puesto que ahí se dan potentes interacciones sociales que escapan a cualquier modelo de democracia participativa e incluyente. Las prácticas y los discursos adquieren un valor simbólico distinto a partir de la visibilidad o invisibilidad de los sujetos. Quién pueda o no participar en estos espacios de visibilidad³ o medios de comunicación sirve para acotar la naturaleza democrática de la esfera pública. Para ello se precisa una reconfiguración de la propuesta original de Habermas

³ La visibilidad es un aspecto relevante de esta investigación, pues toma en cuenta el acceso de los actores sociales al debate sobre los asuntos públicos.

(1981), labor realizada por Thompson (1998) bajo una propuesta de análisis contextual, aunque pareciera necesario agregar a este marco teórico las condiciones sociales. Finalmente, la configuración de la esfera pública es resultado de las condiciones sociales y políticas en las cuales se debaten los asuntos de interés colectivo.

La propuesta de Habermas (1981) sobre la publicidad burguesa permite entender la configuración de la esfera pública como escenario clave para el desarrollo de la crítica y el razonamiento, gracias a los cuales existe la construcción plural de las discusiones alrededor de temas relevantes. Este concepto, al integrarse a las reflexiones sobre procesos de democratización, permite entender la interacción de grupos, asociaciones, movimientos y Estado, en estos procesos. De esta manera es factible entender la relación argumentativa y discursiva de los distintos grupos sociales con lo político. Las prácticas sociales y discursivas de grupo tienen lugar en la esfera pública, pues el análisis sociológico de la democratización de esta última pone en tela de juicio la extendida idea de que la erección de instituciones democráticas implica necesariamente la democratización de las prácticas en lo social.

Se supone que la esfera pública es el lugar donde se construyen los consensos y los disensos de una democracia. Estudiar el discurso construido por la prensa, así como las relaciones que inciden en dicha construcción, es establecer también el carácter social de la esfera pública, ya que en ella convergen los distintos actores en un proceso democrático. De esta manera, hoy en día la esfera pública se entiende como el espacio audiovisual asociado a los medios de comunicación (electrónicos e impresos) y el ámbito de interacción social (asociaciones sindicales, civiles, movimientos sociales).

Si este apartado empezaba con el relativo éxito de la teoría de la esfera pública en el mercado académico —que luego permeó a la cultura, la prensa y la clase política—, parece necesario comprobar si esta acción comunicativa que se produce en la esfera pública ideal daría pie a una democracia deliberativa. No es este un tema secun-

dario. Para que la esfera pública tenga sustento más allá del mundo de las abstracciones, se necesitan pruebas empíricas para saber cómo funcionan realmente los mecanismos de deliberación en el mundo real.

Sunstein (2005) intentó dar una respuesta a este dilema; estudió algunas paradojas sobre los procesos de deliberación colectivos a partir de constatar que muchas veces los debates no conducen a consensos, sino a decisiones extremistas basadas en factores de polarización vinculados a diferencias de identidad, clase, grupo o sexo. Para la deliberación grupal es necesario “tener un conocimiento adecuado de las cuestiones sustantivas involucradas” (Sunstein, 2005: 69), pero eso crearía un sistema de méritos que anularía la propia naturaleza del sistema deliberativo. A su vez, conviene exponer al grupo una serie de argumentos por los cuales la mayoría no muestra inclinación. Un entramado de intereses, relaciones y prestigios se involucra en toda discusión, por lo que conseguir que una posición particular no domine la deliberación de grupo, resulta complicado. Para conseguir esta necesaria y apropiada heterogeneidad en la esfera pública es necesario promover enclaves deliberativos donde “los miembros de varios grupos puedan hablar entre sí y desarrollar sus puntos de vista” (Sunstein, 2005: 68). Siempre que no permanezcan aislados y entren en contacto y en discusión con otros grupos, los enclaves deliberativos pueden caracterizarse por lo siguiente:

1. Presentar argumentos extremistas que no sean asumidos dentro de la esfera pública dominante, pero que estén sometidos a un proceso de deliberación interno.
2. Encontrar la posibilidad de abrirse paso a contextos más amplios a través de la esfera pública de oposición que suele acontecer en situaciones de crisis, cuando la apertura a otros puntos de vista es mayor.

3. Debatir otras ideas que se encuentran en distintos enclaves (próximos o contrarios), vinculados a espacios más amplios, en un proceso de virtualización del mensaje fuera del grupo cerrado.
4. Utilizar el ciberespacio como lugar de expansión de información y socialización, para aprovechar tanto la mayor accesibilidad como su potencial deliberativo.
5. Lograr que su mensaje circule de manera descentralizada, por ejemplo, entre los intermediarios de la opinión pública, quienes, pese a incluir las nuevas opiniones dentro de su marco de referencia, se ven obligados a alterar las premisas de la discusión y aceptar un mensaje que contradice el discurso principal.
6. Promover un cambio de las significaciones sociales, lo cual sin suponer un cambio social se traduce en una modificación de los horizontes de experiencia de los miembros de la sociedad gracias a la ruptura de la clausura semántica de los actores sociales dominantes.

Las aportaciones de Sunstein (2005) sobre los grupos deliberativos abren horizontes nuevos sobre la esfera pública y desmienten la suposición de una perfecta discusión entre actores en un debate paritario. Incluso considera que el nuevo mundo abierto por internet puede no ser este espacio deliberativo y horizontal que presume el ciberactivismo, pues “Internet está haciendo posible que la gente diseñe sus propios y altamente personalizados paquetes de comunicación, filtrando cuestiones urticantes y aquellas voces no favorecidas” (Sunstein, 2005: 64).

A manera de cierre

La necesidad de los enclaves críticos para producir una acción espectacular para acceder a espacios públicos más amplios mostró los complicados filtros de acceso a una esfera pública que de momento no es inclusiva. Para ello se requiere que la multiplicidad de puntos de vista elaborados desde los enclaves críticos sea discutida en espacios más amplios y para conocimiento de toda la población.

Al reconstruir la discusión teórica se observa el tipo de relaciones entre los ciudadanos y el sistema político tanto dentro de los espacios electorales como en los extraelectorales, lo cual involucra actores tradicionales —los partidos políticos—, más una nueva gama de actores políticos y sociales. Pero esta reconstrucción no obvia la manera como los ciudadanos construyen sus imaginarios, ni la forma mediante la cual significan sus relaciones políticas, ni las opciones reales que consideran para la representación y expresión de sus demandas, dado que este es el núcleo de la desconfianza e inconformidad frente al manejo de los asuntos públicos. Los escándalos, la corrupción o el despilfarro en el presupuesto público desempeñan un papel catalizador en las percepciones y las prácticas políticas de los ciudadanos.

Siguen vigentes las preguntas clave sobre las relaciones entre los ciudadanos y el sistema político que deberían dar lugar a una nueva cultura política donde la democracia deliberativa sea un hecho en vez de una ilusión. De momento solo queda constatar que la esfera pública es más una quimera democrática que una realidad consolidada. Una sociedad civil desarticulada y una opinión pública mediatizada son dos ominosas señales de que la democracia llegó en las formas, pero que en los hechos hace falta una revisión más a fondo de los postulados conceptuales que direccionan la vida política.

Menciona Thompson (1998) que, tras el surgimiento de las sociedades modernas, origen también de la democracia de masas, hubo una serie de transformaciones en la producción y circulación de las

formas simbólicas, definidas como “acciones, objetos y expresiones significativas de diversos tipos” (Thompson, 1993: 203). La esfera pública sería justamente este espacio en el cual se visibilizan actores y se socializan estas formas simbólicas. Cabe señalar que la esfera pública refiere a objetos y lugares, por lo que posee, ciertamente, un valor simbólico. En este sentido, el concepto es tan material como simbólico. En ella se manifiesta un amplio campo de fenómenos significativos, acciones, rituales y discursos. La esfera pública es el espacio de producción y circulación de formas simbólicas relacionadas con ciertos contextos y procesos —históricamente específicos y socialmente estructurados—, gracias a los cuales se producen, transmiten y reciben tales formas simbólicas.

Es por ello que la esfera pública resulta un elemento relevante para esta investigación. Este espacio de asociación libre y acción discursiva cuyo sentido deriva de la función crítica y la capacidad de generar opinión pública (Habermas, 1981) tiene su expresión en la prensa libre, el lugar donde se materializa la esfera pública. Analizarla implica enriquecer nuestro estudio sobre las contradicciones existentes en el proceso de democratización, tanto en lo institucional como en los espacios reales de debate en torno a asuntos de interés público.

Referencias

- Cansino, C. y S. Ortiz (1997). *Nuevos enfoques sobre la sociedad civil*.
- Delgado, M. (2011). *La nueva multitud o el liberalismo de extrema izquierda* [en línea]. Recuperado de [http://Manueldelgadoruiz.Blogspot.Com/2013/12/La-Esfera-Publica-o-La-Elevacion-Moral.Html](http://Manueldelgadoruiz.blogspot.Com/2013/12/La-Esfera-Publica-o-La-Elevacion-Moral.Html).
- Delgado, M. (2014). “El espacio público no existe”. *Metrópolis*, núm. 82. Recuperado de <https://www.barcelona.cat/metropolis/ca>.
- Fraser, N. (2003). “Repensando la esfera pública: una contribución a la crítica de la Democracia actualmente existente”. *Entre pasados. Revista de Historia*, vol. 4, núm. 7, pp.109–118.
- Habermas, J. (1981). *Historia y crítica de la opinión pública*. La transformación estructural de la vida pública. Gustavo Gili.
- Habermas, J. (2004). *La ética del discurso y La cuestión de la verdad*. Paidós Ibérica.
- Hobsbawm, E. (1991). *Naciones y nacionalismo desde 1789*. Crítica.
- Miranda, J. P. (1978). *¿Qué hacer ante la modernidad?* Edición Privada.
- Sunstein, C. (2005). “La ley de la polarización de grupos”. *Revista Jurídica de la Universidad de Palermo*, núm. 6, pp. 55-70.
- Thompson, J. B. (1993). *Ideología y cultura moderna*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Thompson, J. B. (1996). *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*. Paidós.
- Thompson, J. B. (1998). *Ideología y cultura moderna*. México: Universidad Autónoma Metropolitana -Xochimilco.
- Thompson, J. B. (2003). “La transformación de la visibilidad”. *Estudios Públicos*, núm. 90.
- Wallerstein, I.; Miliband, R.; y A. Giddens (1991). “El sistema mundo; las clases y la cultura”. San José: Secretaría General, Facultad Latinoamericana.

György Lukács, consideraciones sobre su concepción de novela: remembranzas de un latinoamericano

HERMINIO NÚÑEZ VILLAVICENCIO

● **C**ómo presentar retazos de juventud desdibujados por el tiempo y las distantes circunstancias en que los viví? Seducido por la investigación, con anhelantes ánimos de prolongar el embaimiento por la lectura de los textos que me habían fascinado, todavía cautivado por su belleza, opero como en las relaciones amorosas: instigado bajo el influjo de su atracción, pero con la sedimentación del tiempo.

Mi propensión a recordar momentos como estudiante universitario también es fruto de cierto deleite de una nueva aportación de mis facultades (no solo la intelectual, también la sensitiva, la intuitiva y la imaginativa). En momentos de comunicación y búsqueda, me vienen a la mente ideas, frases e imágenes que me impresionaron, por eso todavía sobreviven e iluminan espacios de intrincadas cuestiones. Abordo esos momentos ya no en el clima de la acalorada discusión de aquellos años de estudiante, sino en la calma de quien hace un recuento del pasado y distingue en él alguna vigencia. Esta posibilidad facilita el tiempo, pero a la vez lo aleja; hablo de apreciaciones remotas e imprecisas.

Cuando se trata de lecturas que hicieron vivir y marcaron un rumbo, la distancia, sea temporal o espacial, desaparece, porque, en el entrelazamiento de su acaecer, el lector las hace parte de sí; en este caso, se evoca por la vía gozosa o la realización placentera. Así, abordo los siguientes recuerdos, como parte de mi experiencia de vida y en una situación particular, intersticial, en un contexto *in-between*, que no es el del autor en cuestión ni el mío. Conocí algunos escritos de Lukács cuando estudiaba en Italia, ese país que vivía la contienda política, personificada por Enrico Berlinguer y Giulio Andreotti. Italia era una especie de parteaguas entre la Unión Soviética y Europa Occidental, entre comunismo y capitalismo. Esto constituía, para mí también, una situación intermedia, tanto geográfica como cultural y política, que me inducía a considerar la situación de mi país ante las dos grandes opciones de Occidente.

I

La investigación teórico-literaria de aquellos años también presentaba una gran tensión, principalmente entre quienes seguían y participaban de la reflexión intelectual rusa, por un lado, y la propuesta estructural francesa, por el otro. Del lado marxista, la figura central era, sin titubeos, la de György Lukács, filósofo húngaro formado prevalentemente en la filosofía alemana, quien en sus primeros escritos acusa este campo nutricional. Entre ellos destaca *Teoría de la novela*, que será el texto al que referiremos en estas líneas.

El romanticismo alemán (Schiller y sobre todo Hegel) sustentaba sus primeras obras teóricas que, como intentaré entrever, iban más allá de lo literario. Esto les daba una dimensión no solo centrada en el debate sobre la novela, ni puramente europea, sino con resonancia mundial. Como estudiante, su lectura encendía mi curiosidad, y uno

de mis propósitos era discernir cómo Lukács concebía la novela en su decidida y activa participación política.

Sin mencionar antecedentes, que tal vez sean necesarios, pero que desconozco en sus pormenores, inicio con un dato de Lukács ya ampliamente conocido: la discusión que se desarrolló en Moscú en los años treinta. El punto central lo ocupó *Die Theorie des Romans*, libro considerado de alto nivel filosófico y político, muy diferente de las teorías de la novela, que en el mundo anglosajón eran de técnica y retórica de la narración. En el mundo alemán se realizaban sistematizaciones académicas de orden histórico-tipológico de la novela; mientras que en el francés se hacían reflexiones retrospectivas estimuladas por una investigación sobre este género literario. De este modo, el ambiente literario soviético de ese periodo quedaba muy distante del coetáneo europeo-occidental por varios motivos.

En la historia del pensamiento literario ruso, y en especial en los cursos de teoría literaria, se distinguían principalmente dos grandes líneas de investigación sobre la novela y la narratividad. La primera de ellas seguía la estética hegeliana, cuyo representante principal era Belinski. En las sesiones de clase se ponía especial énfasis en que la nueva literatura rusa surgía como novela bajo la mirada de este guía, y que los géneros dramático y lírico eran de segunda importancia.

Belinski entendía la novela con categorías de la estética idealista alemana en hibridación con un ferviente realismo social. En su concepción de novela quedaba muy cerca la teoría hegeliana. Para Hegel, el problema filosófico de la novela aparece como fondo de la irreparable desaparición del *epos*. Hegel (1965) consideraba que una vez desaparecido el *epos*, el mundo moderno es indudablemente el del trabajo y su división. En el párrafo 198 de su *Filosofía del derecho* se lee: “la abstracción del producir hace al trabajo cada vez más *mecánico* y, por tanto, al final, todo (queda) dispuesto para que el hombre sea desplazado y pueda ser introducida en su lugar la máquina”. Para Hegel (1965), en el mundo moderno, dominado por la universalidad

y la objetividad del trabajo, empobrecido de la concreta frescura vital del espíritu, nace la novela, la moderna epopeya burguesa.

Para este filósofo idealista, la novela es el arte de la edad viril del espíritu, el arte de la represión de la individualidad en nombre de los fines objetivos de la máquina. El filósofo de Stuttgart consideraba que en este mundo prosaico la novela es lo último que resta de poesía, lo único que deja el férreo desarrollo histórico de la realidad industrial. No obstante, pensaba que la novela constituye la totalidad de este mundo, pero se trata una unidad degradada respecto de la auténtica, del verdadero *epos*, porque a los modernos les falta la condición poética del mundo, de la que gozaban los antiguos. Los modernos, en cambio, disponen de un mundo “ordenado por la prosa” (Hegel, 1965: 176), es decir, un mundo programado y represivo, dedicado al trabajo, terreno infecundo en el que la novela “pugna por devolver a la poesía, con dados presupuestos y en los límites en que esto es posible, los derechos que ha perdido. [Se trata] del conflicto de la poesía del corazón con la contrastante prosa de las relaciones y la contingencia de las circunstancias externas” (Hegel, 1965: 176).

¿Cuál era el contexto del joven Lukács? Mencionaré solo algunos datos escuetos, los más atingentes. En este campo de la dialéctica hegeliana de la novela, en la pugna entre *poesía del corazón* y *prosa contrastante*, se desarrolló la dialéctica de Belinski, la cual fue de oposición y de conciliación con la realidad rusa, al mismo tiempo que fue una dialéctica que se resolvía en el presagio de la evolución democrática y socialista de ese país —una anomalía para Hegel en el cuadro de Europa Occidental—. La diferencia consistía en que la realidad rusa no era una progresiva racionalización del trabajo burgués, sino una autocracia estática basada en la fatiga servil. En estas circunstancias, la realidad rusa consentía proyectos de aceleración revolucionaria del proceso histórico, que desde 1841 terminaron con los ideales de Occidente. En este contexto también debía cambiar la teoría de la novela, alimentada por la reflexión hegeliana. “La epopeya de nues-

tro tiempo es la novela” (citado en Strada, 1976: VIII), decía Belinski, calcando la definición de Hegel, pero daba lugar a discrepancias. Hegel pensaba que la novela era una especie de reparación poética debido a la falta definitiva de la poesía; de esa nostalgia de lo perdido, nacía su principal conflicto. Para Belinski, en cambio, la novela constituía una conquista positiva en cuanto “por su contenido puede servir a la vida privada y de ninguna manera puede fungir como contenido de la epopeya griega, porque, señala, en ese mundo existían la sociedad, el estado, el pueblo, pero no el hombre como personalidad privada” (Strada, 1976: XVIII).

Con Veselovski paso a otra dirección de consideraciones en el ámbito ruso, a otro modo de ver la novela que se apoya en el trabajo riguroso y ordenado que tiende a un conocimiento científico. En esta nueva línea, el método de la investigación ya no se apoya en el esfuerzo laborioso del idealismo dialéctico-hegeliano. Se trata de un objetivismo positivista que busca integrar en el estudio de la literatura los sistemas de disciplinas que prometían grandes logros (como la lingüística y la etnología). Esta perspectiva se conocerá como formalista y tendrá seguimiento fuera de Rusia, sobre todo en Francia, durante los años sesenta y setenta del siglo xx.

Sin embargo, ambos estudiosos poseen en común la amplitud de miras en el estudio de la literatura en Rusia. En Veselovski (1940), la falta de un horizonte histórico-filosófico como el hegeliano, no restringe el campo de análisis, más bien sucede lo contrario. Este investigador reprocha algo que ahora no se vería disparatado: el normativismo eurocéntrico, en especial la literatura griega, como referencia en el desarrollo literario general. Veselovski (1940) introduce un cambio decisivo en las teorías estéticas especulativas, normativas y deductivas. Él sugiere una poética inductiva, histórica y comparada: la poética del futuro, la comparación de un conjunto de hechos provenientes de varios trazos y esferas del desarrollo poético. Se encuentra en la misma relación que la gramática histórica-comparada con el periodo

anterior a Grimm. En su preludio al curso de literatura universal, leído en la Universidad de Pietroburgo, en 1870, Veselovski preguntaba lo siguiente: ¿La creación poética no está limitada a ciertas fórmulas determinadas, a motivos estables que una generación ha recibido de otras y cuyos arquetipos se encuentran en la épica antigua y, todavía más si se piensa en el mito, en la palabra primitiva? ¿A caso no las nuevas combinaciones de las imágenes viejas bajo una nueva concepción de la vida constituyen el progreso en relación con el pasado de cada nueva época poética?

La historia de la lengua —señalaba Veselovski (1940)— propone un fenómeno análogo: no se crea una lengua nueva, se percibe ya lista cuando se nace; no tiene abrogación, las mutaciones no ofuscan la forma originaria de la palabra, o lo hacen en forma gradual, imperceptible en generaciones sucesivas. Cada época cultural enriquece el contenido interno de la palabra con los nuevos sucesos del saber, con los nuevos conceptos de la humanidad. De estas consideraciones que pusieron a pensar a varios, deriva un doble estudio de la literatura: el histórico, que considera el proceso de enriquecimiento interno del contenido y se refiere a los desarrollos del pensamiento social, filosófico y religioso; y el de la poética histórica, que utiliza el método comparativo, que indaga “de qué modo un nuevo contenido de vida, que es el elemento de libertad que fluye en cada nueva generación invade las imágenes, que son las formas de la necesidad en las que inevitablemente se ha modelado cada desarrollo precedente” (Veselovski, 1940).

Sin entrar en detalles, para este estudioso, el poeta se convierte en una función con determinadas regularidades o procesos objetivos. Veselovski (1940) anticipa la dualidad saussuriana de *langue* y *parole* en el lenguaje poético con su concepto de *koiné* (o la lengua que el poeta no crea, pero crea con ella). Esta dualidad inicia una serie de productivos estudios de problemas semejantes, pero con diferencias entre cada uno. En el investigador ruso, la palabra poética se cristaliza en monumentos y es potencial y relativamente contemporánea a cada

acto de *parole*. La “poética histórica de este investigador fue rigurosamente de la *langue*, y concibe la novela moderna como un caso de la gran circulación histórica de ‘tramas’ y ‘motivos’, composición que considera anómala en cuanto no está centrada en la fábula o serie de eventos, sino en el personaje típico” (Veselovski, 1940: 500). En sus estudios de la novela moderna, Veselovski (1940) buscaba confirmar los fenómenos de esquematismo y repetición.

Poco después Shklovski (1929), en su *Teoría de la prosa*, refuta el fundamento histórico-cultural de la teoría de motivos¹ y la perspectiva histórico-comparada de la teoría de las tramas de Veselovski. Este investigador postula la existencia de leyes particulares de la composición de la trama, leyes que no son de naturaleza psicológica, sino una especie de estructura trascendental de la conciencia narrativa, una arquitectura interna fabuladora.

Como se percibe, en este planteamiento de Shklovski (1929) cae todo elemento de historicidad. La pareja diacrónica motivo-trama se sustituye por la sincrónica de fábula-trama, pero esta última se considera como el material para la organización de la trama. La trama constituye la deformación del material que se manifiesta en el acto mismo de su elección. La relación fábula-trama, entendida como la concreta organización de una serie de eventos en el relato, es, en efecto, la relación entre una abstracción y una realidad, es decir, la única realidad narrativa. Sin embargo, se entrevé que el modelo cronológico abstracto de la fábula conlleva una gran propuesta, en cuanto introduce al estudio del tiempo narrativo.

Este investigador entiende la trama no como la organización-deformación de una fábula preconstituida, sino como la concreta duración de la narración y el conjunto de técnicas que garantizan su fluir. Esto se deduce de la pareja fábula-trama, pero Shklovski no lo

¹ Motivos como fórmulas primarias, monocelulares, dotadas de productividad interna que los hace desarrollarse, transformarse, combinarse y reinterpretarse, es decir, crecer en la trama.

dedujo y a su *Teoría de la prosa* le falta una teoría del tiempo. Para Shklovski el tiempo es mecánico, al igual que la relación interna de las partes constitutivas del todo narrativo. Este límite le impide elaborar una teoría de la novela y distinguir la diferencia cualitativa entre esta (como las *Novelas ejemplares* de Cervantes) y la novela moderna que inaugura *Don Quijote*.

Los trabajos de Vladimir Propp (1966) son de gran importancia en una teoría general de la narratividad. Su trabajo no es *formalista*, sino un horizonte etnológico que se amplía en dirección histórico-estructural. Aunque Propp (1966) reconoce la pareja veselovskiana motivo-trama, niega la definición de *motivo* como unidad indivisible de la narración, porque se descompone. Alega que existen unidades menores, funciones, a las que entiende como el actuar de determinado personaje y se delimitan por el punto de vista de su significado en el desarrollo de la vicisitud. Su concepto de función admite un modelo de las invariables de la fábula y un código de reglas de transformación. Las unidades narrativas se reagrupan, no de manera mecánica, sino por adhesión estructural.

La formulación de Propp también supera la contraposición diacronía-sincronía. Su morfología es, en realidad, una metamorfología, pues, en cuanto a la descripción de la estructura, sobrepasa el análisis de su metamorfosis, hacia un estudio genético y semántico del contexto etnológico en el que se generó la fábula. Su concepto de función continúa en dos líneas: la de sus seguidores rusos (Escuela de Tartu) y la que se desarrolla principalmente en Francia (Levi-Strauss, Greimas, Bremond). En Rusia hubo concepciones otras confrontaciones y concepciones más amplias. Una de ellas, fue la de Jury Tynjanov, para quien una función constructiva es “la correlación de cada elemento de la obra literaria como sistema con los otros elementos y, por tanto, con todo el sistema” (citado en Strada, 1976: xxv). Definición que algunos siguieron posteriormente.

Hasta aquí mencioné de manera sucinta estudios en el ámbito ruso que forman parte del contexto de Lukács; investigaciones que ejercieron considerable influjo en Occidente, sobre todo en planteamientos que se apoyaron en bases lingüísticas y se centraron en la textualidad con miras a lograr una visión científica de la literatura. En los tiempos de Lukács proliferaban iniciativas, algunas de ellas más relacionadas con la convulsión social. En los años veinte apareció el grupo de teóricos, de la llamada literatura *fakta*, que se basaban en el socioformalismo y en el neofuturismo. Estos amantes de la teoría literaria sostenían que en la nueva sociedad no había lugar para la literatura, y en particular para la novela, porque había necesidad “no de la verosimilitud ingenua y falsa, sino de la más auténtica y la más exactamente enunciada verdad” (Strada, 1976: xxix).

Un participante en la cuestión fue Osip Brik, quien afirmó que toda estructura violenta el material al escoger solo aquel que sirve para la construcción de la trama y, además, deforma el material seleccionado. Mediante la selección y deformación se crea la unidad de la trama, que suele llamarse la totalidad de la obra (Strada, 1976), pero así se pierden los hechos en su verdad inmediata.

Otro *faktógrafo*, Tretiakov, justifica el rechazo de la novela en sentido sociopolítico. Dice que es el fruto de una visión *humanista* de la literatura, y hace del escritor una especie de termómetro del ambiente social. Pero esta posición del escritor “en la época del plan social y de la directriz social” (Strada, 1976: xxix) no es sostenible.

II

En este ambiente de múltiples perspectivas y de tensión cultural y política, Lukács tuvo una participación de primer orden entre el mundo ruso y el de la Europa Occidental. En la lectura de una de sus primeras obras, *Teoría de la novela*, se percibe que el autor propone

una filosofía de los géneros literarios (Lukács, 1972b), planteamiento que alcanzó gran eco no solo en Europa Occidental, sino también en América Latina. Esta obra sugiere una prospectiva cultural de características utópicas, basada en una visión histórica general, con peculiaridades libertarias y realidades deseadas. Se entiende fácilmente que, como en mi caso, atraía al universitario, apenas saliendo de la adolescencia.

György Lukács nació y creció en un ambiente de arduo trabajo teórico, destacó en el debate sobre la novela cuando era abiertamente cuestionada y ofreció una visión de impacto. También participó y marcó el paso en nuevas y variadas posibilidades teórico-metodológicas de acentuado vigor científico. En su posterior *Novela histórica* muestra cómo no es un género fuera de la historia, sino un resultado natural de la conciencia histórica. Aquí se retoma la cuestión de su teoría sin pretensión de lograr aportaciones relevantes, sino para reconsiderar su concepción de novela, que trascendió al menos como ejemplo contrastante.

Desde una perspectiva actual, me parece claro que a los enemigos de la novela en tiempos de Lukács los cegó una doble utopía: la quimera objetivista de la verdad como imposición de hechos y la utopía subjetivista del poder como garante y gerente de la verdad. La historicidad incomodaba a los sepultureros de la novela. No eran los únicos, también había planteamientos semejantes que todavía tenían alguna presencia. Si al final de los años veinte, los teóricos de la literatura elaboraban sus fantasías sobre fin de la novela, poco después la historia cambió y la novela continuó, en el caso de Rusia, con una función específica.

En el Congreso de Escritores Soviéticos de 1934, el político Andréi Zhdánov expuso la noción estaliniana del escritor como “ingeniero de almas humanas” (Strada, 1976: xxxiii). Esta no abroga la novela, pero la utiliza como un mecanismo que transmite cargas de optimismo y determinada tendencia. Ser ingeniero de almas, en la visión de

Zhdánov, significa estar con los pies en el terreno de la vida real. Se le consideraba como ruptura con el viejo romanticismo que refiguraba una vida de héroes inexistentes y llevaba las contradicciones y la opresión de la vida al mundo de lo irrealizable y de las utopías. Zhdánov toca aspectos constitutivos del arte moderno: trascender el dato y la promesa compensatoria de felicidad. El arte es utópico, no porque construye utopías, sino en cuanto se construye sobre el sentimiento de la complejidad, lo inagotable y la *demonicidad* de la vida —como la concebía Goethe— que no se apaga en alguna situación finita.

La teoría hegeliana de la novela renace en las condiciones que impone el Congreso de Escritores en 1934. Un ciclo de historia literaria rusa terminó con el paso del realismo crítico y social de Belinski al realismo crítico y socialista de Gorki, al menos en el plano de las instituciones. La literatura, como cualquier otra actividad espiritual, se convirtió en instrumento de legitimación y afirmación de la realidad social y política. Pero si el *realismo crítico* no podía ser la sustancia de la literatura del *realismo socialista*, ¿cómo era posible la novela en la sociedad soviética? Ante esta pregunta y otras más, se abrió una discusión fundamental sobre los problemas históricos y teóricos.

Lukács —a semejanza de Gorki, quien se apoyaba en sus ideas de la construcción de Dios aquí en la tierra— se refería implícitamente a su idealista *Teoría de la novela*, escrita entre 1914 y 1915, y publicada en 1920. Se ha dicho que este es uno de los grandes libros del siglo xx, obra central en la producción de su autor, sobre todo por el significado temático: Lukács ve el mundo *sub specie* novela y esto hace pensar en su modo de ver la realidad. Se percibe que su base es hegeliana, pero con una esencial contradicción interna. La contraposición basilar de *epos* y novela, de mundo antiguo y mundo moderno, desde el punto de vista de las formas narrativas, es hegeliana; pero la fórmula para definir la Edad Moderna como la época de la completa pecaminosidad es de Fichte.

El pesimismo ético de la expresión fichteana se compenetra en Lukács en una dialéctica paradójica del *salto en la fe*, que lleva de un paroxismo de desesperación a un apogeo de esperanza. Este es el punto en el que Lukács se aleja más de la teoría hegeliana de la novela, pero se mantiene en terrenos del pensamiento alemán. La nostalgia del mundo griego como radiante juventud de la humanidad se supera por el progresivo movimiento del espíritu; su punto más alto es el saber absoluto, por lo que el arte se trasciende en la filosofía. En *Teoría de la novela* Lukács (1972a) aún no tiene un saber *absoluto*, entonces la utopía es el punto de llegada de su nostalgia cultural. Al inicio, dice que “las edades felices carecen de filosofía”, porque la filosofía

es siempre el síntoma de la ruptura entre interioridad y exterioridad, es el signo de la intrínseca discrepancia entre yo y el mundo, es huella de la no conformidad entre espíritu y acción. Para este pensador, en la edad prefilosófica todos los hombres eran filósofos en tanto que el sentido era inmanente a la vida, era una edad épica o el “estadio histórico-universal del epos” (Lukács, 1972a: 36).

Esas primeras líneas de su ensayo son inolvidables para mí; en ellas expone de manera no arrolladora sino persuasiva y fascinante, su primera forma de considerar la realidad y su concepción inicial de novela. En su perspectiva, epopeya y novela son dos objetivaciones de la gran épica; se diferencian una de la otra no por una intención creadora, sino por la diferente realidad histórico-filosófica como materia de elaboración y objeto de refiguración. Para Lukács la novela es la epopeya de una época en la que la totalidad extensiva de la vida ya no se alcanza en forma sensible, la inmanencia del sentido en la vida se volvió problemática y, sin embargo, aún anhela la totalidad.

¿Cómo no sentir conmoción si sus palabras me llevaban convulsivamente a lecturas de Goethe, Freud o Heidegger, pero también de los existencialistas: Sartre, Camus y otros filósofos como Marcuse?

Además, me recordaba a Milton, a Dante, la *Waste Land*, de T. S. Eliot, recuerdos en cuyo fondo yacía una inquietud primordial: la expulsión del paraíso. Momentos imborrables fueron aquellos en los que, en la pequeña biblioteca de casa, hojeando un catecismo con grandes ilustraciones de Gustave Doré, me topé con una lámina que representaba un paisaje en cuyo centro figuraba una roca colosal. En su cúspide se veía una pantera negra, en posición de lanzarse sobre un niño recién nacido, quien yace en el lecho de hierba al pie de la enorme piedra. No recuerdo la secuencia del diálogo con mi papá, pero sí una frase que conservo vívida: “pues fíjate que Dios quiere más a estos seres (la pantera) que al ser humano”. ¿Lo dijo tal vez en relación con la desobediencia de Adán y Eva?

Regresemos al Lukács (1972a: 107) de *Teoría de la novela*. Decía que transforma la fórmula hegeliana de la novela como *epopeya burguesa* en esta otra: “la novela es la epopeya de un mundo abandonado por los dioses”. Se diría que su visión del turbulento mundo que le tocó vivir coincide con el sentir y la visión del europeo de ese contexto. Se ve plasmada en múltiples formas: escritura, filosofía, música, pintura y artes plásticas, en general. En estrecha relación con su entorno, Lukács elabora su teoría de la novela. La extraordinaria riqueza conceptual del libro ha sido ampliamente reconocida; no obstante, como ya mencioné, aquí solo abordaré aspectos generales.

Una especie de teorema lukacsiano es este: un regreso a la épica no es posible sin un éxodo del mundo de la *completa pecaminosidad*, sin la constitución de una nueva totalidad concreta que ya no será dada, como en la *cultura cerrada* del mundo griego, sino conquistada. “Todo lo sólido se disuelve en el aire”, frase atribuida a Karl Marx, dice mucho de la experiencia actual de vida, figurada en categorías o visiones, como la del *Dasein* de Heidegger, y trazada por el existencialismo y las expresiones artísticas. La realización del ser humano parece consistir en la construcción de su propia epopeya en un mundo abandonado por los dioses, y tal vez por eso es que tienda a la imaginación.

En cuanto a su trayectoria, la experiencia teórica y práctica de este filósofo se filtra y se compendia en alguna medida en su *Storia e coscienza di classe* (Strada, 1976: XLIV). Esta experiencia lo lleva a superar lo no hegeliano y una particular traducción marxista de la visión hegeliana de su teoría de la novela. Con *Historia y conciencia de clase*, Lukács recupera la función del saber absoluto y en esa dirección, en Moscú, en 1934, retoma su teoría de la novela. La transfiere del plano metafísico al plano político; declara la utopía como ya semirrealizada; y presenta su teoría como la marxista ortodoxa de la novela o, al menos, como un primer paso en esa dirección: la injerta en el realismo socialista.

En estas circunstancias, Lukács define la novela como “el fenómeno literario más típico de la sociedad burguesa” y confirma que “como refiguración narrativa de la totalidad social es el polo opuesto al antiguo”. En este orden de ideas, la filosofía clásica alemana expuso de manera correcta y profunda el problema de la novela, más que cualquier otra expresión burguesa, precisamente porque entendió las condiciones históricas de sus posibilidades. Pero ni Hegel, quien opone *epos* y novela como dos fases de la historia universal, va más allá de una descripción de la oposición visible entre individuo y sociedad en la realidad burguesa; no descubre la que subyace entre producción social y apropiación privada.

Sin mencionar las agudas observaciones de Lukács sobre algunos novelistas y los contenidos en el más concreto y completo desarrollo histórico de este género literario, cabe mencionar su periodización de la historia de la novela. Comprende una fase ascendente que llega hasta 1848 en Europa Occidental y 1905 en Rusia, fechas en que inicia la fase descendente en las respectivas burguesías y, por tanto, la disgregación de la novela. Simultáneamente, se abre la prospectiva del realismo socialista, en cuyo interior, según Lukács, nace una tendencia hacia el *epos* como una disposición necesaria del desarrollo social sin clases. En nuestros días no se puede decir que existe un renacimiento

del *epos*, ni una abrogación de la novela; el capitalismo sobrevive en gran parte del planeta, y la conciencia de las posibilidades de una nueva realidad se ve en gran medida adormilada. Las formas de la novela clásica ciertamente han cambiado, pero aún es un instrumento válido en la contienda por la libertad y la realización.

¿Se puede tomar en consideración la definición que de ella ofrece Lukács y verla como género literario no burgués? Lukács, en analogía con Marx, parece tener razón al hablar de la novela como epopeya burguesa, pero la discusión en ese entonces continuó con esquemas de ortodoxia, de analogía y de deducción, discusión en la que aparece Mijaíl Bajtín. Este personaje en muchos casos es el extremo opuesto a Lukács, pero señalemos que ambos tienen dos puntos en común: uno es el lugar central que tiene en ellos el problema de la novela en sus reflexiones teóricas; el otro es la profunda asimilación que los dos tuvieron de la cultura filosófica alemana. No es aventurado decir que para Lukács lo que debía hacerse en esos años era una especie de espléndido elogio fúnebre de la novela, constatando su agonía en el mundo burgués, pero al mismo tiempo favoreciendo y asegurando su renacimiento en el mundo socialista mediante una transfusión de *epos*. Por su parte, Bajtín sostiene que la originalidad de la novela es la de ser el único género literario en evolución cuyo nacimiento y vida se ha desarrollado y desarrolla a plena luz del día histórico. Es el único género cuyas potencialidades plásticas están lejos de su consolidación y, además, son imprevisibles. Podemos constatar fácilmente que en Bajtín (1975) no hay la rígida sociología de Lukács y sí, en cambio, una compleja pero enriquecedora noción de socialidad. En su visión no hay el catastrofismo palingenésico, y hay, en cambio, un problemático sentido de futuro. No hay el diseño teológico del desarrollo histórico y sí ofrece una madura teoría del conocimiento histórico. Fuera de la tradición hegeliana, Bajtín (1975) hace del problema de la novela el centro de una filosofía del lenguaje y de una teoría general del signo. Al hacer una penetrante crítica al formalismo, Bajtín (1975) señala

con contundencia la imposibilidad de este de dar cuenta teóricamente de la novela, porque adolece de debilidad metodológica.

En la visión del mundo épico, considerado como el mundo del pasado absoluto, se perciben ecos de la terminología de Goethe y de Schiller; es evocación del mundo del pasado heroico cuya fuente es la tradición nacional, no la experiencia personal ni la libre invención que nace de esa experiencia. El mundo épico está separado del presente (del autor) por la distancia épica absoluta; por tanto, hacer del presente y de su no-plenitud el punto de partida y el centro de orientación ideopoética ha sido un grandioso trastorno de la conciencia creativa humana, y en ello ha consistido lo que se conoce como la revolución temporal de la novela. Abonando esta visión, Bajtín señala que la destrucción de la vieja jerarquía de los tiempos en el mundo europeo se ha expresado dos veces en los géneros literarios: en los límites de la antigüedad clásica, y entre el Medioevo tardío y el Renacimiento. Aquí —dice— nace la novela como momento de concentración y manifestación innovadora de toda una serie de formas literarias que no son novelescas en el sentido estrecho que esta expresión ha tomado, formas que van de la sátira menipea al diálogo socrático. En esta perspectiva la relación entre la novela antigua y la moderna, problema que se trató en la discusión sobre la teoría propuesta por Lukács, se soluciona en el sentido de que Bajtín reconoce toda la importancia de la novela antigua, pero al mismo tiempo quita, a la supuesta relación entre las dos novelas, la linealidad de una descendencia exclusiva; admite la vitalidad de la novela, pero en cuanto género literario, en un horizonte mucho más vasto y complejo (Strada, 1976).

Como se puede ver, el problema del *epos* y de la novela está relacionado ante todo con el tiempo, entendido como categoría axiológica. En esta perspectiva, la relación entre pasado, presente y futuro es vista como relación jerárquica. Para el hombre épico el centro de significación y valoración es el pasado absoluto. El presente es algo pasajero, es una eterna continuidad sin inicio ni fin; le falta plenitud y esencia.

El futuro se piensa como una indiferente continuidad del presente o como fin y destrucción última. A la sobrevaloración del pasado como principio absoluto y del futuro como catástrofe y *escaton* la acompaña la devaluación del presente, de lo inacabado, de lo abierto y relativo. Esta realidad inferior, sin principio ni fin, esta realidad carente de esencia es abandonada a los géneros bajos del arte cómico popular.

Aquí, hay que tener presente que Bajtín y Propp, junto con el Lukács de *Teoría de la novela*, han dado los puntos de apoyo indispensables para la investigación sobre la narratividad, porque renovaron profundamente el estudio de lo cómico, confiriéndole una perspectiva histórica que se adentra en el folklor. Sus propuestas son el terreno fértil donde se hunden las remotas raíces folklóricas de la novela. La cultura no oficial destruye la distancia épica y hace del presente el centro de un sistema nuevo de los tiempos. Su característica es la ininterrumpida reinterpretación-resignificación del pasado y del presente, y su apertura al futuro no es profecía (como la profecía retrospectiva del epos), sino predicción problemática. La novela rechaza la distancia absoluta del pasado heroico, crea su propio tipo de heroicidad y sabiduría: es la imagen ambivalente de la docta ignorancia, es la figura grandiosa de Sócrates, figura íntegra y heroica en modo nuevo y complejo (Bajtín, 1975: 140).

Es de notar que en Bajtín la revolución de la novela no puede realizarse sino mediante una revolución de la conciencia lingüística. En su perspectiva, al monolingüismo propio de los géneros altos le sucede el plurilingüismo de los géneros bajos, y entonces el diálogo se convierte en la nueva forma de conciencia que se opone al monólogo de la cultura oficial y sagrada, a la visión encerrada en el mundo del principio y del fin absoluto de la historia. Mientras la novela llega “a la conciencia lingüística relativizada, galileana” (Bajtín, 1975: 99), la lengua de los géneros poéticos —dice Bajtín— es un mundo tolemaico, unitario y único, fuera del cual no hay algo y de nada hay necesidad.

La idea de la multiplicidad de mundos lingüísticos, de manera semejante, sensatos y expresivos, es orgánicamente inaceptable al estilo poético. Para el mundo tolemaico “las contradicciones, los conflictos y dudas quedan en el objeto, en el pensamiento, en las experiencias vividas, en el material, pero no pasan al lenguaje. En la poesía la palabra sobre las dudas debe ser, como palabra, indudable” (Bajtín, 1975: 145). Para Bajtín (1975: 147) la posición de la novela es distinta, su objeto específico, estilísticamente determinante, es “el hombre que habla y su palabra”. El héroe de la novela se distingue del épico esencialmente porque no se limita a hacer, “habla y su acción no es universal ni indiscutible, ni se cumple en el universal e indudable mundo épico” (Bajtín, 1975: 149). Es siempre acción ideológicamente iluminada, “siempre ligada a la palabra [...] a un mundo ideológico. Entonces, característica de la novela no es la imagen del hombre de por sí, [sino] la imagen del lenguaje” (Bajtín, 1975: 149) del que el novelista siente la infinita dialogicidad interna.

Parece claro que en relación con Lukács y la tradición hegeliana no podía darse distancia más radical, no solo en la descripción fenomenológica del *epos* y de la novela, sino en el plano teórico general. Para Bajtín también la dialéctica idealista es una filosofía monológica que solo en apariencia dialoga las posiciones intelectuales vividas, pero en realidad las sujeta a una superior instancia preordenada. La dialéctica dispone las voces, concretas posturas intelectuales a lo largo de un itinerario temporal, haciendo de ellas las etapas siempre superadas de la marcha de un espíritu único hacia un saber absoluto. Así se entiende el pedagogismo dogmático intrínseco al pensamiento dialéctico, fiel a un principio unívoco de la verdad total como criterio discriminante respecto de un error absoluto. Entre verdad y error no hay diálogo, solamente adoctrinamiento más o menos tolerante.

Teoría de la novela, como después lo admitirá el mismo Lukács, formaba parte del anticapitalismo romántico cuyos ecos tienen como resultado buena parte de la destrucción de la razón, con la diferencia

de que el error que causaba el capitalismo no concluye en el nihilismo y en la apología reaccionaria del pasado precapitalista, sino que postula una subversión y liberación total que posteriormente Lukács entrevé en el comunismo y teoriza en *Storia e coscienza di classe* (1923). En la fase posterior a este libro, por el surgimiento del fascismo y del estalinismo, la perspectiva del comunismo se detiene y complica en etapas intermedias. El acento negativo ya no se pone tanto contra la edad burguesa; el enemigo es ahora el imperialismo. Sí, se busca retomar la herencia burguesa, pero bajo la guía del proletariado, propósito en el que la aportación de Lukács resulta importante.

Los años posteriores a la guerra cambiaron profundamente la situación. La reconfiguración del capitalismo en forma oligopólica, el blandido peligro atómico, la extensión de la lucha colonial y la crisis del estalinismo convirtieron en utópicas las esperanzas de un frente popular y la continuidad de la democracia burguesa en una democracia socialista. Todo esto significó que el aliento final de Lukács para retomar la novela clásica era una quimera. Los años de mitad de siglo xx eran años de una cultura dominada por un antihistoricismo parecido al actual, que no se limitaba a la autoconservación, sino que cancelaba toda posibilidad revolucionaria. Este antihistoricismo dio expresión a la discontinuidad entre socialismo y desarrollo burgués, así como a la continuidad de este último.

III

¿Qué sucedía en América Latina en relación con la novela en el siglo xx? Una respuesta admisible es que, a lo largo de esas décadas, de una o de otra forma, en alguna medida, se tuvo siempre presente el término realismo, del que se consideran varios aspectos. Por ahora retomaré que la novela fue el género vulgar de la época, el que encendía el imaginario, aquel en el que ha venido a cifrarse el honor

triumfante del continente, pese a que suele sostenerse que sus virtudes mayores están en su poesía y en su ensayística, que son los viejos géneros reales (Rama, 1986).

Cada vez me convengo más de que no se puede estar fuera del tiempo histórico. Hay una lección que enseña a cultivar el jardín que a cada uno ha tocado en suerte, hacerlo con la mayor lucidez posible y tratar de no engañarnos. No hay otro modo mejor de leer literatura que sobre el marco histórico de nuestras vidas que, fuera de toda restricción partidista o doctrinaria, cada uno va configurando, como sucede con la cultura que construye un pueblo en las circunstancias que le ha tocado vivir. No peores que en otras sociedades, aunque no descarto que tal vez alguien elige otras condiciones, pero, aun en esos casos, el país en que se nace, la familia, la sociedad en la cual se crece, todo ello son coordinadas previas que, aun negadas, no dejan de explicar los componentes fundamentales de una vida y un desarrollo personal. Quizá esas coordinadas no alcancen a explicar el porqué de un afán de querer vivir, o el goce de la belleza cifrada en lo que te rodea, como cuando se siente una mirada que te acepta y aprecia, o se da una convivencia cálida y promisorio, o uno se encuentra ante un panorama físico e intelectual que alienta. Mi país, como la mayor parte de ellos, no es de los que acaparan las preocupaciones y atención del diario despertar del mundo, tampoco es de los que gozan de decisiones constantes más allá de sus fronteras, de los países de poder que, tal vez en el fondo de su ser, desearían borrar la mancha del abuso; no obstante, probablemente sus circunstancias les impiden aprovechar las lecciones que ellas mismas les ofrecen para mantener los pies en la tierra y no olvidar que el futuro depende de todos.

En América Latina la literatura es entendida como un corpus orgánico en el que se expresa una cultura, una nación, el pueblo de un continente. Antonio Cándido lo expresa en sus ensayos como un sistema que religa plurales fuentes culturales. En nuestro ámbito literario hay de todo, a veces aparecen beligerantes demandas que relegan

el propio pasado y, como en los años setenta del siglo XX, se repliegan y dedican a lo diferente y novedoso (*new criticism*, estructuralismo francés), y hasta reclaman total autonomía e independencia del resto de la cultura propia y de la universal. Ángel Rama declaró alguna vez que esas propensiones fueron uno de los motivos que lo llevaron a fundar la Biblioteca Ayacucho.

En el continente latinoamericano la cuestión de su novela todavía se discute. ¿Nació con la independencia política bajo el fuego de la revolución de 1810 (*Periquillo sarniento* de Lizardi), en la Colonia o en las crónicas de los conquistadores? Algunos consideran sus orígenes como una perfecta generación espontánea; otros la ven miméticamente dependiente de las vanguardias europeas, pero dejan de percibir su proceso interno, evolutivo y creciente: olvidan que hubo una revolución poética que facilitó la audacia renovadora de la prosa.

América Latina es parte del fenómeno civilizador occidental, de manera que cuando uno se refiere a problemas específicos de los novelistas latinoamericanos, con frecuencia se hace referencia a los de toda la región que integra, aunque desde la parcialidad o inflexión que le es propia. Cuando se habla en términos de existencia, de necesidades auténticas y perentorias, cuando se redescubre el propio complejo cultural en una situación de dominado, se asume la plenitud orgullosa de esa pobre y única realidad como condición, así lo indicaba Frantz Fanon en *Les damnés de la terre*.

Si se piensa con Lukács que toda obra está generada por un punto focal al cual concurren todos sus elementos, y que, aunque revelándose en la lectura como coronación del desarrollo literario, ese punto focal es previo a la composición y determina las líneas tendenciales de la creación, entonces se entenderá que ese punto en que cumple su experiencia vital el creador ha de tomar una considerable influencia en el perspectivismo que gobierna su creación artística. No en vano se dice que la novela latinoamericana es una novela de revolución libertaria.

A lo largo del siglo xx y en lo que va del xxi, un término es frecuente en las charlas y en la variada producción escrita latinoamericana: el de *realidad*, palabra tan difícil y discutida, que aquí se toma en sentido amplio pero que no deja de referirse a la vivida de manera inmediata. La novela latinoamericana nace de la experiencia de vida de América Latina; desde *Los de abajo*, de Mariano Azuela, o *La vorágine*, de José Eustacio Rivera, se habla de realismo, y aunque la palabra no sea explícita, la narrativa está relacionada de una u otra manera con nuestra realidad. A mitad del siglo xx se publica *Los recuerdos del porvenir*, de Elena Garro, novela que se ha considerado como surrealista, fantástica, maravillosa, y de la que su autora ha dicho que es realista y producto de los recuerdos de la infancia tras un asalto a la nostalgia; pero la propia Elena Garro negó que formara parte de alguna corriente como la del realismo mágico.

A mediados del siglo pasado, en América Latina había corrientes de producción literaria como la del realismo mágico o la de lo real maravilloso, las cuales, como Lukács, tenían como principal preocupación la exploración de la propia realidad, tanto interna como externa, en primer lugar, la del presente, pero relacionada con el pasado y en la construcción de un futuro. La historia es una forma de arraigo que otorga identidad y la narrativa es estructurada para edificar a un sujeto que se mira a sí mismo y se sabe distinto de otros. El narrador ejercita las oposiciones y contrastes para sintetizar en qué se ha de convertir.

La relación literatura-realidad es constante en América Latina, se le encuentra en las composiciones menos pensadas, como en la contemporánea *El abrazo de Cthulhu*, de David Miklos, por ejemplo, en la que el personaje narrador M quiere escribir un ensayo sobre la vida de Howard Phillips Lovecraft, pero lo que en realidad busca es desarrollar el tema de la escritura. No obstante, M se reconoce un sujeto histórico, consciente de que se encuentra en circunstancias determinadas y de que su proyecto lo obliga ir hacia atrás, para distinguir el punto focal en que se origina su escritura, en el que se encuentran sus raíces.

A partir de 1939 en América Latina se intensifica el intercambio, o mejor, el influjo de otras literaturas, sobre todo de la europea y luego de la norteamericana, se tiende a la objetividad contrastante con el angustiado romanticismo que le antecede y se busca una comunicación más equilibrada y a veces más militante. Se registra un enriquecedor influjo externo, pero no se le recibe de manera servil, sino como medio para el desarrollo de una literatura de países que poseen estados distintos de avance. La novela latinoamericana se propone desde entonces, como uno de sus objetivos centrales, la universalización interior de las vivencias propias, regionales y de las distintas sociedades, superando el prolongado dilema de regionalismo o universalismo. Es una literatura de maduración, el inicio de su periodo adulto.

Las novelas de Alejo Carpentier constituyen una fuente valiosa en la interpretación de la realidad latinoamericana; con maestría de artista de la palabra, este autor logró captar las configuraciones peculiares de los pueblos; enseñó a valorar y conceptuar los encantos de la condición latinoamericana; y sostuvo que lo extraordinario no debe ser hermoso o feo, sino novedoso, insólito, capaz de asombrar a las personas al salirse de las normas establecidas. Con la denominación real maravilloso hacía referencia no solo a sorprendentes paisajes, también refería al espíritu inquieto de sus personajes con percepciones mágico-fantásticas como parte de la normatividad, ya que los hechos son reales, pero con connotaciones fantásticas porque, o bien no tienen explicación, o son vividos con intensidad sensorial. La mayoría de sus personajes presentados en los niveles más duros y crudos de la pobreza y marginalidad social, espacios donde se convive con concepciones mágicas y míticas. Estas características las menciona también Miguel Ángel Asturias (en Couffon, 1963) al describir su realismo:

Mi realismo es mágico porque él revela un poco de sueño, tal como lo conciben los surrealistas. Tal como lo conciben también los mayas en sus textos sagrados. Leyendo estos últimos, yo me he

dado cuenta que existe una realidad palpable sobre la cual se injerta otra realidad, creada por la imaginación, y que se envuelve en tantos detalles que llega a ser tan “real” como la otra. Toda mi vida se desenvuelve entre estas dos realidades.

En el conflicto vanguardismo-regionalismo o de criollistas y modernistas, que inicia con Horacio Quiroga, había también otra posición, la representada por la narrativa social, signada por la urbanización y por una adhesión primaria a esquemas importados, como los del realismo socialista. Actitud asociada no solo al realismo crítico, sino considerada también como opuesta al fantástico cultivado en Buenos Aires, al que identificó como pensamiento conservador.² Mencioné las agrupaciones literarias más conocidas sin negar que había mayor número de ellas y, como sucede en otros casos,³ la fragmentación y estratificación de América Latina ha permitido distinguir la pluralidad de culturas superpuestas que la componen, con sus floraciones literarias específicas, de modo que se percibe su complejidad, pero también ciertos rasgos que la unifican. La literatura latinoamericana ha sido en parte considerable la suma de las literaturas nacionales. Antonio Cándido la ha entendido como un sistema que religa plurales fuentes culturales.

Es difícil desprender el concepto realismo de la acepción que tenía en los grandes escritores del siglo XVIII, quienes construyeron la época gloriosa de la novela burguesa. En cambio, el reconocimiento de la realidad, su hallazgo y explotación puede hacerse a través de

² No falta quien incluya también a Jorge Luis Borges en este tipo de realismo, pero el abierto rechazo que siempre manifestó hacia el realismo como género o posibilidad literaria lo ubica más bien en la posición contraria.

³ Como sucedía en el mismo realismo socialista en el que se amalgamaban elementos discordes: la asunción del neoclásico, la superposición de fórmulas realistas con elementos románticos que funcionan sin campo de prueba, como lo señala Lukács en su *Significación actual del realismo crítico*.

mil formas diferentes, porque obligadamente cada época, en tanto que es distinta y corresponde a una etapa diferente del desarrollo social, económico, etcétera, inventa un determinado tejido básico con el cual tejer la expresión de la realidad, sin embargo y aun dentro de este tejido, que corresponde a la escuela, al tiempo, al movimiento, debe admitirse que se deja espacio a la más individual y original elaboración del autor. Lo importante es que, desde el ángulo creador privado, desde el estilo, desde la filosofía puesta en funcionamiento, se llegue a ese adentramiento en la realidad en cuanto inflexión del hombre en una circunstancia determinada verazmente u original. Esto es lo que constituye el centro más duradero de la creación artística. En este orden de ideas, una actitud esperada y formada del novelista latinoamericano radicaría en su capacidad de distinguir sutilmente los valores propios, independientes, de las técnicas o sistemas, como expresión de determinadas situaciones histórico-culturales y, por ende, económico-sociales de países en un determinado nivel de desarrollo y de complejidad del cuerpo social y su habilidad para adaptar los elementos de esas técnicas que resultan vehiculares de situaciones propias de un escritor por su inserción en determinado contexto social.

Lo que siempre ha importado a la novelística latinoamericana es el avasallador descubrimiento de lo real en circunstancias determinadas. Desde *El periquillo Sarniento* de Lizardi, o tal vez desde antes, en la medida en que la novela latinoamericana se va forjando a través de las crónicas, de los análisis documentados del mundo exterior, su producción se ha enfrentado a la realidad en los distintos modos y sistemas de expresión formal correspondientes a los diferentes tiempos, y ha tratado de ofrecer imágenes coherentes de ella. Por lo mismo ha sido, con una perseverancia que le viene de sus orígenes, un instrumento de combate y ha cumplido una tarea de develamiento de las falsas apariencias en las que podría complacerse en determinado momento la sociedad, para obligarla a enfrentarse a su verdadera imagen, más real y válida.

Por supuesto, Latinoamérica no ha estado exenta de fanatismos, pero no han sido los más. Nada comprueba que el arte sea la moneda de lo absoluto si se habla desde un campo externo, social; tal vez lo pueda ser en el campo de la psicología creativa y se le vea como *ersatz* de la religión y de su afán de absoluto, de vida eternamente preservada, sin muerte o destrucción posibles. Problema que sería interesante estudiar en Lukács y otros estudiosos. Los más cercanos a su comprensión, como Mannheim, han relativizado la estética y han hecho depender el valor artístico de una fluctuante superestructura social. De modo que reitero que, a determinados estados de desarrollo de una sociedad, corresponden equivalentes estilos, con sus pertinentes formas de creación individual.

Se sabe que Lukács daba poca importancia al héroe individual, que no vio con agrado el tipo de novela que fue posible bajo el impulso romántico, diferente y opuesto al que inicialmente presentó la novela histórica de Walter Scott. Porque la producción latinoamericana padecía de una excesiva supeditación a lo particular e individual, en desmedro de la capacidad de representar los conflictos sociales que Lukács parecía percibir mejor en la narrativa del *gentleman* conservador inglés; en su obra, el intelectual húngaro encontraba ya en pleno funcionamiento los *individuos históricos* que a su juicio eran la clave de una plena representación de la totalidad social. Como parte conclusiva de estas líneas dedicadas a György Lukács menciono de manera muy resumida y parcial el caso de la novela de Roa Bastos: *Yo el Supremo*, en la que se distingue con bastante claridad la postura del novelista latinoamericano en relación con las concepciones eurocéntricas de la novela.

Yo el Supremo relativiza los rasgos distintivos de la concepción europea de novela y, en este caso específico, de la novela histórica. En el contexto de la segunda mitad del siglo xx (*Yo el Supremo* fue publicada en 1974), la concepción de la historia es otra, y aun aceptando la sensata observación de Engels acerca de que es la época la

que fomenta la aparición del gran hombre y que si no hubiera existido un corso llamado Napoleón Bonaparte habría sido otro quien cumpliera su acción histórica, es obvio que ese *otro* tendría rasgos individuales que no podrían ser asimilados a los del que fuera cónsul y emperador de los franceses.

La caracterización del personaje resulta necesaria en mayor o menor grado, dependiendo de la composición y sobre todo si, como en este caso, se desplaza a esquemas universalistas y se toma en cuenta la perspectiva regionalista en la que se desarrolla una personalidad, caso que no parece ser considerado con la amplitud necesaria por los teóricos eurocéntricos. Si algo marca con insistencia *Yo el Supremo*, es precisamente la singularidad del doctor Francia, sobre todo si se vincula a los dirigentes de la revolución en Buenos Aires y a sus propios compatriotas de la pequeña burguesía local.

Ha llamado mi atención la representatividad del protagonista y las peculiares relaciones que establece con su pueblo. Su manera de gobernar responde a rasgos privativos de su asombrosa personalidad, construida en un montaje crítico en el que ni todo es admitido ni los reconocimientos opacan las censuras. *Yo el Supremo* se concentra en un individuo cuyos menores movimientos íntimos recorre y explora; sin embargo, nunca deja de manejar la perspectiva histórica en que se mueve y que lo mueve. En todo momento mantiene su capacidad de estar en el centro de la conflictividad histórica y la interpreta de manera viable.

En este sentido es más un individuo histórico, como preferiría Lukács, que un héroe individual; además se le aplica la definición que ofrece este crítico en su *Novela histórica*, aunque señalando que Roa Bastos ha hecho esto posible sin abandonar la perspectiva estrictamente individualista. En esta novela todo fluye con naturalidad en el manejo de coordenadas: lo histórico-social no opaca lo biográfico y ambos elementos no obstruyen la narración, ni tampoco esa otra subrepticia coordenada que forma parte de la novela histórica, como

lo indicara el propio Lukács, y que está representada por el perspectivismo que mueve al escritor a partir de las circunstancias históricas en que vive y de su peculiar sistema imaginario. Pasado y presente conviven estrechamente en la novela por muchas razones, porque el autor está dentro de ella, no como personaje o escondido tras un *alter ego*, sino como autor. Su escritura busca romper el ilusionismo de la reconstrucción histórica. También dentro de la novela están la forma y las circunstancias en que fue compuesta: los materiales acopiados —y los que no—, los legajos revisados, los documentos manejados, los cuales son reconocidos como textos escritos y utilizados en cuanto tales, como es habitual en la biografía novelada.

Finalmente, en la novela están tanto la vida concreta de un emigrado paraguayo en tierras argentinas como los avatares de su desarrollo intelectual, las enseñanzas de la historia de esos años, además de las contribuciones de la moderna escuela de investigadores e historiadores. Enfatizando, puedo decir que el punto de vista —personal, cultural, histórico, político y humano en el plural sentido del término— es incorporado a la novela, de tal modo que la artificiosidad propia de la biografía novelada —que comparte con el modelo narrativo del siglo XIX—, según la cual el lector se asoma *directamente* a otro tiempo y a la intimidad de un hombre real, se reemplaza por una artificiosidad más sutil y menos perceptible, porque el lector se asoma tanto al pasado del personaje como al presente del autor mientras está escribiendo un texto que es reconocido, francamente, como una obra literaria. En consiguiente, no sorprende que el doctor Francia se refiera en ocasiones a hechos que estarían fuera del horizonte de su vida personal, a momentos más allá de la fecha en que muere (1840), datos que no son solo políticos sino también alusiones literarias, visto que el autor se transmuta en testigo y lo acompaña en su adusto gabinete de trabajo. La combinación sin escamoteos del pasado y del presente, la conjunción de las acciones del doctor Francia durante la revolución de independencia y las que cumplen hoy los conductores revolucionarios

de Latinoamérica, componen un juego que rompe el ilusionismo de la novela, con la imprevista consecuencia de permitir que uno se asome a la continuidad histórica de América Latina.

Aunque ya no se menciona con frecuencia, el pensamiento de Lukács ha acompañado en el dificultoso camino hacia la emancipación y la propia realización: hacia mitad del siglo xx, con su lectura de la realidad de entonces, sus vislumbres y anhelos libertarios que al lector no dejaban indiferente; ahora, al menos como referente obligado en el pensamiento de la pasada centuria, de manera especial, en la teoría de la novela.

Referencias

- Bajtín, M. (1975). *Voprosy literatury i estetiki*, Moscú.
- Couffon, C. (1963). “Miguel Ángel Asturias y el realismo mágico”, *Alcor* 23-24.
- Hegel, G. F. W. (1965). *Lineamenti di filosofia del diritto*. Bari.
- Lukács, G. (1972a). *Teoria del romanzo*. Roma: Newton Compton Editori.
- Lukács, G. (1972b). *Il romanzo storico*. Torino: Giulio Einaudi.
- Propp, V. (1966). *Morfologia della fiaba*. Torino.
- Rama, A. (1986). *La novela de América Latina*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Sklovski, V. (1929). *O teorii prosi*, Moscú.
- Strada, V. (1976). *Giörg Lukács, Michail Bachtin e altri. Problemi di Teoria del Romanzo*. Torino: Giulio Einaudi.
- Veselovski, A. N. (1940). *Istoriceskaja poetika*. Leningrado.

¿Por qué el hombre necesita inexorablemente
la presencia de su semejante para poder
existir? Apuntes en torno a la naturaleza
humana a partir del mito del andrógino

ROBERTO ANDRÉS GONZÁLEZ HINOJOSA

El punto de partida, o de la posibilidad
filosófica acerca del otro

El objetivo de la presente investigación consiste en la factura de una aproximación temática en torno a la necesidad de la presencia del otro en la vida cotidiana de cada hombre; semejante empeño se ha desarrollado a partir de un relato que aparece en la obra de Platón, justo en el diálogo que lleva como título el *Banquete*. En este texto el ateniense desarrolla una exposición en torno al origen mítico del hombre, el cual es posible solo a partir de la fragmentación de una suerte de unidad original de su ancestro. La tematización de esta unidad primigenia y su subsecuente dislocación es lo que ha posibilitado la pertinencia de un estudio como el que ahora se propone aquí, habida cuenta de que a partir de aquel relato se puede esbozar la inexorable necesidad de la presencia del prójimo en cada existencia.

Cabe subrayar que la pregunta que sirve de encabezado a la presente investigación esboza ya una respuesta afirmativa en su mismo interrogar, a saber, asevera que el hombre precisa el concurso de la presencia de su semejante para poder existir, es decir, la posibilidad de la existencia se revela como factible en la medida en que el *tú* se reconoce como el ser que está frente a *mí*. El otro, el semejante, ama- nece como una realidad insalvable, o, mejor dicho, impostergable e inevitable. Curiosamente la filosofía vino a caer en cuenta de esto justo hasta entrado el siglo xx. Este apercebimiento ha coincidido con la crisis de la metafísica clásica, la cual habría estado caracterizada por dos notas dominantes: la invisibilidad del ser y la soledad del sujeto.

Esta nueva manera de estar junto —y frente— al otro en el mundo dista mucho de la idea del *zoon politikón* de Aristóteles, en virtud de que la vinculación entre el yo y el tú no es solo un título para descri- bir las relaciones administrativas del Estado, antes bien ha partido de la superación del solipsismo metafísico. Pues recordemos que, desde Platón hasta Hegel, al hombre se le habría concebido como una sus- tancia de carácter racional. Descartes (2014: 59) decía lo siguiente: “soy una cosa que piensa, o una sustancia cuya esencia toda, o cuya naturaleza, no es sino pensar”. El filósofo recalca con ello el carácter racional y sustancial del ser del hombre. Podríamos decir que al ser humano se le definió casi unánimemente por la razón, es decir, como una sustancia que piensa. Este camino alcanzó sus últimas consecuencias en el sistema de Hegel. No obstante, el camino que vendrá enseguida acusa, por un lado, la imposibilidad de una verdad absoluta, lo cual dará pie a la exigencia de otro enfoque acerca del ser; mientras que, por otro lado, promoverá la necesidad de un nuevo planteamiento en torno al hombre.

Alan Badiou (2002: 35) dice que “en filosofía, nuestro tiempo habrá estado marcado, signado, por el retorno a la cuestión del Ser, el siglo habrá sido ontológico”; es decir, resulta evidente que los últimos cien años en la filosofía ha existido una eminente preocupación en

torno a la cuestión del ser.¹ Desde los griegos no se había puesto tal énfasis en el asunto del ser como se ha hecho en los últimos tiempos. Sin duda, esta es una característica de nuestro contexto histórico; a saber, el pensamiento busca desde diferentes enfoques retener, o sea, no olvidar, el fundamento de la existencia y del conocimiento. En medio de este empeño refulge paralelamente la preocupación por el puesto del hombre en el cosmos. En torno a esto, Scheler (1985: 9) dice lo siguiente: “No hay problema filosófico, cuya solución reclame nuestro tiempo con más peculiar apremio, que el problema de la antropología filosófica [el problema del hombre]. Pues, bajo esta denominación entiendo una ciencia fundamental del hombre”. Como nunca, la atención de la filosofía se ha volcado en torno al ser del hombre, pues de pronto se ha descubierto en medio de un territorio completamente inédito.

Con todo, cabe subrayar que la problematización en torno al ser del hombre en el contexto del pensamiento contemporáneo se ha venido a desplegar en diferentes frentes; no obstante, de entre todos estos caminos el que nos interesa ponderar en el presente estudio es justo aquel que enfatiza la inexorable necesidad del otro como condición *sine qua non* para la existencia. Entre los cultivadores de esta ruta de búsqueda puede mencionarse a Bachelard, Buber, Levinas, Nicol, Landman, Mounier, Habermas, entre otros autores; estos poseen como rasgo común el hecho de haber acusado el concurso necesario del otro en el despliegue de la biografía de cada sujeto.

Sin embargo, aquí cabe hacer la siguiente observación, si bien resulta cierto que el pensamiento contemporáneo ha puesto un énfasis marcado en torno a la presencia del prójimo, a tal grado que la exigencia del tú se ha vuelto tan acuciante tanto en la reflexión ética

¹ Entre los autores que han facturado una ontología rigurosa en el marco del pensamiento contemporáneo se encuentran Heidegger, Badiou, Nicol, Deleuze, Zubiri y Trías. Ahora bien, del hecho de que semejantes pensadores mediten acerca del ser, no se desprende que coincidan en sus planteamientos, antes bien se hallan posturas eminentemente discrepantes y encontradas entre sí.

como en el horizonte de la validación epistemológica del conocimiento, lo cierto es que en la mayoría de los casos, o en la mayoría de estas filosofías, la irrupción y la presencia del otro (el tú) no se ha logrado explicar.² El tú se ha revelado justamente como el ser-ahí, como el ser que me sale al paso y que es como yo, aunque distinto a mí; este otro camina inexplicablemente a mi lado: a donde yo me muevo él también se mueve, y a donde él va yo voy también; siempre ha estado conmigo, pero no sé por qué. Es un hecho que la filosofía contemporánea parte de este dato; sin embargo, no sabe cómo explicarlo, esto es, aun cuando se alude al otro, el pensamiento no sabe explicar la inminente presencia del prójimo.

Precisamente por eso, justo en este punto es donde consideramos pertinente, y hasta indispensable, la posibilidad temática para el despliegue de una investigación como la que aquí se sugiere, puesto que para explicar la presencia del otro, consideramos viable y de suma importancia prestar oídos al relato que nos cuenta el mito, pues en semejante relato se podrán hallar dos cosas: en primer lugar, cuál es el origen del hombre y, en segundo lugar, por qué razón el individuo requiere inexorablemente la presencia del otro para poder existir. Dice Campbell (2010: 11) al respecto: “no sería exagerado decir que el mito es la entrada secreta por la cual las inagotables energías del cosmos se vierten en las manifestaciones culturales humanas. Las filosofías, las artes, emanan del fundamental anillo mágico del mito”; esto es, el mito constituye la forma simbólica a través de la cual el *logos* se atreve a más, pues cuando al concepto se le agota su camino, aquel tiene la posibilidad de echar mano de los símbolos y arquetipos

² Consideramos, sin embargo, que Eduardo Nicol es el autor que se ha atrevido a avanzar un poco más lejos en esta ruta, pues, partiendo de Platón y de Cassirer, ha configurado una concepción antropológica en la que se pondera la idea del hombre como ser simbólico en la doble acepción del término, como constructor incansable de signos, y a la vez como ser complementario del otro, en virtud de que cada cual, en cuanto ser insuficiente, vendría a ser el complemento faltante del otro (Nicol, 1989: 133ss).

míticos. Este juego de contrastes se ha puesto ya en marcha, pues “en el conflicto entre el *logos* y el *mythos* Platón trata de complementar el uno con el otro desde un nuevo horizonte” (García, 1998: 16). En la obra de Platón, el *mythos* y el *logos*, lejos de repelerse, más bien se complementan dialécticamente.

De la unidad original del ancestro del hombre y de la soberbia del andrógino

Dice Cassirer que una de las características del mito consiste en que mediante su relato se rememora lo que sucedió al principio de los tiempos, es decir, “relata no sólo el origen del mundo, de los animales y el hombre, sino también todos los acontecimientos primordiales. Si el mundo existe, es porque los seres sobrenaturales han desplegado una actividad creadora en los comienzos” (Eliade, 1992: 17). El mito permite al pensamiento atisbar lo que acaeció en el origen cuando los dioses, o seres sobrenaturales, dieron forma y existencia a lo que es. En el mito se ofrece una visión del cosmos, la cual no solo hace las veces de marco para el advenimiento del hombre, sino que además constituye la pauta para la comprensión de la función del humano en el mundo. Esto quiere decir que en el mito se retienen, por así decirlo, dos memorias: en primer lugar, la del momento germinal del mundo, y, en segundo lugar, el instante en que los dioses decidieron dar forma y vida al ser humano. Ahí se despliega ya una visión acerca del cosmos, y al hombre se le identifica desarrollando una función consignada por los mismos dioses. En el mito se asiste al momento justo en que cohabitan en su cercanía más próxima los dioses y sus criaturas.

En torno a esto, existe un episodio emblemático que habla precisamente acerca del origen del hombre, el cual ha quedado registrado magistralmente en el libro del Banquete de Platón. Esta narración se instala, *illo tempore*, en el origen cuando el hombre aún no existía y

la Tierra estaba habitada por seres esplendorosos, justamente cuando el cielo se desgarraba con frecuencia a causa del advenimiento de los dioses. De hecho, en el mito se narra esta incursión, es decir, el desprendimiento del cielo sobre la tierra, pues la incidencia entre ambos es un pasaje frecuente en este relato de origen. Esto último explica por qué existía una suerte de circuito abierto de arriba hacia abajo, y también de abajo hacia arriba; lo que significa que no solo los moradores del cielo accedían a quienes moraban en la tierra, sino que también estos últimos se entremetían en el recinto donde residían los dioses.

En torno a esto, Platón (2015: 189d) afirma: “primero, es preciso que conozcáis la naturaleza humana y las modificaciones que ha sufrido, ya que nuestra antigua naturaleza no era la misma de ahora, sino diferente”. Este relato asevera que antes de que el hombre viniera a la existencia, la Tierra estaba habitada por sus ancestros, quienes eran seres con diferentes atributos y poseían otras capacidades, y habían sido creados precisamente para servir y agradar a los dioses. La referencia mencionada intenta indicar que la naturaleza del hombre deriva de un antepasado que poseía una figura y un comportamiento totalmente diferentes, pues el sentido de la existencia de aquellos ancestros estaba orientado hacia una ruta distinta, amén de que su constitución fisiológica era completamente otra.

Desde aquí se vislumbra que en el principio los dioses no concibieron ni en su pensamiento ni fácticamente la creación del hombre; es decir, la factura de este simplemente no figuraba en la agenda divina, pues la divinidad había tenido en el origen la idea de unos seres más portentosos, llenos de plenitud y sin fisuras, fuertes para el trabajo e indoblegables de ánimo. Lo cual habla de que los mismos dioses, aun siendo celestes, no prevén todas las cosas; no pudieron calcular todo lo que habría de suceder bajo sus pies, pues en algún momento estos seres creados se conducirán mediante una serie de conductas desconcertantes, atentando inclusive en contra de sus mismos creadores. Lo

anterior llevará a estos últimos a tomar serias medidas en contra de sus criaturas.

De esta manera el relato en cuestión agrega: “en primer lugar, tres eran los sexos de las personas, no dos, como ahora, masculino y femenino, sino que había, además, un tercero que participaba de estos dos” (Platón, 2015: 189d-e); es decir, semejantes seres debieron ser intimidantes, dado que llevaban a cuestas los dos sexos conocidos: lo masculino y lo femenino, y de la unidad entre estos dos podía contarse un tercero. En otras palabras, aun cuando el relato menciona tres, en realidad se trata de dos sexos, lo femenino y lo masculino, y el tercero no sería sino el resultado de la unidad entre estos; de ahí que el relato mencione que no eran dos, sino tres, los sexos que portaba este ser primordial.

Sin embargo, la alusión a este tercer sexo es muy sintomática, ya que a través del mismo se nos habla de la naturaleza original propia de este ser prodigioso, la cual se califica simplemente como una suerte de espejo a través de la cual queda referida la imagen de los dioses, al tiempo que sugiere también la visión acerca del cosmos que circunda a semejante criatura. Podríamos decir que este tercer sexo es una especie de empeño por reflejar la unidad del cosmos, en virtud de que refiere la idea de una solidaridad, y a la vez este cosmos se ofrece como el espacio propicio donde se refleja la unidad entre los dioses creadores y sus criaturas o, si se quiere, el punto donde coinciden el cielo y la tierra. En torno a esto, Eliade (2008: 105) agrega que en semejante imagen de este ser portentoso se reflejan dos cosas; por un lado, la unidad del cosmos, y por otro, la perfección divina: “esta unidad sin fisuras, no era más que un reflejo de la perfección divina, del Todo-Uno. [Es lo] infinitamente lleno”. Se insiste, la alusión por parte del relato en torno a ese tercer sexo habla de la solidaridad persistente en el cosmos mítico, al tiempo que sugiere una idea acerca de la imagen de los mismos dioses como seres plenos y sin fisuras.

Resulta curioso que en este punto se reitera a su manera la aseveración proferida en el Génesis de la Biblia, justo cuando los dioses en el origen se juntaron para tomar la decisión crucial al decir: “Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza” (Gén. 1:26). Desde luego, existe una distancia considerable entre esta narración bíblica y el relato de Platón. No obstante, lo que se quiere señalar es que tanto en un mito como en el otro se sostiene que las criaturas, en primer lugar, han sido generadas mediante el concurso directo de los dioses, y, en segundo lugar, estas criaturas han tomado la forma de sus dioses creadores, precisamente. Es decir, semejantes seres, de acuerdo con su respectivo mito, han sido forjados conforme la imagen y semejanza de sus creadores. La Biblia (Royal, 2018) habla de la creación del hombre, mientras que el relato de Platón habla de la creación de los ancestros o, mejor dicho, de los antepasados del hombre. En el relato de Platón se sostiene que el advenimiento del humano es ulterior, es decir, posterior a la creación de aquellos seres sin fisuras. El autor oriundo de Atenas insiste en que estos seres primigenios, portadores de un tercer sexo, eran portentosos e intimidantes, pues, al igual que los dioses, poseían cierta plenitud y andaban sin miedo alguno.

Ahora bien, ¿cuál era el nombre de esos seres prodigiosos portadores de aquel tercer sexo? Platón (2015: 189e) afirma: “el andrógino, en efecto, era entonces una cosa sola en cuanto a forma y nombre, que participa de uno y de otro, de lo masculino y de lo femenino”. El nombre de este ser primigenio es justamente el andrógino, quien señoreaba todo el horizonte bajo los pies y en la cercanía de los dioses, y como se ha dicho más arriba, en él lo masculino y lo femenino eran adjetivos unitarios. La alusión a la simultaneidad de los sexos da clara idea de un ser continuo, es decir, sin fracturas ontológicas, dado que en la naturaleza de este ser portentoso se da una continuación sin interrupciones. La idea que puede desprenderse acerca de esta criatura

es precisamente la de un ser integrado con todas sus partes, en donde cada porción se sigue de la anterior, y esta a su vez sugiere la posterior.

El hecho es que en la antigua Grecia esta idea de la androginia era una concepción ampliamente extendida. El mito y la filosofía la recuperan de diferentes maneras, y para muestra, aunada a la voz de Platón, también se trae a cuenta el testimonio de Empédocles (2008: B 62), el cual en alguno de sus fragmentos refiriéndose precisamente al andrógino dice lo siguiente: “primero se elevaban de la tierra formas de naturaleza completa, que poseían porciones de ambos, de hombres y mujeres”. El autor oriundo de Agrigento asevera que el ancestro del hombre era portador de una naturaleza completa, compuesta por la unidad entre la naturaleza del hombre, así como por la naturaleza de la mujer. En este ser, ambos, varón y hembra, caminaban al unísono; uno era la continuación del otro, y viceversa, ambos andaban siempre unidos. En este sentido, en otra parte este mismo autor agrega lo siguiente: “se engendraron ininterrumpidamente” (Empédocles, 2008: B 59), lo cual quiere decir que al principio los ancestros del hombre fueron concebidos así, sin división, como un todo integrado precisamente por la unidad de sus partes, reiterando una vez más la imagen primordial de un ser pleno y continuo como adjetivo tanto para los dioses y el cosmos, así como para el andrógino.

De acuerdo con el relato de Platón, la imagen de la unidad constituye el punto de partida, puesto que el adjetivo de plenitud hace referencia a una cierta imagen de redondez (o de esfera): “El relato de Aristófanes describe de forma expresiva a nuestros antepasados como de forma esférica” (Libsi, 2001: 103). Esto da a entender justamente que los ancestros gozaban de esta suficiencia ontológica, pues, como agrega la narración, “la forma de cada persona era redonda en su totalidad, con la espalda y los costados en forma de círculo” (Banquete, 2015: 189e). Esta idea circular del ser, evidentemente, en la primera filosofía se constituyó en un esquema ontológico, mediante el cual se representaba tanto la solidaridad del cosmos, así como la unidad del

antepasado del hombre. El asunto es que la noción de la esfera transfiera la sensación de continuidad y de suficiencia, tal y como se patentó cabalmente en Parménides cuando asevera que “el ser es completo en todas direcciones, semejante a la masa de una esfera bien redonda, equidistante del centro de todas direcciones” (Parménides, 2008: B 42-44); no es más ni es menos en ninguna de sus partes, al contrario, es un todo lleno y continuo. Lo anterior significa que no es más ni aquí o allá, pues el ser no posee fisuras; más bien, es ahora en toda su plenitud, ya que, si fuera menos en alguna de sus partes, entonces semejante suficiencia ontológica se interrumpiría, pues alguna de estas partes requeriría el concurso de la otra para remediar su situación. No obstante, el ser es uno, cual esfera es equidistante desde el centro en cada una de sus partes. Por esto mismo, está completo en sí, pues no precisa de ningún otro para su determinación.

De acuerdo con el relato de Platón, ¿cuál era el parecer de estas criaturas? “Tenían cuatro manos, mismo número de pies que de manos y dos rostros perfectamente iguales sobre un cuello circular. Y sobre estos dos rostros, situados en direcciones opuestas, una sola cabeza, y además cuatro orejas” (Banquete, 2015: 189e, 190a). El andrógino tenía ocho extremidades, cuatro pies y cuatro manos; poseía un cuello fuerte sobre el cual reposaban dos rostros. Desde luego, esto los volvía intimidantes y poderosos; para muestra, basta aseverar que la sensación de suficiencia que poseían se mostraba cada vez que se movían, pues al poseer cuatro pies, se desplazaban “en cualquier de las dos direcciones que quisiera” (Banquete, 2015: 190a); avanzaban hacia cualquier orientación con plena satisfacción, pues su representación del espacio era completamente otra, en virtud de que para el andrógino no existe la parte posterior, es decir, no hay posibilidad para caminar hacia atrás, en vista de que para aquel solo existe la representación espacial hacia el frente. Esto se entiende a partir de que poseían cuatro pies, los cuales estaban dispuestos para andar hacia una u otra dirección; así también, sus dos rostros estaban dispuestos uno en contra

del otro, de tal suerte que siempre miraba hacia el frente. Justamente por esto podían desplazarse rectamente hacia cualquier dirección sin necesidad de girar su cuerpo, pues su radio de visión prácticamente era de trescientos sesenta grados; dominaban todo el horizonte sin necesidad de despegarse del suelo. Así también, cuando se lanzaban a correr lo hacían de una manera temeraria: corrían mediante volteretas “haciendo girar las piernas, hasta la posición vertical, se movía en círculo rápidamente apoyándose en sus miembros” (Banquete, 2015: 190a), tal como lo hacen los acróbatas. Esto les permitía acortar las distancias, pues se desplazaban prácticamente sobre cualquier superficie de una forma circular, es decir, se dejaban rodar sobre cualquier suerte de terreno, no importando que este fuera pedregoso o escarpado.

Esa era la vitalidad que poseían estos seres prodigiosos; además “eran también extraordinarios en fuerza y vigor” (Banquete, 2015: 190b), de tal manera que cuando trabajaban lo hacían de una forma extraordinaria; así, cuando se trataba, por ejemplo, de recolectar espigas o de la cosecha de las uvas, estos seres lo hacían de una manera eficiente y vertiginosa; sus cuatro extremidades superiores les permitían recolectar una gran cantidad de espigas a una velocidad asombrosa; así también, sus cuatro miembros inferiores les permitían llevar a cuestas una carga considerable de frutos sin necesidad de vaciar a cada rato su cesta. Esta forma de trabajar y las cosechas representaban un hermoso presente para los dioses, quienes contemplaban complacidos este bello gesto por parte del andrógino.

Sin embargo, el relato en cuestión asevera que por cuanto el andrógino poseía una sensación de suficiencia merced de la unidad de todas sus partes y la fuerza vigorosa con la que se conducía, en algún momento perdió el norte del límite de sus posibilidades frente a la divinidad. Es decir, olvidando que era una criatura, y animado por su vanidad, se vio tentado a desafiar a sus creadores. Esta parte del relato, Platón la refiere en los siguientes términos: “ellos tenían un inmenso orgullo, hasta el punto de que conspiraron contra los dioses” (Ban-

quete, 2015: 190b). El andrógino al concebirse como una realidad sin fisuras, se sintió con las fuerzas suficientes para escarpar hasta donde se hallaba la morada de los dioses a fin de importunarlos. Este detalle aquí mencionado es de suma importancia, dado que a partir de este se comprende la osadía facturada por esta criatura frente a los dioses. En otras palabras, el andrógino, al sentirse orgulloso —sentimiento que conduce al ensalzamiento de la criatura por encima de su estatura—, pierde de vista los márgenes de sus límites; de tal suerte que, al percibirse suficiente, decide a subir hasta el recinto de sus creadores para conspirar contra ellos y atacarlos.

Esta idea de conspiración por parte del andrógino se entiende, desde cierta perspectiva, como desacato o desobediencia. El orgullo que poseían estas criaturas habría sido lo que los animó a desafiar a sus creadores, anhelando desde lo más íntimo de su ser llegar a ser como uno de ellos. No obstante, semejante osadía constituye un empeño que iba más allá de sus límites, pues los dioses habrían concebido al andrógino para servir y para homenajear a los seres celestes. Es decir, su naturaleza, aun cuando era hermosa, vigorosa e intimidante no pertenecía a las cumbres del cielo; por el contrario, era para caminar detrás y al lado de los dioses. En este sentido, la intriga que tramaron en contra de sus creadores los arroja en automático hacia afuera, es decir, más allá de sus posibilidades, pues el desacato constituía una afrenta, un enfrentamiento contra los dioses.

Este desacato constituyó el último acto del andrógino. Fue la última vez que el cosmos contempló su vigor y su belleza: semejante desafío vino a marcar la pauta para su juicio final ante el tribunal de los dioses. Su falta habría consistido en anhelar a toda costa el trono de uno de los aposentos del Olimpo. No obstante, el andrógino sabía que para tal aspiración debía desafiar y pelear contra sus creadores. Estaba determinado a cumplir tal empeño, aunque sabía que ponía en juego la plenitud de todo su ser. Se jugaba el todo por el todo. Armado de su valor, hermosura, vigor y orgullo sospechó que podía igualarse

a un dios. Así, llegó el día del juicio donde los dioses deliberarían cual habría de ser su sentencia ante semejante osadía.

Entonces, Zeus y los demás dioses deliberaban sobre qué debían hacer con ellos y no encontraban solución, tras pensarlo detenidamente dijo, al fin, Zeus: Me parece tengo el medio de cómo podrán seguir existiendo los hombres y, a la vez, cesar de su desenfreno haciéndolos más débiles. Ahora mismo, dijo, los cortaré en dos mitades a cada uno y de esta forma serán más débiles y más útiles para nosotros por ser más numerosos. Andarán rectos sobre sus dos piernas (Banquete, 2015: 190c).

Los seres celestiales determinaron cortar por la mitad aquel ser orgulloso, ya que de esta manera conseguirían menguar su vanidad, y al mismo tiempo debilitarían sus fuerzas, opacando de una vez y para siempre su pretensión de ser como un dios. Este ser debilitado vendría a ser más útil, pues aparte de sumiso vendría a ser más en su número.

Ahora bien, para cerrar el presente inciso cabe subrayar que en este punto se marca un quiebre en el decurso del ser, puesto que la rebelión del andrógino se considera como la última y más extrema de sus posibilidades; es decir, aquí se marca un ocaso y al mismo tiempo se anuncia el semblante de un nuevo camino. Dice Heidegger (2006: 330): “el último dios no es el fin sino el otro comienzo de inconmensurables posibilidades de nuestra historia”; así, solo por el ocaso de aquel ser de ocho extremidades, aparece la posibilidad de una nueva era dominada por este otro ser que es el hombre.

Del origen del ser menguado, o de la idea del hombre como símbolo del hombre

De acuerdo con el mito del andrógino referido por Platón, el advenimiento del hombre habría sido consecuencia de un castigo divino; en otras palabras, el hombre tal como se conoce hoy es producto de una caída. Se desprendió a partir de la mengua ontológica del ser primordial, quien por su orgullo se había elevado por encima de sus límites al confrontar a los dioses, los cuales como castigo acordaron partir aquel ser prodigioso por la mitad. Y solo de entre medio de esta dislocación es de donde floreció el hombre.

Aquí se traza el inicio de otro camino, pues la circunstancia que envuelve el alumbramiento de este nuevo ser es completamente otra. Ahora los dioses tienen frente a sí como súbdito a un ser más débil y sumiso, el cual ya no cuenta con ocho extremidades sino con cuatro; ya no posee dos cabezas, sino una; su belleza y su orgullo han sido debilitados. Este nuevo ser no posee las habilidades de sus ancestros, quienes dominaban todo el panorama sin necesidad de despegar los pies del suelo. Este otro ser menguado debe andar con cuidado, ya que para mirar lo que tiene auestas necesita volverse completamente y despegar los pies del piso. Sus fuerzas y sagacidad han venido a menos.

Este suceso permite el surgimiento de la historia, pues desde entonces el tiempo adquiere una forma inédita. El sentido de la existencia de esta nueva criatura estará destinado a recordar lo que recién ha perdido, de tal suerte que, a partir de la dislocación de sus ancestros, los hombres se hallarán frente a un nuevo destino, el cual consistirá, *grosso modo*, en buscar permanentemente un remedio de su falta ante los dioses, intentando recuperar a toda costa aquello que precisamente estos le han quitado, a saber, la otra parte de su ser. Sobre este asunto se volverá en lo que sigue.

No obstante, en este punto también se data en estricto sentido la emergencia propia de la comunidad, en virtud de que en la narración

acerca del origen del hombre se cuenta que cuando este surgió, no sobrevino un ser solitario o exclusivo, antes bien el relato da cuenta del surgimiento simultáneo y sincronizado de los hombres. El relato en cuestión asevera lo siguiente: “dicho esto [Apolo] cortaba a cada individuo en dos mitades” (Banquete, 2015, 190d). De la unidad anterior ahora florecían dos singularidades, lo cual quiere decir que el hombre nace como un conjunto, cada uno surge en medio de una dislocación sincronizada, ya que de esta partición surgían simultáneamente los dos sexos: “hechos espalda contra espalda y unidos por los hombros; después Dios los separó de un hachazo, dividiéndoles en dos” (Eliade, 2008: 102). Ambos, varón y hembra, vinieron al mundo de un solo golpe. Este último señalamiento es de suma importancia, pues a partir del relato se enfatiza el nacimiento conjunto del hombre, mientras se hace referencia a que, al sobrevenir simultáneamente los dos, ni el varón ni la hembra gozarían de preeminencia el uno sobre el otro, ello debido a que ambos por causa de la espada de la divinidad aparecieron simultáneamente de un solo golpe.

Con todo, se enfatiza que el hombre, desde su origen, sobreviene ya como comunidad. No es ser de comunidad solo porque se encuentre dentro de la sociedad, antes bien, es ser social solo porque ya es comunidad en su ser mismo. Esto se entiende en virtud de que desde su origen es un ser menguado, pues, como se ha avizorado, ha sido producto de una dislocación original. En torno a esto Libis (2001: 205) agrega: “el andrógino parece desplegar sus sortilegios en torno a un hueco, en un espacio situado en otra parte, es la expresión de lo que no somos o de lo que ya no somos”. El único recuerdo del anterior estado es justamente ese hueco que ha quedado entre cada una de las partes. Podríamos decir que este hueco es la huella de lo que ahora el hombre ya no es, pues entre uno y otro sujeto se interpone un espacio que antes no existía.

Sin embargo, esta alusión a semejante oquedad será una pieza angular para la comprensión de la naturaleza humana y del sentido

de la historia, pues semejante vacío no solo es lo que ha quedado de la unión original del ser, sino que se trastoca en la mella del ser que antes estuvo adherido al cuerpo de cada semejante pero que ahora ya no lo está. El relato en cuestión dice: “Así, pues, una vez que fue seccionada en dos la forma original, añorando cada uno su propia mitad se juntaban con ella y rodeándose con las manos [se] entrelazaban unos con otros” (Banquete, 2015: 191a). Esto es, al quedar separadas las dos partes, cada cual, por su cuenta, al sentir el vacío que deja el desprendimiento de la otra parte del ser de uno, se dio a la tarea de buscar aquella otra parte que le había sido arrancada. Así, el hombre es un medio ser, en virtud de que es la mitad de una unidad original. Cada sujeto es relativo a su semejante del cual fue desprendido. Cada hombre nace siendo un tú respecto de su semejante, en virtud de que nace siendo recíproco a su prójimo. El nacimiento del prójimo se data justo en el momento de la dislocación del ser original, puesto que cada mitad pudo contarse como medio ser precisamente a partir de su referencia con la otra fracción de la cual fue separado.

¿Cuál es el sentido de la existencia de esta nueva criatura? Se diría que el propósito preeminente de este ser menguado consistirá en darse a la búsqueda de aquella otra parte que le hace falta, esta parte que los dioses le quitaron. Esto explica el sentido del tiempo de este nuevo ser, el cual alivia el vacío ontológico que le asestaron los dioses desde el origen. De aquí la razón de por qué en el texto referido se dice que cada mitad se juntaba con su otra parte y rodeándose con los brazos añoraban su forma original, puesto que “la separación diádica solo puede superarse en función de la unidad, y, por lo tanto: de dos llegar a ser uno” (Reale, 2004: 85). Por cuanto el hombre es un ser menguado o, si se prefiere, un ser insuficiente, siempre se encuentra en proceso de una búsqueda de aquello que adolece. De aquí se explica por qué el hombre es un ser que no se sacia nunca; siempre desea más, siempre anhela algo más: a cada eslabón de su búsqueda le sucede la añoranza de plenitud. Con lo cual puede decirse que el hombre se

encuentra empeñado en restaurar la suficiencia que en origen perdió. No obstante, la única manera que posee el humano de hacer frente a este destino es irremisiblemente a través del concurso de su prójimo, siempre que el otro, quien se reconoce como su semejante, constituye justamente la pieza faltante a su ser.

De esta manera llegamos a la insigne idea del hombre como símbolo del hombre. Para aclarar semejante idea, se atenderá a lo que Platón dice al respecto: “Por tanto, cada uno de nosotros es un símbolo de hombre, al haber quedado seccionado en dos de uno solo. Por esta razón, precisamente, cada uno está buscando siempre su propio símbolo” (Banquete, 2015: 191d). La acepción original de esta noción de símbolo se relaciona con la idea de complementación; es decir, la contraparte de un objeto que al cotejarse con la otra porción forma una unidad. En la antigua Grecia, el prometido de una doncella le dejaba en prenda la mitad de una moneda cuando marchaba a la guerra, en señal de que cuando regresara se unirían en matrimonio. “El *símbolon* griego tiene aquí este sentido de mitad complementaria, de garantía, de prenda o de *fianza*, el afán humano de recuperar la mitad complementaria” (Nicol, 2004: 367). A partir de la idea de que cada sujeto es símbolo del hombre, el sentido de la existencia consiste en el empeño por recuperar la plenitud perdida, viendo en cada prójimo la posibilidad de enmienda. El otro no está ahí como acompañante, sino que constituye la parte de la cual adolece mi ser, y que ontológicamente cada uno lleva en sus entrañas, en virtud de que representa la referencia inexorable de la condición simbólica del ser humano.

El hombre es el ser simbólico no tanto porque configure sistemas signícos, antes bien lo es porque es insuficiente en su ser mismo. Se diría que el hombre desde el origen lleva a cuestas una suerte de oquedad ontológica. Este vacío explica, como se enunció más arriba, su disposición hacia el porvenir y su arrojamiento hacia el ser del cual precisamente carece. El humano va por la vida intentando, de una o de otra manera, llenar semejante vacío; nada le satisface, nada le llena; transita por

diferentes veredas a fin de dar cumplimiento a semejante empeño de plenitud. Podríamos decir que “la suprema contingencia es la suprema excelencia ontológica. El ser del hombre es comunidad porque es insuficiencia” (Nicol, 2001: 288). El hombre desea ser cada vez más, y para lograrlo necesariamente debe trabajar, actuar. A decir verdad, solamente el hombre actúa; no obstante, este modo de ser propio del humano constituye la manera ineludible de entrar en comunicación con sus semejantes, debido a que las acciones de uno no solo repercuten en el ser propio del actuante, sino que afectan también a los otros, y viceversa: las acciones de los demás, repercuten también en el ser del primero.³ El hecho es que mediante las acciones el humano no solo entra en contacto con su semejante, sino que mediante estas los mortales logran compenetrarse de un modo simbólico, pues “la acción es la forma humana de darse y asumir el ser del otro en el ser propio, o sea, es la forma humana de donarse y de asimilar el otro para completarse recíprocamente” (González, 2015: 75). De esta manera se responde la pregunta con la que se inició la presente investigación: ¿por qué el hombre necesita inexorablemente la presencia de su semejante para poder existir? Ante lo cual se responde que, debido a que el hombre desde la ejecución de su primer acto entrega de sí parte de su ser a su prójimo al tiempo que espera un acto recíproco por parte de su semejante, es que requiere inexorablemente la presencia y el concurso del otro para existir. El hombre al ser insuficiente existe volcado

³ En este punto es menester aclarar que la alusión hecha aquí acerca de los actos no posee una connotación de corte ético, antes bien posee un énfasis preeminentemente de carácter ontológico; es decir, por principio, mediante las diferentes acciones facturadas por los mortales se lleva a efecto una entreveración recíproca de corte ontológica entre los hombres, pues cada acción emprendida por cada uno de los sujetos irremisiblemente conecta con las acciones de su semejante. El odio o el amor (por ejemplo), resultan igualmente vinculantes entre los hombres. Esto se entiende en virtud de que cada hombre es símbolo del hombre, lo cual quiere decir que cada uno se compagina ontológicamente con su prójimo, en virtud de que cada uno representa aquello que el ser de cada cual necesita para venir a más.

hacia los demás; no obstante, en semejante entrega, vive asumiendo en su ser la respuesta de los otros. En consecuencia, el prójimo es el único que representa la posibilidad que necesita el ser para poder ser.

Referencias

- Badiou, A. (2002). *Deleuze. El clamor del ser*. Buenos Aires: Manantial.
- Campbell, J. (2010). *El héroe de las mil caras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Descartes, R. (2014). *Meditaciones metafísicas*. Barcelona: Gredos.
- Eliade, M. (1992). *Mito y realidad*. Barcelona: Labor.
- Eliade, M. (2008). *Mefistófeles y el andrógino*. Barcelona: Kairós.
- Empédocles (2008). “Empédocles”. En *Los filósofos presocráticos II*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- García, C. (1998). “Prólogo. ¿Qué es, en sentido propio, un mito?”. En *Mitos de Platón*. Madrid: Siruela.
- González, R. A. (2015). *Eduardo Nicol y Ernst Cassirer. Del animal simbólico a la idea del hombre como ser de la expresión*. Alemania: Editorial Académica Española.
- Heidegger, M. (2006). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos.
- Libis, J. (2001). *El mito del andrógino*. Madrid: Siruela.
- Nicol, E. (1989). *Metafísica de la expresión*, nueva versión. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Nicol, E. (2001). *Principios de la ciencia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Nicol, E. (2004). *La idea del hombre*. Ciudad de México: Herder.
- Parménides (2008). “Parménides”. En *Los filósofos presocráticos I*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Platón (2015). “Banquete”. En *Diálogos III*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Reale, G. (2004). *Eros, demonio mediador*. Barcelona: Herder.
- Royal Howard, J. (ed.) (2018). *Biblia de estudio Holman* (versión Reina Valera, revisión de 1960). Florida: Holman.
- Scheler, M. (1985). *La idea del hombre y la historia*. Buenos Aires: Pléyade.

Simetría y nomicidad

JOSÉ LUIS ROLLERI

Introducción

En la física actual el concepto de simetría y los principios de simetría sobre las leyes físicas han adoptado un lugar central. Al respecto Richard Feynman (1963: 52-1) escribe: “Nuestro interés aquí no es el hecho de que los objetos de la naturaleza son con frecuencia simétricos. Más bien, deseamos examinar algunas simetrías, más notables aún, —las simetrías que existen en las leyes mismas que gobiernan la marcha del mundo físico”. A su vez, recientemente algunos filósofos de la ciencia han puesto su atención en los principios de simetría de las ciencias físicas para elaborar diversas tesis sobre las leyes y los modelos científicos (Van Fraassen, 1989; Woodward, 1992; Earman, 2004). Aquí se adopta este enfoque para disertar brevemente sobre el carácter nomológico de los enunciados universales de la física, vinculándolo con los conceptos de simetría e invariancia. Primero, se expone un concepto de simetría; después, se relaciona ese concepto con los modelos de una teoría; posteriormente se presentan algunos

tipos de simetría en física; por último, se proponen algunas ideas sobre las simetrías de las leyes y la nomicidad de estas.

Hay diversas tesis acerca del carácter nomológico de las leyes físicas o naturales, que se proponen distinguirlas de las generalizaciones accidentales que resultan verdaderas; sin embargo, estas no se reseñarán aquí.¹ Una crítica sólida de tales tesis se encuentra en van Fraassen (1989, parte I). Earman (2004) sostiene que los sentidos físicos de simetría e invariancia presuponen una distinción entre lo nomológico y lo accidental, lo cual equivaldría a distinguir entre lo que vale como consecuencia de las leyes de la física y lo que es compatible con ellas, pero no se sigue directamente de estas. Esta delimitación entre lo nomológico y lo accidental solo admite a las simetrías e invariancias dentro del ámbito de lo nomológico, dejando el de lo accidental totalmente excluido. Esto último muestra la irrelevancia de las discusiones sobre las generalizaciones accidentales para el planteamiento aquí adoptado sobre el problema del carácter nomológico de las leyes.

Simetría

El concepto clásico de simetría se debe a Hermann Weyl: “Una cosa es simétrica si uno puede someterla a una cierta operación y aparece exactamente igual después de la operación” (citado en Feynman, Leighton y Sands, 1963: 11). El siguiente es más preciso: “La definición de simetría como ‘invariancia ante un grupo específico de transformaciones’ permite que el concepto sea aplicado mucho

¹ Solo se destacan las siguientes: las tesis que se basan en enunciados condicionales contrafácticos y subjuntivos para hacer tal distinción (Chisholm, 1946; Goodman, 1947; Kneale 1950) y las tesis de índole metafísica que mantienen algún tipo de necesidad no lógica que caracteriza a las leyes, distinguiéndolas de otros enunciados generales no nómicos. Una versión de este tipo de tesis afirma que las leyes expresan relaciones necesarias entre universales (Armstrong, 1983; Dretske, 1977; Tooley, 1977).

más ampliamente, no sólo a figuras espaciales sino también a objetos abstractos tales como expresiones matemáticas —en particular, expresiones de relevancia física tales como ecuaciones dinámicas” (Brading, Castellani y Teth, 2017: 2-3).

Cabe hacer algunas consideraciones acerca de este concepto. La invariancia a la que apela admite ser considerada tanto en un nivel físico como en uno conceptual, mientras que las transformaciones aludidas no involucran necesariamente algún cambio físico, sino solamente alguna correspondencia. *Transformación* puede ser sustituido por *operación* o *función* en sus sentidos matemáticos (incluso hay casos en los que las operaciones se efectúan con papel y lápiz). Aquí se usarán los términos transformación y operación indistintamente, para referirse en última instancia a cierto tipo de funciones sobre conjuntos (automorfismos y homomorfismos) o, en particular, grupos. Algunos físicos usan los términos *simetría* e invariancia como si fuesen sinónimos, pero aquí se hará una diferenciación entre ellos, empleando el de simetría únicamente para modelos o ecuaciones físicas que expresan proposiciones universales, pero no para sistemas físicos.

Así, pues, en concordancia con esta tesis de Pierre Curie (1894; citado en Earman, 2004: 1231): “Las simetrías son en las leyes de los fenómenos, no en los fenómenos mismos”, se considerará a las simetrías respecto de las leyes, mientras que a la invariancia en relación con los sistemas físicos en los que valen las leyes. Además, se atenderá a que, como dice el propio Curie (1894; citado en Earman, 2004: 1231): “Los fenómenos rompen las simetrías de las leyes”, lo que significa que cuando los sistemas físicos fallan en cumplir una propiedad o invariancia (por ejemplo, la paridad bajo reflexión del espacio), el correspondiente principio de simetría es violado.

Modelos y simetría

El concepto matemático de grupo pertinente a la idea de “invariancia ante un grupo específico de transformaciones” es el siguiente: “Por *grupo de transformaciones* sobre un ‘espacio’ S significamos un conjunto G de transformaciones uno a uno ϕ de S sobre S tal que (I) la transformación idéntica de S está en G ; (II) si ϕ está en G , también lo está su inversa; (III) si ϕ y ψ están en G , también lo está su producto $\phi\psi$ ” (Birkhoff y MacLane, 1965: 134).

Para observar cómo se aplica este concepto de grupo a una clase de modelos M de una teoría T , primero se ha de suponer que esta se delimita *a la* Suppes por medio de la definición de un predicado conjuntista (Suppes, 1957). Entre otras cosas, esto significa que hay al menos una ley L de T , que se pretende satisfacer con los modelos pertenecientes a esa clase M y que todos ellos son del mismo tipo lógico. Entonces se puede definir un grupo G en la clase M como sigue, para todo modelo m en M : (1) la transformación de identidad corresponde a un automorfismo, i. e., $a(m) = m$; (2) a la transformación inversa corresponde la función inversa h^{-1} de h , tal que se cumple que $h h^{-1}(m) = h^{-1}h(m) = a(m)$ y, (3) al producto de transformaciones corresponde la composición de dos funciones f y g , i. e., $gf(m) = g(f(m))$, donde el codominio de f coincide con el dominio de g . Aquí se caracteriza una noción de simetría respecto de una de modelos como sigue:

Sea M_L la clase de modelos de una teoría T delimitada por las leyes L . Diremos que un grupo específico de transformaciones G contiene una *simetría* S de L si la validez de las leyes L en la clase de modelos M_L es invariante ante las transformaciones de las anteriores condiciones (1)-(3) de ese grupo G .

Obsérvese que esto concuerda con la condición de que las operaciones de simetría sean cerradas en una clase de modelos M_L , o como afirma Earman (2004: 1232): “ S es una simetría de una ley L exactamente en el caso de que S preserve M , i.e., para cualquier $m \in M_L$,

$S(m) \in M_L$.”. En un *slogan* se puede decir: una operación de simetría se realiza en una clase de modelos *salva* nomicidad.

La cuestión que ahora cobra importancia es averiguar cuál es el significado físico de lo anterior. Para acotar el alcance de nuestras aseveraciones acerca de la simetría de las leyes, se hará referencia en adelante a las leyes, principios o ecuaciones de las teorías físicas que Penrose llama *supremas*, las cuales caracteriza en términos de amplio alcance, aplicación con exactitud excepcional y fundamento experimental. Esta categoría de teorías incluye a la mecánica newtoniana, al electromagnetismo, a las teorías de la relatividad (especial y general) así como a la mecánica y la electrodinámica cuánticas (Penrose, 1989).²

Simetrías en la física

Feynman (1963) señala varias transformaciones de simetría como ejemplos de operaciones frente a las cuales diversos fenómenos físicos permanecen invariantes, que son las siguientes: traslación en el espacio, traslación en el tiempo, rotación en un ángulo fijo, velocidad uniforme en línea recta (transformación de Lorentz), inversión del tiempo, reflexión del espacio, intercambio de partículas idénticas, materia-antimateria (conjugación de cargas).

La primera simetría, que es la más conocida, se refiere a la traslación de un sistema físico en el espacio, desplazando las coordenadas o ejes espaciales. En tal caso Feynman (1963) observa que, si las leyes de Newton son correctas en un conjunto de ejes, serán también válidas para cualquier otro conjunto de ejes. O también, como comúnmente

² Penrose (1989: 189) excluye a la termodinámica, arguyendo lo siguiente: “En mi opinión, la termodinámica, como se entiende normalmente, siendo algo que se aplica solamente a promedios, y no a los constituyentes individuales de un sistema —y siendo parcialmente una deducción de otras teorías— no es una teoría física en el sentido en que lo entiendo aquí (lo mismo se aplica a la estructura matemática de la mecánica estadística)”.

se expresa: la validez de las leyes de Newton es *independiente* de los ejes o las coordenadas espaciales que se elijan. Hay lugar para afirmaciones similares respecto de la traslación en el tiempo —que consiste en reemplazar el origen temporal— y la rotación en el espacio —que consiste en cambiar la orientación del sistema de coordenadas—. Estos casos de simetrías ilustran la tesis general: si unas leyes valen en un tipo de proceso o fenómeno físico, su validez es invariante ante un grupo específico de transformaciones.

Se podría pensar en llevar a cabo en un sistema clásico las tres transformaciones de simetría anteriores en determinado orden; por ejemplo, traslación en el espacio, rotación en el espacio y traslación en el tiempo. Dada la condición (3) de la anterior definición de grupo, podemos considerar el producto de esas tres operaciones de simetría con el resultado de que el sistema clásico que se obtuviera es equivalente al original, en el sentido de que en ambos valen las mismas leyes. Esto es una consecuencia de la idea de que la validez de las leyes de la física no depende de los sistemas de coordenadas ni del origen temporal que se elijan y de la definición del producto de funciones homomórficas. Nótese que, aunque no se efectúa la tarea anterior, se encuentra que tiene pleno sentido físico su posible realización. Más adelante se contrastará esto con otra terna (CPT) de transformaciones de simetría en sistemas cuánticos, cuyas operaciones son solo de papel y lápiz.

Por lo pronto se agrega que si las leyes en consideración son ecuaciones dinámicas —como lo son las leyes de Newton, que prescriben la evolución en el tiempo de sistemas físicos—, se tendrá en el escenario que se dan a la vez cambios en el estado de los sistemas físicos y conservación de alguna magnitud en estos. Los casos más conocidos son los que tratan de los principios de conservación del *momentum* y la energía: en las traslaciones en el espacio se conserva el *momentum* lineal, en las rotaciones en el espacio se conserva el momento angular y en la traslación en el tiempo se conserva la energía. Aún más, hay una gran variedad de operaciones de simetría en física clásica, cuántica

y relativista, las cuales están asociadas a principios de conservación, como sostiene Beiser (1988: 538): “toda operación de simetría corresponde a algo que es conservado, aunque no necesariamente en toda interacción”.³ En tales casos, una magnitud permanece sin alteración mientras que los sistemas físicos que la poseen cambian de estado: permanencia y cambio conjuntamente.

Los anteriores son solo unos ejemplos simples de simetrías, que Feynman (1963) considera de naturaleza geométrica. El principio de relatividad de la mecánica clásica, de carácter dinámico, dota de contenido físico a esas simetrías. Una formulación de este principio, que resulta concordante con la tesis general aquí propuesta, es la siguiente: “Si K es un sistema de coordenadas de Galileo, entonces también será de Galileo cualquier otro sistema de coordenadas K' que respecto de K posea un movimiento de traslación uniforme. Con respecto de K' las leyes de la mecánica Galileo-Newton son igual de válidas que respecto de K ” (Einstein, 1973: 73). Las transformaciones galileanas entre sistemas de coordenadas clásicos son transformaciones de simetría,⁴ formando un grupo en el que son invariantes las distancias, las velocidades relativas y las aceleraciones en un espacio euclideo (Van Fraassen, 1989: 272).

El principio de relatividad correspondiente en la teoría especial de Einstein afirma que las leyes en virtud de las cuales los sistemas físicos sufren cambios son independientes de si los cambios se refieren a uno u otro de dos sistemas de coordenadas que se mueven relativamente uno respecto del otro con un movimiento de traslación uniforme. En

³ Sin embargo, quizá la inversa no se cumple porque, por ejemplo, el número barión B se conserva, pero se desconoce a qué simetría está asociado (Beiser, 1988: 538).

⁴ Suponiendo que el movimiento uniforme con velocidad v acontece en la dirección $+x$ en un sistema S con coordenadas x, y y z , en un tiempo t , una *transformación galileana* de S a otro sistema S' con coordenadas x', y' y z' en el tiempo t' , dado que los orígenes temporales de ambos coinciden, se define por las igualdades: $x' = x - vt, y' = y, z' = z$ y $t' = t$, donde la cantidad vt representa la distancia recorrida en la dirección $+x$ (Beiser, 1988: 32-33).

palabras de Einstein (1973: 73): “Si K' es respecto de K un sistema de coordenadas animado de un movimiento uniforme y libre de rotación, entonces los sucesos de la naturaleza transcurren respecto de K' según unas leyes generales que son exactamente las mismas que respecto de K . Esta afirmación la denominamos ‘principio de la relatividad’ (en sentido restringido)”. En combinación con el postulado acerca de la constancia de la velocidad de la luz, este principio conduce a las transformaciones de Lorentz, es decir, a transformaciones entre sistemas de coordenadas tetradimensionales que se mueven uniformemente uno respecto del otro. De acuerdo con la teoría especial de la relatividad, las leyes de la física son invariantes ante tales transformaciones de Lorentz (en un espacio-tiempo de Minkowsky), las cuales forman un grupo (Brading *et al.*).⁵ Cuando la velocidad relativa v es pequeña comparada con la velocidad de la luz c , la transformación de Lorentz se reduce a la transformación galileana.

Ciertas ecuaciones cuánticas acerca de las interacciones gravitacional, electromagnética, nucleares fuerte y débil en sistemas de partículas elementales son invariantes ante transformaciones de simetría. De la anterior lista de Feynman se retoman las siguientes operaciones de simetría: inversión del tiempo, reflexión del espacio, intercambio de átomos o partículas idénticas y materia-antimateria (conjugación de cargas). Unas de ellas merecen mención aparte puesto que tienen excepciones:

Una interacción física que es invariante bajo el reemplazamiento de partículas por antipartícula (y viceversa) se denomina C invariante. La operación de reflexión espacial (reflexión en un espejo) se conoce como P (que viene de paridad) [...] las interacciones débiles

⁵ Sean $S = (x, y, z, t)$ y $S' = (x', y', z', t')$ dos sistemas tetra dimensionales de coordenadas. Entonces para un movimiento a lo largo del eje x , una *transformación de Lorentz* de S a S' se define por las siguientes cuatro igualdades: (1) $x' = x - vt$ $\sqrt{1 - v^2/c^2}$, (2) $y' = y$, (3) $z' = z$ y (4) $t' = t - vx/c^2 \sqrt{1 - v^2/c^2}$, donde c representa la velocidad de la luz en el vacío (Beiser, 1988).

ordinarias no son invariantes bajo P ni bajo C por separado, pero resulta que son invariantes bajo la operación combinada CP ($=PC$) (Penrose, 2004: 857).

La asimetría más conocida es la que se da en la reflexión espacial P donde no se conserva la paridad en ciertas interacciones débiles, como la desintegración beta. La operación de simetría relevante es la reflexión en el espejo, donde se observa una falta de invariancia en las direcciones derecha e izquierda, violando así el principio de paridad P .

También la simetría de reversión del tiempo T (reemplazando t por $-t$) merece consideración especial. Si bien tal simetría no se cumple físicamente a nivel clásico —debido a la direccionalidad del tiempo y la irreversibilidad de los procesos termodinámicos que involucran un aumento de la entropía—, a nivel subatómico, de acuerdo con Feynman (1963), las ecuaciones cuánticas preservan su validez ante la transformación de reversión en el tiempo. Esto cobra mayor relevancia para nuestro tema porque, aunque es imposible invertir la dirección del tiempo, el reemplazo de t por $-t$ no altera la validez de las ecuaciones cuánticas, i. e., a nivel teórico esas ecuaciones son reversibles respecto del tiempo. Feynman (1963: 52-4 y 52- 3) lo expone como sigue:

Mencionaremos ahora una simetría muy interesante que evidentemente es falsa, es decir, la *reversibilidad en el tiempo*. Las leyes físicas aparentemente no pueden ser reversibles en el tiempo porque, como sabemos, todos los fenómenos evidentes son irreversibles en una gran escala: [...] Pero si consideramos a los átomos mismos individualmente las leyes se presentan completamente reversibles. Este es, naturalmente, un descubrimiento mucho más difícil de llevar

a cabo, pero aparentemente es verdad que las leyes físicas fundamentales, a nivel microscópico y fundamental, ¡son completamente reversibles en el tiempo!

Se consideran ahora los productos de las siguientes transformaciones: reemplazo de las partículas por sus antipartículas C , reflexión del espacio P y reversión del tiempo T . Sea $-S$ el resultado de realizar esas transformaciones en un sistema S . Las ecuaciones cuánticas que valen en un sistema S valen invariamente en $-S$, y viceversa. Teóricamente, en este caso se conserva el producto de esas tres paridades C , P y T . Al menos eso es lo que establece un teorema en teoría cuántica de campos, el teorema CPT demostrado por Lüders y Pauli, que afirma que toda interacción física es invariante si se aplican esas tres operaciones de simetría (Penrose, 2004).

Por último, se señala la transformación de simetría, que consiste en sustituir en un sistema físico las partículas componentes por partículas idénticas. En esta operación se tiene también que, si ciertas leyes valen en el sistema original, valen en el sistema idéntico transformado y, se puede agregar, si hay leyes que no se cumplen en el primer sistema tampoco se cumplen en el segundo: las leyes se cumplen en todos los sistemas de cierto tipo o en ninguno de ellos. Aunque no se puede decir que esos reemplazos pudiesen llevarse a cabo físicamente, se obtiene una substitución de idénticos *salva* nomicidad.

Nomicidad

Lo anterior responde a la tesis general: las transformaciones de simetría se cumplen teóricamente, no necesariamente a nivel físico, *salva* nomicidad. De la misma manera se obtienen: 1) substitución

de ejes (conservando *momentum* lineal) *salva* nomicidad; 2) sustitución de la orientación de las coordenadas espaciales (conservando *momentum* angular) *salva* nomicidad; 3) sustitución del origen temporal (conservando energía) *salva* nomicidad; 4) reversión de la dirección del tiempo (conservando la energía) *salva* nomicidad; y; 5) reemplazo de partículas por antipartículas (conservando la carga) *salva* nomicidad. En todas estas aserciones, y en otras más, se tiene a nivel abstracto un vínculo fuerte entre transformaciones de simetría e invariancia de las leyes que valen en los sistemas físicos, las cuales involucran cambios de estado en estos. Las afirmaciones anteriores pueden verse en términos de los modelos de una teoría T . De manera general se dirá lo siguiente: Sea M una clase de modelos de una teoría T delimitada por unas leyes L y sea S una transformación de simetría, entonces para cualquier $m \in M$, S transforma a m en $m' \in M$ *salva* la validez de las leyes L .

Se ha visto que la característica más destacada de las simetrías es que preservan la validez de las leyes asociadas —aunque hay excepciones. En términos modelo-teóricos: si una ley L vale en un modelo m entonces vale en cualquier otro modelo m' que se obtiene de aquel por una operación de simetría S , donde $m' = S(m)$. El cumplimiento de esta condición requiere que se dé cierta relación de invariancia entre los sistemas físicos descritos por los modelos m y m' . Esto último es una cuestión de hechos: si la invariancia no se cumple a nivel físico entonces el principio de simetría asociado a nivel abstracto no vale, al menos sin excepciones: la variancia física viola el principio de simetría. La violación de algún principio de simetría —como el de paridad— no muestra que el principio sea incorrecto, sino más bien que su validez está acotada a un ámbito restringido de procesos o fenómenos físicos, esto es, que es menor su grado de universalidad.

Una característica que en general los filósofos han atribuido a las leyes científicas es su carácter universal. En lo que aquí se ha revisado se constata la alta universalidad de las leyes de la física, así como de

los principios de simetría (aunque con excepciones) y de los principios de conservación asociados.

Conclusión

Se ha sostenido que la validez de las leyes L es invariante respecto de las transformaciones de simetría S en una clase de modelos M , donde los modelos son los correlatos teóricos de los sistemas físicos que sufren algún proceso como cambio de estado. Así, en la invariancia ante transformaciones de simetría reside tanto la nomicidad de las leyes físicas como su naturaleza universal. Se concluye con el siguiente concepto de nomicidad: sea L un enunciado universal, entonces la nomicidad de L consiste en que su validez es invariante ante transformaciones de simetría en una clase de modelos M .

Referencias

- Armstrong, D. (1983). *What is a Law of Nature?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Beiser A. (1988). *Concepts of Modern Physics*. McGraw-Hill International Editions.
- Birkhoff G. y S. Maclane (1965). *Álgebra moderna* (trad. de R. Rodríguez). Editorial Vicens-Vives.
- Brading K.; E. Castellani; y N. Teth (2017). “Symmetry and Symmetry Breaking”. En Zalta, E. N, (ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Consultado en <http://plato.stanford.edu/entries/symmetry-breaking>.
- Chisholm, R. (1946). “The Contrary-to-Fact Conditional”. *Mind*, núm. 55, pp. 289-307.

- Dretske, F. (1977). "Laws of Nature". *Philosophy of Science*, núm. 44, pp. 248-268.
- Earman, J. (2004). "Laws, Symmetry and Symmetry Breaking: Invariance, Conservation Principles, and Objectivity". *Philosophy of Science*, 71, pp. 1227-1241.
- Einstein, A. (1973). "Sobre la teoría especial y la teoría general de la relatividad" [1916]. En Pearce Williams, L. (coord.), *La teoría de la relatividad* (trad. de M. Paredes) (pp. 71-92). Alianza Universidad.
- Feynman, R.; R. Leighton; y M. Sands (1963). Física, vol. 1 (trad. de Enrique Oelker *et al.*). Addison-Wesley Iberoamericana.
- Goodman, N. (1947). "The problem of Counterfactual Conditionals", *Journal of Philosophy*, núm. 44, pp. 113-128.
- Kneale, W. (1950). "Natural Laws and Contrary-to Fact Conditionals", *Analysis*, núm. 10, pp. 123-135.
- Penrose, R. (1989). *La nueva mente del emperador* (trad. de J. García). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Penrose, R. (2004). *El camino a la realidad* (trad. de J. García). Debate.
- Suppes, P. (1957). *Introduction to Logic*. Princeton: Van Nostrand.
- Tooley, M. (1977). "The Nature of Laws", *Canadian Journal of Philosophy*, 7, pp. 667-698.
- Van Fraassen, B. (1989). *Laws and Symmetry*. Oxford University Press.
- Woodward, J. (1992). Realism about Laws, *Erkenntnis*, núm. 36, pp. 181-218.

Wittgenstein, Brandom y las explicaciones teóricas en la filosofía

KURT WISCHIN

Introducción

La filosofía madura de Wittgenstein se caracteriza, entre otras facetas, por su rechazo enfático al intento de resolver enigmas filosóficos mediante la construcción de teorías modeladas según las teorías en las ciencias empíricas. Wittgenstein ve como mal encaminado el intento de buscar explicaciones en lo profundo de los fenómenos con la esperanza de descubrir lo que es invisible a simple vista. Una de las víctimas más notorias de este rechazo es la noción del significado de las palabras; en su lugar, recomienda, nos deberíamos concentrar en su uso. Un resultado de esto es un profundo escepticismo hacia el intento —tan importante para la filosofía analítica— de explicar la lingüisticidad humana mediante el planteamiento de teorías semánticas.

Las reacciones de los filósofos posteriores a Wittgenstein han sido muy diversas. Quine, por ejemplo, tiende a ignorar a la filosofía del Wittgenstein maduro y mejor continúa el desarrollo de los proyectos filosóficos heredados principalmente de Russell y Carnap. Pero muchos

otros tratan de hacer filosofía tomando en cuenta algunas lecciones aprendidas del maestro de Viena y dándole la vuelta a la fuerza corrosiva de sus críticas.

Robert B. Brandom es un filósofo que construye su planteamiento haciendo suyas explícitamente muchas de las nociones centrales de las filosofías de Kant, Hegel, Frege, Peirce, James, Dewey y Wittgenstein. En este sentido, Brandom propone enriquecer lo que él llama el pragmatismo lingüístico de Wittgenstein con un elemento racional que sería capaz de dar cuenta de una particular faceta de la capacidad lingüística humana y que la distingue de todos los demás seres animados en este planeta.

Brandom es muy explícito en su reconocimiento de la influencia que su diálogo con el Wittgenstein maduro tuvo en la elaboración de su planteamiento filosófico, pero también acerca de algunas diferencias importantes y conflictos entre sus respectivas visiones. Me centraré en lo que sigue en algunas de estas diferencias y conflictos, con la esperanza de obtener cierta claridad acerca de si las objeciones o aclaraciones que ofrece Brandom son suficientes para superar los problemas que Wittgenstein señaló para una filosofía que ofrece explicaciones basadas en teorías filosóficas.

Sobre el anticientismo de Wittgenstein

Una buena parte de la divergencia que Brandom advierte entre la obra de Wittgenstein y su propia empresa filosófica la revela el nombre que asigna para ellas: *pragmatismo lingüístico* wittgensteiniano vs. *pragmatismo racional*, en el caso suyo. Brandom ve a Wittgenstein como un pragmático porque, igual que el triunvirato del pragmatismo americano (Peirce, James y Dewey), intenta desmitificar la intencionalidad vía un funcionalismo normativo.

El sistema funcional se puede entender como constelación comunal de prácticas discursivas sociales que confiere significado a actos y hablas sujetos a una evaluación de acuerdo a sus normas implícitas, como lo hacen Hegel y Dewey. Parece estar claro que también Wittgenstein tiene un entendimiento práctico social de la normatividad de la intencionalidad. Uno de sus paradigmas de la intencionalidad práctica (aún no discursiva) es una señal de camino. [...] Wittgenstein parece pensar que si solo pudiéramos obtener claridad acerca de cómo la normatividad de este tipo de intencionalidad práctica surge naturalmente en el contexto de las prácticas sociales, su variedad discursiva ya no nos parecería misteriosa. [...] La estrategia es romper primero el velo de lo misterioso en la normatividad de la intencionalidad práctica en términos de prácticas sociales [...] y romper luego el velo de lo misterioso en la intencionalidad discursiva, mostrando que es una continuación o una especie de este tipo de intencionalidad práctica (Brandom, 2019: 87-88).¹

El pasaje que seleccioné suena como si Wittgenstein fuera efectivamente un pragmatista americano. Wittgenstein, sin embargo, aprendió filosofía con Gottlob Frege y Bertrand Russell. E igual que estos, se dedica en el *Tractatus*, entre otras cosas, a desarrollar una teoría semántica que supera lo que ve como defectos en los intentos análogos de sus predecesores. Es la estructura lógica la que conecta mundo y lenguaje en el planteamiento original de Wittgenstein. En una buena parte de las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein se esfuerza, entonces, en demostrar que el intento de los primeros filósofos del así llamado giro lingüístico (incluyendo al autor del *Tractatus*) de

¹ La traducción al castellano de todas las citas es mía, excepto en el caso de *Investigaciones filosóficas*.

construir una *teoría* semántica está fundamentalmente equivocado.² El autor de las *Investigaciones filosóficas* contrasta este punto de vista con la observación de que el lenguaje no posee una esencia que se pudiera captar mediante una definición por género próximo y diferencia específica, o en una fórmula lógica, como lo intentó famosamente el § 6 del *Tractatus*, sino que el lenguaje es heterogéneo, y no tiene ningún centro desde el cual se pudieran explicar o derivar todas las demás funciones. En el § 2 de las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein da un ejemplo de un juego de lenguaje primitivo, con la finalidad de mostrar, entre otros aspectos, que, para entender el funcionamiento del lenguaje, construir una teoría de significado, lejos de ayudar a entender nuestro lenguaje, desvía la atención de algunos de los elementos más fundamentales. Brandom discute explícitamente este ejemplo de Wittgenstein y niega, sin embargo, que se trate de un posible juego de lenguaje humano:

Lo que hace que algo sea una práctica específicamente *lingüística* (y, por tanto, discursiva de acuerdo con este punto de vista) es que confiere a algunas acciones la fuerza o la significación de *afirmaciones*, de compromisos con contenido *proposicional* que tanto puede servir para dar razones como puede necesitarlas. Prácticas que no involucran razonamientos no son prácticas lingüísticas y (por tanto) tampoco discursivas. El *juego de lenguaje* de “bloque” que Wittgenstein introduce en las secciones iniciales de *Investigaciones filosóficas* no debería contar, de acuerdo con estos estándares de demarcación, como juego de *lenguaje* genuino. Es una práctica vocal pero aún no *verbal*. En contraste con Wittgenstein, la identificación inferencial de lo conceptual afirma que el lenguaje (la práctica discursiva) tiene

² Como observa Brandom, en su filosofía madura Wittgenstein acepta la visión general del pragmatismo clásico sobre la relación entre práctica y teoría; de ahí que lo designa como *pragmatismo lingüístico*, pero no su estrategia de explicación semántica (Brandom, 2019).

un *centro*; no es variopinto. Las prácticas inferenciales de producir y consumir *razones* son el *centro urbano* en la región de la práctica lingüística (Brandom, 2000: 14).

Una de las razones que Brandom tiene para negarle al ejemplo de las *Investigaciones filosóficas* el estatus de un juego de lenguaje humano genuino es que el inferencialismo traza para él una *línea luminosa* entre los hombres y otros animales que habitan este planeta. La importancia de esta línea luminosa proviene de la necesidad que nosotros, los hombres, tenemos de comprendernos a nosotros como seres responsables de nuestros actos, una idea que Brandom recoge explícitamente de Kant.³ Negar que haya una línea nítida y ver, más bien, continuidad en las prácticas, por ejemplo, de los grandes simios y los hombres, es —desde el punto de vista de Brandom— otra actitud que Wittgenstein comparte con los pragmatistas clásicos y un punto importante en que él piensa como necesario superar la postura de aquellos. Brandom, en un artículo redactado explícitamente con el objetivo de aclarar el aspecto del *nihilismo semántico* de Wittgenstein, explica esta relación: en qué sentido es una actitud razonable, y en qué sentido su propio filosofar lo puede abandonar, sin riesgo de caer en uno de los errores filosóficos que Wittgenstein señala.

Brandom (2019) observa que se le han atribuido generalmente dos motivos a Wittgenstein para su hostilidad hacia la idea de que la filosofía consista en elaborar teorías que tratan de penetrar detrás de los fenómenos y proporcionar explicaciones de lo oculto, en particular, su hostilidad contra una teoría semántica para dar cuenta de

³ “Kant era el primero en apreciar la normatividad de la intencionalidad. Él tenía la idea de que, lo que distingue a los juicios y actos de sapientes y agentes intencionales de las respuestas de criaturas meramente naturales es que son algo para lo cual los sujetos de estos actos y estados son *responsables* de una manera distintiva” (Brandom 2019: 82-83). Brandom observa más adelante que, mientras para Kant esta autonomía normativa era un simple hecho ontológico, Hegel lo vio como un logro social.

nuestra capacidad discursiva. Le parece que el primer motivo, que para abreviar lo llamaremos el anticientismo wittgensteiniano, no es un motivo convincente y piensa que, a pesar de cierta popularidad entre sus seguidores, no era, en realidad, lo que motivó a Wittgenstein a rechazar la explicación mediante la postulación de hipótesis.

Brandom identifica el supuesto anticientismo wittgensteiniano con un rechazo a postular entidades teóricas (no observables) para explicar lo observable. En particular, el postulado de una entidad teórica (la noción de significado) que conecta un signo, como una palabra hablada o escrita, por ejemplo, con un hecho que el signo describe. Hay numerosos pasajes en las *Investigaciones filosóficas* que se podríamos citar para defender la idea de que Wittgenstein efectivamente era un anticientista en ese sentido. Por ejemplo, el que presentamos a continuación:

109. Era cierto que nuestras consideraciones no podían ser consideraciones científicas. [...] Y no podemos proponer teoría ninguna. No puede haber nada hipotético en nuestras consideraciones. Toda *explicación* tiene que desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar. Y esta descripción recibe su luz, esto es, su finalidad, de los problemas filosóficos. Éstos no son ciertamente empíricos, sino que se resuelven mediante una cala en el funcionamiento de nuestro lenguaje, y justamente de manera que éste se reconozca: *a pesar* de una inclinación a malentenderlo. Los problemas se resuelven no aduciendo nueva experiencia, sino compilando lo ya conocido. La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje (Wittgenstein, 2003).

Y hay este otro pasaje que parece estar formulado más específicamente contra la idea de que una investigación del lenguaje debe centrarse en el *significado* de las expresiones:

120. [...] El que en mis explicaciones que conciernen al lenguaje ya tenga que aplicar el lenguaje entero (no uno más o menos preparatorio, provisional) muestra ya que sólo pudo aducir exterioridades acerca del lenguaje. –Sí, ¿pero cómo pueden entonces satisfacernos estos argumentos?

Bueno, tus preguntas ya estaban también formuladas en este lenguaje; ¡tuvieron que ser expresadas en este lenguaje si había algo que preguntar!

Y tus escrúpulos son malentendidos.

Tus preguntas se refieren a palabras; así que he de hablar de palabras.

Se dice: no importa la palabra, sino su significado; y se piensa con ello en el significado como en una *cosa de la índole de la palabra*, aunque diferente de la palabra. Aquí la palabra, ahí el significado. La moneda y la vaca que se puede comprar con ella (pero por otra parte: la moneda y su utilidad) (Wittgenstein, 2003 [mí énfasis]).

Según Brandom, sin embargo, tal como él describe ese supuesto anticientismo, esta postura parte de la suposición de que la diferencia entre entidades observables y entidades hipotéticas es de naturaleza ontológica. Un instrumentalismo de esta naturaleza sería una postura que no resiste ningún cuestionamiento serio.⁴ Brandom aclara que esta es una diferencia que no es ontológica, sino metodológica, y ofrece un ejemplo para demostrarlo: Plutón era una entidad hipotética antes de ser observado; su observación, sin embargo, no cambió en nada su estatus ontológico, solo nuestros métodos para obtener acceso; primero, solo por medios inferenciales; luego, por observar con un telescopio

⁴ Aleksandr Lukashenko, oficialmente presidente de Bielorrusia en el momento de redactar estas líneas, parecía al menos temporalmente favorecer una tesis análoga: como él no puede observar el coronavirus, este no puede ser una amenaza real.

potente el lugar en el espacio que la hipótesis había predicho; esto marcó el momento histórico de su *descubrimiento*⁵ (Brandom, 2019).

La conexión de estas ideas con la filosofía madura de Wittgenstein (que nada tenía que ver con afirmaciones ontológicas) se puede dar por la insistencia, efectivamente presente en las *Investigaciones filosóficas* y otros trabajos, en que “el entendimiento tiene que mostrarse en la praxis en forma de algún tipo de habilidad”. Luego continúa diciendo, rechazando una postura que Dummett defendía durante algún tiempo:

[El] chiste de recurrir a significados es explicar (las propiedades de) el uso de expresiones lingüísticas. [...] pero eso no prohíbe las nociones semánticas, a la cuales se apela mediante inferencias, rebasando lo observable en el nivel de la conducta lingüística descrita no semánticamente (Brandom, 2019: 97).

El propio Wittgenstein seguramente no limita el uso de la noción de significado a un comportamiento lingüístico observable. El pasaje probablemente más famoso de *Investigaciones filosóficas* dice: “43. Para una gran clase de casos de utilización de la palabra ‘significado’ —aunque no para todos los casos de su utilización— puede explicarse esta palabra así: El significado de una palabra es su uso en el lenguaje”. Nos parece que Wittgenstein podría estar de acuerdo con el tenor general del pasaje de Brandom que acabamos de citar, aunque quizá no con todas las licencias que Brandom piensa que lo formulado le da.

En todo caso, consideramos que el anticientismo, tal como lo describe Brandom, difícilmente puede ser atribuible a Wittgenstein. No hay ningún indicio, a nuestro entender, de que el problema de Wittgenstein

⁵ De manera similar, dice Brandom (2019: 97) que Rorty argumentó que la postulación de la mente cartesiana como parte de una historia *porque sí* confriró estatus de incorregibilidad a los reportes de estados mentales por un cambio normativo en la atribución de autoridad, sugiriendo que un cambio más podría volver a quitarles esta autoridad.

respecto de hablar del significado de la palabra (e invitarnos a hablar, en lugar de esto, del *uso* que hacemos de las palabras) se haya debido al carácter hipotético de la noción de significado. En el pasaje citado de las *Investigaciones filosóficas* § 20, no se critica lo hipotético —en el sentido de que el significado sea imperceptible—, sino lo inútil de un constructo teórico abstracto cuando haya un hecho observable y cuando esto es todo lo que se requiere para entender el uso.⁶ Cuando *usamos* las palabras en nuestro quehacer diario, donde hay una relación orgánica entre lo que hacemos y lo que decimos, entonces las entendemos; pero cuando las usamos en constructos abstractos, esto ya no es tan cierto. Estos esfuerzos de construir sistemas teóricos se vuelven nocivos si la construcción de teoría resulta ser un ejercicio perfectamente gratuito que, lejos de aclarar el misterio, genera una densa neblina de palabras cuyas reglas de uso en el fondo no entendemos. Brandom no objeta esto, según nos parece. Podemos entonces estar de acuerdo con Brandom en que el *profundo nihilismo semántico*⁷ de Wittgenstein no tiene su origen en un anticientismo trivial en el sentido expuesto por él, y que hemos tratado de resumir aquí.

⁶ Aunque Wittgenstein nunca lo dice, de su actitud se desprende fácilmente que para él la razón es una parte natural de la praxis humana, no una capacidad sobrenatural, actitud similar a la que adoptan los pragmatistas clásicos norteamericanos en esta cuestión, según la describe Brandom.

⁷ “Al igual que Quine, [Wittgenstein] cree que deberíamos abandonar el concepto de *significado* como algo que puede ser el objeto de teorizar científico acerca del uso de expresiones lingüísticas”, pero rechaza la idea de reemplazar la semántica por “metaconceptos extensionales de referencia y condiciones veritativas... Su escepticismo acerca de la posibilidad de mejorar nuestro entendimiento de las prácticas discursivas mediante el recurso a teorizar semántico es más profundo y más global. Resulta en un nihilismo semántico que permea todo” (Brandom, 2019: 89). Para una discusión de las diferencias entre Wittgenstein y Quine, véase, por ejemplo, Hacker (1996).

El dinamismo y la autotransformación del lenguaje

Coincidimos también con Brandom cuando afirma que Wittgenstein tiene un buen motivo para insistir en una filosofía del lenguaje libre de teorías semánticas que nada tiene que ver con el anticientismo descrito en la sección anterior. Brandom encuentra que el motivo para Wittgenstein de evitar la tentación de querer penetrar en la profundidad del significado y quedarse en la superficie tiene que ver también con la noción de parecidos de familia que hace evidente lo inútil de construir clasificaciones rígidas, basadas en tipos de palabras, como muestra la *metáfora de la alcachofa*, que aparece en las *Investigaciones filosóficas*:

164. En el caso (162)^[8] estaba claramente ante nosotros el significado de la palabra “derivar”. Pero nos dijimos que era solamente un caso muy especial de derivar, un estilo muy especial; que tenía que serle quitado si queremos reconocer la esencia del derivar. Así le quitamos las envolturas especiales; pero entonces el derivar mismo desapareció. —Para encontrar la alcachofa real, la hemos despojado de sus hojas. Pues ciertamente (162) era un caso especial de derivar, pero lo esencial del derivar no estaba oculto bajo la superficie de este caso, sino que esta “superficie” era un caso de la familia de casos de derivar (Wittgenstein, 2003).

Brandom está de acuerdo con que en casos como el descrito por Wittgenstein no nos queda más que observar las relaciones que hay entre una variedad de casos relacionados entre sí, para usar otra metáfora

⁸ En los §§ 162 y 163 se busca entender la actitud de leer como un *derivar* la lectura en voz alta, mediante unas reglas de pronunciación de la escritura, variando poco a poco las reglas hasta ya no saber si todavía hay un procedimiento regular o si el comportamiento ya es irregular.

de Wittgenstein, como las fibras de una cuerda. La cuerda está fuerte, aunque ninguna fibra corre de un extremo al otro (Wittgenstein 2003, § 67). Pero, dice Brandom (2019: 100), “esta consideración al menos no dice nada contra tratar algún subconjunto de casos relacionados por parecidos de familia como paradigmático, como definición de un modelo con el cual otros casos se pueden relacionar mediante un comentario que señala aspectos de similitud y diferencia”. Podemos decir, de hecho, que en parte esto es justamente lo que Wittgenstein hace para hablar del uso correcto e incorrecto de reglas gramaticales.

La praxis filosófica de Wittgenstein acomoda la dinámica de un lenguaje que se autotransforma continuamente, incorporando nuevos usos de expresiones para nuevas prácticas de una manera que está cerrada a las teorías semánticas basadas en una tipificación rígida de las palabras.

La razón de que tipos de vocabulario resistan la especificación por reglas, principios, definiciones o significados expresados en otros vocabularios es que son las rebanadas de tiempo reales de procesos de desarrollo de prácticas que tienen un carácter dinámico –y es esto porque la acumulación de usos que es el acumulado real y el resultado colectivo de semejantes desarrollos es variopinto en proyección práctica. [...] Una semántica según este punto de vista [basado en tipos de palabras] es inherentemente una empresa procustea que puede proceder sólo privilegiando *teóricamente* algunos aspectos del uso de un vocabulario que no están privilegiados *prácticamente* y sembrar perplejidad filosófica sobre la inteligibilidad de los demás usos. [...] La actitud filosófica recomendada para la práctica discursiva, por consiguiente, es *particularismo descriptivo*, *quietismo teórico* y *pesimismo semántico* (Brandom, 2019: 101).

Dado el carácter inherentemente proteico del lenguaje, Brandom expresa simpatía con este punto de vista. El saber-cómo lingüístico

básico no consiste en el dominio de un conjunto de reglas rígidas, fijadas de una vez para siempre, dice, sino en saber mantenerse al tanto del dinamismo de la práctica lingüística.

El pragmatismo lingüístico racional

Si Brandom expresa comprensión y hasta simpatía por la postura de pesimismo semántico cuando se contrasta con una construcción de teorías semánticas globales, también está claro que hay algunos puntos donde tajantemente está en desacuerdo con la actitud filosófica de Wittgenstein respecto del lenguaje. Un punto que ya mencionamos en el segundo apartado de este escrito: Brandom niega que el mero uso vocal de palabras en juegos de lenguaje sea suficiente para constituir un lenguaje; según Wittgenstein, en las primeras secciones de *Investigaciones filosóficas*, nos invita a imaginar.⁹ La razón más importante para Brandom es que el carácter normativo del lenguaje, un aspecto que también Wittgenstein reconoce, depende del carácter inferencial de las afirmaciones según una visión holista de la capacidad lingüística. Como apunta Brandom en *Articulating Reasons*:

Se sigue de inmediato de semejante demarcación inferencial de lo conceptual que, para dominar *cualquier* concepto, uno tiene que dominar *muchos* conceptos. Pues, captar un concepto consiste en el dominio de al menos algunas de sus relaciones inferenciales con otros conceptos. [...] Otra consecuencia es que para ser capaz de aplicar

⁹ Esta invitación es meramente didáctica y no significa que Wittgenstein realmente quiera decir que el juego de lenguaje del § 2 de *Investigaciones filosóficas* sea un lenguaje completo. El punto de desacuerdo con Brandom que importa aquí es que para Wittgenstein no hay aspectos del lenguaje que sean la base de donde parten todos o una gran parte de los demás juegos de lenguaje; para entenderlos basta entender el papel que la parte lingüística de una práctica juega en la propia práctica.

un concepto de manera *no*-inferencial, uno tiene que ser capaz de usar otros de manera *inferencial* (Brandom 2000: 49).

Y esta capacidad depende, a su vez, de la capacidad humana de responsabilizarse por lo afirmado; justificarlo mediante las afirmaciones que figurarían en las premisas que permitirían inferirlas, y comprometerse con las consecuencias cuando se usa la afirmación como premisa en otras inferencias. Hemos visto que Brandom ubica los principios de esta concepción de normatividad en Kant.

Para Wittgenstein el lenguaje es un conjunto variado de juegos de lenguaje que refleja los azares de la vida humana en comunidad y sus necesidades, sin ninguna estructura que conecte sus varios aspectos. Para él, ciertamente, el lenguaje es capaz de establecer una relación intencional entre diferentes prácticas al aprender el uso de las mismas palabras en diferentes situaciones y composiciones. Véase, por ejemplo, las *Investigaciones filosóficas* § 444 y 445, donde Wittgenstein describe las muy diferentes actitudes de esperar la llegada de alguien (*ich hoffe, dass er kommt*: ‘espero que él llegue’) y la llegada de ese alguien (*er kommt*: ‘él llega’) [en alemán no hay diferencia de forma]: “445. En el lenguaje se tocan expectativa y cumplimiento”. Brandom (2019: 91) asegura lo siguiente: “¡cierra la puerta!” es una orden solamente porque existe en el lenguaje la afirmación “la puerta está cerrada”, por lo que las voces en el § 2 de las *Investigaciones filosóficas* no pueden ser órdenes. Nos parece que Wittgenstein justo niega que esta relación sea inferencial: dar una orden es un juego de lenguaje demasiado diferente de un juego de lenguaje descriptivo como para que tenga sentido hablar de un mismo contenido conceptual. La conexión se hace al usar palabras que suenan igual, no por un significado (contenido conceptual) que supuestamente acompaña a las palabras pronunciadas en ambas ocasiones (Schneider, 2014). Sin embargo, no queda claro si Brandom considera que la relación entre el reporte y la orden se da directamente, porque estas expresiones

poseen el mismo contenido conceptual. La razón por la que él ve a las afirmaciones como el *downtown* del lenguaje es que solo en la práctica de las afirmaciones surgen las proposiciones que mantienen una relación inferencial con otras proposiciones, y es esta relación la que da lugar a la concepción inferencialista del significado que él propone.

Para Brandom, los juegos de lenguaje en torno a las afirmaciones constituyen un *centro urbano* del lenguaje y la línea luminosa que separa las expresiones vocales del hombre de la de los demás animales. Wittgenstein tenía buenas razones para rechazar modelos de una semántica representacionista como la teoría pictórica del lenguaje desarrollada en el *Tractatus*, pero, afirma, este rechazo no justifica negar “la postulación teórica al servicio de la generalización sobre la práctica discursiva *tout court*” (Brandom, 2019: 103), en particular, acerca de los casos de la práctica discursiva en el centro urbano del lenguaje, las afirmaciones y la red de conceptos y juicios relacionada con ellas.

Es una respuesta legítima a las consideraciones de Wittgenstein desarrollar un modelo alternativo al representacionista cuyas limitaciones él nos ha enseñado a apreciar. Podemos hacerlo, entendiendo completamente y en la expectativa de que el segundo modelo, al igual que el primero, funcionará razonablemente bien para algunas regiones de nuestra práctica y resultará de ser de cada vez menos ayuda cuanto más nos alejemos de las prácticas que proveen su paradigma. El entendimiento puede avanzar también juntando un cuadro de retazos de semejantes teorías que son apropiadas al nivel local (Brandom, 2019: 103).

Brandom (2019: 103) se propone “regimentar un vocabulario teórico normativo para caracterizar el uso de expresiones lingüísticas” en torno a los juegos de lenguaje de las afirmaciones y los compromisos y derechos adquiridos por los interlocutores. Una segunda idea

es usar como metaconcepto semántico la inferencia en lugar de la representación, que se basa en la noción de inferencias e implicaciones *materiales* en el sentido de Sellars.¹⁰ Finalmente, Brandom sugiere considerar todo el vocabulario cuyo uso está alejado del discursivo ordinario como organizado en diversos grupos de un vocabulario metalingüístico. El uso de estos grupos de vocabularios es “determinado sistemáticamente por las propiedades del uso del vocabulario meta más básico, y el uso del metavocabulario le permite a uno *decir* explícitamente algo significativo acerca de lo que uno hace al usar el vocabulario meta” (Brandom, 2019: 105). En otras palabras, expresado en un par de líneas, el programa expuesto en detalle en *Making It Explicit* (Brandom, 1994), es resumido en Brandom (2000), y detallado en muchos aspectos adicionales en numerosos libros y artículos posteriores. Concluyendo sus consideraciones sobre las lecciones que toma de la filosofía de Wittgenstein para su propio planteamiento, Brandom (2019: 106) dice: “La conclusión que yo pienso deberíamos sacar de las consideraciones y recordatorios bien recibidos que Wittgenstein ha reunido para nosotros, no es que no necesitemos *ninguna* teoría filosófica sobre nuestra práctica discursiva, sino que necesitamos *más* de ellas”.

Las coincidencias y tensiones que hay entre las propuestas filosóficas de Wittgenstein y Brandom abarcan más facetas de lo que hemos discutido en este escrito que sigue esencialmente el argumento de Brandom (2019).¹¹ Un aspecto que no se menciona directamente

¹⁰ Una inferencia material en el sentido de Sellars es casi lo opuesto de lo que en lógica formal se suele entender por este término: en lugar de referirse a inferencias que son formalmente válidas, se trata de inferencias (i.e. hacer uso de la lógica) con base en contenidos no lógicos. Para una explicación más completa, véase e.g. el capítulo “V. Material Inference” (Brandom 2000) o “IV. Material Inference, Conceptual Content, And Expression” (Brandom, 1994).

¹¹ Varios aspectos adicionales se encuentran en Wischin (2019) con contribuciones de John McDowell, Simon Blackburn, Leila Haaparanta, Paul Horwich, Danielle

en las reflexiones de Brandom es un tema relacionado con el papel de la lógica en nuestros intentos por entender la conducta lingüística:

107. Cuanto más de cerca examinamos el lenguaje efectivo, más grande se vuelve el conflicto entre él y nuestra exigencia (la pureza cristalina de la lógica no me era *dada como resultado*; sino era una exigencia). El conflicto se vuelve insoportable; la exigencia amenaza ahora convertirse en algo vacío. -Vamos a parar a terreno helado en donde falta la fricción y así las condiciones son en cierto sentido ideales, pero también por eso mismo no podemos avanzar. Queremos avanzar; por ello necesitamos la *fricción*. ¡Vuelta a terreno áspero! (Wittgenstein, 2003).

En una entrevista que Robert Brandom nos concedió, en agosto de 2018, a María José Frápolli y a mí, autor del presente trabajo, se habló acerca de la tensión entre la exigencia filosófica de Wittgenstein, expresada en la sección 107, pero también de otras múltiples maneras en *Investigaciones filosóficas* y a lo largo de toda su obra madura, de no perder en las reflexiones filosóficas el contacto con el uso cotidiano del lenguaje o —tratándose de la lógica— con el terreno áspero por buscar la dureza lisa de los conceptos nítidamente delimitados. De manera notoria, Wittgenstein cambió esa exigencia, más claramente presente en la obra de Gottlob Frege,¹² por la del concepto de parecidos

Macbeth, Bernhard Weiss, María José Frápolli, Juliet Floyd y muchos otros autores. Una discusión amplia de la propuesta filosófica de Brandom, tal como la desarrolla originalmente en su obra principal de 1994, se encuentra en Weiss y Wanderer (2010).

¹² Por ejemplo: “Lo que debe exigir al concepto con esta finalidad es la delimitación nítida, pero de ninguna manera la ausencia de contradicciones. Lo que no exhibe esta delimitación nítida no puede ser reconocido por la lógica como concepto, como tampoco en la geometría algo puede ser reconocido como punto que no carece de extensión, puesto que de lo contrario sería imposible establecer los axiomas geométricos. Tiene que ser decisivo para la formación de un lenguaje artificial en

de familia. En particular preguntamos: “Wittgenstein estaba muy ansioso de no dejarnos teorizar acerca de nada en la filosofía. Él temía que, con la pérdida del contacto con el uso real del lenguaje, pudiéramos caer en las trampas que el lenguaje nos ha puesto. Me pregunto ¿cómo se armaría usted contra semejantes trampas en su planteamiento metafilosófico de la lingüística?”. Brandom contestó lo siguiente:

Pienso que hay varias maneras de estar en contacto con el terreno áspero, que era tan importante para [Wittgenstein]. Se mantiene el contacto mediante una teorización filosófica apropiada, según yo lo veo, si uno introduce un vocabulario con una tarea expresiva específica que le permite a uno decir explícitamente cómo se usan las expresiones en el nivel básico. Wittgenstein mismo prefiere ofrecernos anécdotas sugestivas que nos recordarán características del uso de las expresiones, y yo no afirmaré que sería una aspiración razonable hacer explícitos todos los usos de una expresión. Sí pienso, sin embargo, que es una aspiración sensata intentar y decir explícitamente, hacer explícito, algunas características del uso de importantes expresiones del nivel básico. Decir algo acerca de sus papeles inferenciales o la fuerza pragmática que el proferirlas pueda tener. Tal como yo pienso acerca de esto, mantenemos el control sobre este metavocabulario pragmático estipulando cómo lo estamos usando en el lenguaje que nosotros suponemos que entendemos suficientemente bien para hacer esto. Y, entonces, el papel expresivo que cumple al hacer explícitas las características del uso del vocabulario del nivel básico nos mantiene en contacto con aquellas prácticas de usar el vocabulario del nivel básico y nos mantiene bajo el control de ellas. Me parece, entonces, que no estamos en peligro inusual de que este vocabulario metalingüístico se vaya de fiesta, puesto que hemos mantenido control explícito sobre el uso del nuevo vocabulario al ligarlo con el uso del vocabulario cuyo

cada ciencia el punto de vista de que la legalidad se pueda expresar de la manera más simple y al mismo tiempo totalmente precisa” (Frege, 2020: 19).

trabajo declarado es hacer explícito (algo). De esta manera, me parece que podemos evitar que nuestro uso del metavocabulario pragmático se vuelva desconcertante en sentido metafísico en la manera que él diagnostica cuando transportamos una analogía de la manera en que alguna partícula de lenguaje funciona a la manera en que alguna otra partícula de lenguaje trabaja cuando, en realidad, las analogías fallan de manera significativa (Frápolti y Wischin, 2019: 659-660).

Le preguntamos, entonces, si de su respuesta sería permisible desprender que él no está realmente intentando proponer una teoría semántica en el sentido que le parecía desaconsejable a Wittgenstein, sino que meramente hace explícitas las normas inherentes a las prácticas lingüísticas. Él, esencialmente, asintió diciendo que la tarea por cumplir no es explicativa, sino expresiva: “[Wittgenstein] quiere que nosotros describamos el uso de estas cosas y sugiero que esto es compatible con el uso sistemático de metavocabulario para hacerlo. Y esta es la manera en que entiendo el vocabulario filosófico, por ejemplo, el vocabulario lógico sobre el cual acabamos de hablar, para explicitar nuestros compromisos inferenciales” (Frápolti y Wischin, 2019: 659-660).

Brandom quiere restablecer la línea luminosa, borrada por el pragmatismo clásico, que él postula entre los hombres y otros seres de este planeta que claramente exhiben algún tipo de inteligencia y capacidad lingüística, y reintroducir así el aspecto racional en la explicación del lenguaje a partir de las prácticas. Sin embargo, no estamos completamente convencidos de que explicitar la normatividad de nuestra capacidad lingüística desde un enfoque de intencionalidad discursiva sea una tarea meramente de hacer explícito lo implícito. Quizás haga falta para la viabilidad de esta concepción recurrir también a hipótesis que puedan guiar *a priori* esta forma de expresivismo. Brandom propone un metalenguaje formal para manejar y sistematizar lo que se hace explícito con la ayuda del metavocabulario acerca de la práctica

lingüística, involucrando solo el vocabulario meta. Esto es más visible en *Between Saying and Doing*.

Consideraciones finales

La filosofía moderna, al menos hasta la época de Kant, ha intentado explicar la racionalidad humana aislándola de la práctica humana de la cual, desde nuestro punto de vista contemporáneo, es una parte inseparable. Está claro que Brandom se basa en un supuesto a lo largo de esta línea de pensamiento cuando ve su planteamiento como un *pragmatismo racional* cuyo método consiste en encontrar los medios para explicitar lo implícito en estas prácticas, en particular, en cuanto a nuestra intencionalidad discursiva. Quizá podríamos decir que el reclamo contra el § 2 de *Investigaciones filosóficas* como ejemplo de un lenguaje humano es, en el fondo, la acusación de que Wittgenstein aísla en sus ejemplos de uso a los actores de su condición humana misma, y que esto le impide ver el lenguaje como un todo orgánico. Para Wittgenstein, nuestra humanidad se da en nuestras prácticas, y nuestra capacidad lingüística es parte integral de ellas, imposible de entender aislada de estas —este es el sentido de su afirmación misteriosa: “Si un león pudiera hablar, no lo podríamos entender”— (Wittgenstein, 2003: 513). Para él no hay reglas lingüísticas por encima de la conexión lenguaje-práctica; por esto considera que el lenguaje es variado. Para Brandom la razón humana depende de una capacidad discursiva, es decir, de haber alcanzado un nivel de lingüisticidad, paradigmáticamente, la práctica de las afirmaciones. En esto consiste, expresada en un par de líneas, la transición del pragmatismo lingüístico de Wittgenstein al pragmatismo racional de Brandom.

Brandom advierte que la filosofía analítica está en problemas, pero también asegura enfáticamente que él ubica sus esfuerzos para establecer un pragmatismo racional dentro de esta tradición. John Mc-

Dowell lo acusa de crear un monstruo frankensteiniano del cadáver de la filosofía analítica,¹³ pero Brandom insiste en que su planteamiento es una manera de progresar en el proyecto clásico del análisis filosófico. Mientras Rorty y McDowell, por ejemplo, coinciden con Wittgenstein en despreciar los intentos de generar una semántica formal, para Brandom —aunque transformada a su método de hacer explícito lo que está implícito— una sistematización de los usos de palabras en nuestras prácticas sigue siendo el alma de la filosofía analítica; en ese sentido, suponemos, se siente parte de esta tradición.

La filosofía de Brandom se puede ver, tal como insinuamos al principio, como una combinación de ideas recogidas de Kant, Hegel, Frege, Peirce, James, Dewey, Wittgenstein, Sellars y una larga lista de pensadores contemporáneos, sobre todo de la filosofía analítica anglosajona. Contra lo que aconseja Wittgenstein, él no prescinde de construir una o muchas teorías filosóficas, pero insiste en que la tarea de estas teorías no es explicativa sino expresiva. Explicitar lo que está ahí, tácitamente en nuestras prácticas, nos permitirá obtener una mejor comprensión no solo del lenguaje, sino de lo que nos hace distintivamente humanos.

El proyecto filosófico de Brandom, sin duda, es uno de los más ambiciosos en nuestros días. Nos preguntamos, desde su concepción, si este proyecto es capaz de superar, o por lo menos esquivar, los considerables obstáculos que Wittgenstein señaló, para siquiera emprender el viaje por semejante camino. El trabajo se centró en algunos de los puntos que debemos considerar en nuestro intento para llegar a una

¹³ En *Between Saying and Doing* Brandom narra lo siguiente: “Cuando Richard Rorty leyó borradores anteriores de estas lecciones, preguntó: ‘¿por qué en todo el mundo desea extender las últimas patadas de ahogado de la filosofía analítica por una o dos décadas más?’. Con intención similar, John McDowell describió lo que aquí estoy haciendo como trasplantar perversamente unos órganos pragmatistas perfectamente sanos en el cuerpo en descomposición de la filosofía analítica, para revivirla artificialmente y, sin duda de manera temporal, como un tipo de monstruo frankensteiniano” (Brandom, 2008: 202).

respuesta; no obstante, se requerirá adentrarnos más en la discusión antes de dar una definitiva. Mientras tanto, nos inspira a otra vuelta de reflexiones sobre la relación entre nuestra humanidad y lingüística.

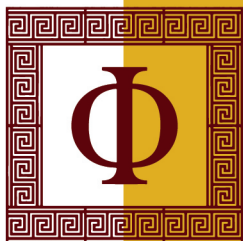
Referencias

- Brandom, R. B. (1994). *Making it Explicit. Reasoning, Representing, & Discursive Commitment*. Cambridge: MASS & London-Harvard University Press.
- Brandom, R. B. (2000). *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*. Cambridge, MASS & London-Harvard University Press.
- Brandom, B., (2008). *Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism*. Oxford: OUP.
- Brandom, R. B. (2019). “Some Strands of Wittgenstein’s Normative Pragmatism, and Some Strains of his Semantic Nihilism”. *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 8, núm. 9, pp. 81-109.
- Frápolti, M. J. y K. Wischin (2019). “From Conceptual Content in Big Apes and AI, to the Classical Principle of Explosion: An Interview with Robert B. Brandom”. *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 8, núm. 9, pp. 639-662.
- Frege, G. (2020). “Sobre la ley de la inercia” [1891] (trad. de K. Wischin). *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 9, núm.15, pp. 167-198.
- Hacker, P. M. S. (1996). “Wittgenstein and Quine. Proximity at a great distance”. En Arrington, R. L. y H. J. Glock (eds.), *Wittgenstein and Quine*. Londres y Nueva York: Routledge, pp. 1-38.
- Schneider, H. J. (2014). *Wittgenstein’s Later Theory of Meaning* (trad. de Timothy Doyle y Daniel Smyth). Malden y Oxford: Wiley.

- Weiss, B. y J. Wanderer (ed.) (2010). *Reading Brandom On Making it Explicit*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Wischin, K. (ed.) (2019). “Linguistic and Rational Pragmatism: The Philosophies of Wittgenstein and Brandom”. *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 8, núm. 9, pp. 375-407.
- Wittgenstein, L. (2003). *Philosophische Untersuchungen* [1953] (tr. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines). *Investigaciones filosóficas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

En la filosofía contemporánea se plantean y debaten una serie de preguntas que reflejan las condiciones actuales de nuestra sociedad. Los nueve artículos de investigación aquí reunidos abordan de manera profunda e interdisciplinaria los desafíos de nuestros días. A través de conceptos transversales, las preocupaciones cotidianas se traducen en reflexiones sobre los problemas filosóficos, intelectuales y éticos que nos definen.

En este libro se señalan algunas de las dificultades que enfrentamos en el siglo XXI en torno a temas como la libertad, la metodología, la política, los derechos humanos, la ciencia y la tecnología. La lente filosófica propicia una reflexión exhaustiva que ofrece claves para interpretar mejor el mundo que habitamos. Bajo esta perspectiva, la filosofía no sólo enriquece la comprensión de aspectos fundamentales, sino que también fomenta el pensamiento crítico y el diálogo constructivo. Las páginas de esta obra proponen al lector puntos de partida para comprender diversas cuestiones filosóficas contemporáneas. Más allá de la estricta lectura abstracta, se presenta la visión de la filosofía como un saber aplicado.



Universidad Autónoma
del Estado de México



UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
DE QUERÉTARO