

Filosofía

Ivana Costa
Marisa Divenosa

2° Año Polimodal



EDITORIAL MAIPUE

Filosofía

Ivana Costa y Marisa Divenosa

1 edición Febrero de 2005

2da. reimpresión, marzo de 2012

©Editorial Maipue

Zufriategui 1153, 1714 Ituzaingó, provincia de Buenos Aires, Argentina.

Tel./fax: 54-11-4458-0259 y 54-11-4624-9370

ventas@maipue.com.ar / promocion@maipue.com.ar

www.maipue.com.ar

ISBN 987-9493-15-X

Arte de tapa: *Graciela Mosches*

Diseño de tapa: *Disegnobrass*

Diagramación: *Paihuen*

Corrección de textos: *Andrea Di Cione*

Esta edición se terminó de imprimir en
los talleres Gráfica Vuelta de Página
en Buenos Aires, República Argentina,

Costa, Ivana

Filosofía / Ivana Costa y Marisa Divenosa. – 1 ed. – Buenos Aires : Maipue,
2005.

220 p. ; 27x19 cm.

ISBN 987-9493-16-8

1. Filosofía-Enseñanza Media. I. Divenosa, Marisa. II. Título
CDD 100.711

Fecha de catalogación 13-01-05

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723.

Libro de edición Argentina

No se permite la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el permiso previo y escrito del editor. Su infracción está penada por las leyes 11723 y 25446.-

Indice

Capítulo I: La filosofía

De profesión filósofo	7
La filosofía en casa	10
La Filosofía en palabras prestadas	11
Rumbo a la definición	14
Menú filosófico	16
No es ciencia ni ideología... es filosofía	20
Prehistoria filosófica	21
Contemos la historia	24
Período antiguo	24
Período medieval	26
Período moderno	28
Período contemporáneo	30
Qué hacemos hoy con la filosofía	33
La importancia de la bioética	33
La filosofía en la escuela, en el café, ¿en el consultorio?	35

Capítulo II: Lógica

Lenguaje y argumentación	37
Argumento y razonamiento: el razonamiento informal y el razonamiento formal	42
Las estructuras básicas del razonamiento	45
La forma lógica	49
El cuadrado de la oposición	50
Críticas modernas al cuadrado de la oposición	51
Silogismo categórico	54
El concepto de validez formal	55
Reglas del silogismo correcto	58
Lógica simbólica	59
Verdad o falsedad	64
Valor de verdad y tablas de verdad	64
Cómo confeccionar tablas de verdad	66
Algunas reglas de inferencia	68
Los tipos de falacia y la práctica de la argumentación	71

Capítulo III: La ética

Ética y moral	77
Conciencia moral y virtud	80
¿De dónde vienen esos planteos?	84
La ética socrática	84
Platón y la ética	86
La ética de Aristóteles	87
Concepciones de lo ético	92
Éticas deontológicas y teleológicas	100
¿Cuál es el fundamento de la moral?	101
Los dilemas éticos	102
Los problemas éticos y los dilemas de nuestra época	106

Ética y política	110
------------------------	-----

CAPÍTULO IV - Teoría del conocimiento

La definición del conocimiento: creencia, verdad y fundamentación	113
Verdad, coherencia y verificación	115
Tipos de fundamentación	117
Algunos problemas gnoseológicos	118
Posibilidades y límites del conocimiento	118
¿De dónde viene lo que sabemos?	122
El conocimiento científico	131
Características de la ciencia. Dimensión social del conocimiento científico.	131
El conocimiento científico y el tecnológico	137
El método científico y los métodos para hacer avanzar el conocimiento en ciencias formales y fácticas.	139
Aspectos éticos de la práctica científica y tecnológica	145

CAPÍTULO V - El problema antropológico

¿Qué es el hombre?	151
Algo de Historia	153
Unidad y dualidad	160
Esencia y existencia	165
Necesidad y libertad	168
La trascendencia	171

CAPÍTULO VI - Debates filosóficos sobre problemáticas contemporáneas

La globalización	173
La pobreza mundial. El "fin del trabajo"	173
Globalización y filosofía política	176
Textos para seguir pensando:	
1) Imperio	178
2) ¿Lucha nacional o global?	179
3) Una teoría sin realidad	180
Globalización y comunicación	181
La construcción de "sujetos" de la información en un mundo global	187
La determinación acerca de la vida	190
¿Cuándo comienza la vida?	190
Texto 1) ¿Cuándo comienza la vida?	192
Texto 2) El aborto, un problema de salud pública	193
Filiación, identidad y vida	192
Violencia social e inseguridad	199
¿Qué es la violencia?	200
La inseguridad en las sociedades modernas y contemporáneas	205
Guerra y carrera armamentista	210
Problemáticas ambientales: violación del equilibrio ecológico	215
El protocolo de Kyoto y el equilibrio ecológico	215
Bibliografía	217

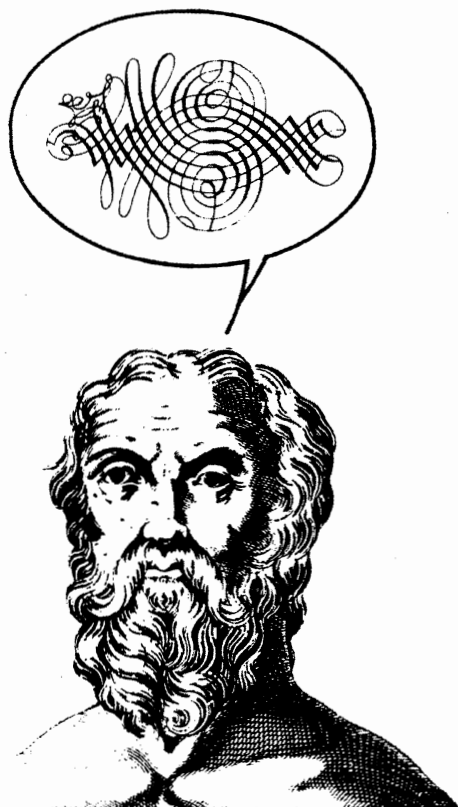
La filosofía

De profesión filósofo

Hablar de filosofía es siempre entablar una conversación compleja. Ya sea porque en general se piensa que la filosofía es una actividad aburrida o complicada, ya sea porque se considera que está reservada a unos pocos intelectuales, o porque se ve en ella una maraña compleja de pensamientos inabordables, el tratamiento filosófico de un tema suele ser evitado de manera expresa. Sin embargo, considerar la filosofía de esta manera es una forma de ignorar realmente de qué se trata. Ahora nos dedicaremos a intentar esclarecer este concepto, y en las páginas que siguen el lector se dará cuenta de hasta qué punto la filosofía forma parte de sus actividades cotidianas, aunque no lo perciba.

Si hay algo que todo el mundo sabe de la *filosofía* es que se relaciona con los antiguos griegos, y que Sócrates, Platón y Aristóteles fueron los más reconocidos filósofos de la Grecia clásica, la que abarca los siglos V y IV a.C. Como noble hija de padres griegos, su nombre proviene justamente de este idioma.

Filosofía es un término compuesto por dos palabras griegas: *philos*, que significa "amor", "afección a" y también "amistad", y *sophía*, que quiere decir "saber", "conocimiento". Si decimos solamente esto, se pensará que ella se ocupa de aumentar el saber, de intentar conocer todo el tiempo más, y el filósofo será alguien *enamorado del saber, ávido de conocer*, y que siente necesidad de aprender siempre más y nunca se satisface con lo que sabe. En parte, esta conclusión es correcta; pero si decimos sólo esto, corremos el riesgo de pensar que el filósofo es un erudito, es decir, una persona centrada solamente en incrementar constantemente la cantidad de datos o de información que posee, o en especializarse en todas las ciencias y conocimientos, y eso no es exactamente un filósofo. Se trata, mejor, de alguien que hace de la reflexión una actividad central de su vida. Utilizamos aquí el término "reflexión" en su sentido primario, es decir, aquel que menciona un reflejo, como si fuera un espejo. Reflexionar quiere decir mirarse a sí mismo en un gesto de flexión, en un movimiento sobre uno mismo, un repliegue interior en el que uno se pone frente a sí mismo para observar, así, sus ideas, opiniones, pensamientos. Si reflexionamos sobre el sentido de la vida, por ejemplo, el ejercicio consistirá en percibir qué es lo que pensamos nosotros mismos sobre él. Y es por esto que la reflexión implica siempre el *cuestionamiento*: ¿qué pienso que es la vida? ¿en qué creo que consiste la existencia?



La principal contribución de la cultura helénica fue el éxito que alcanzó en la **abstracción**, es decir, en hallar términos capaces de expresar elementos comunes a situaciones diversas, sin tener que referirse siempre a casos concretos.

John D. Bernal, *Historia social de la ciencia*.



Sócrates y Platón en una iconografía medieval.

La filosofía, entonces, es una *actividad teórica*, es decir que establece teorías o explicaciones, y que no requiere, por ejemplo, de pruebas de laboratorio o del trabajo de campo, como otras disciplinas. Se dice que la filosofía es teórica en sentido propio, ya que originariamente "teórico" significaba "de contemplación" o "de observación"; entonces, cuando decimos que la filosofía es una actividad teórica, queremos decir que toma distancia respecto de la realidad, que intenta observarla y hacer un juicio crítico sobre ella, explicando el orden que tiene y estableciendo relaciones entre sus partes. A esto se le llama elaborar sistemas de pensamiento y es, en última instancia, el trabajo que intenta realizar todo filósofo: explicar la realidad, mostrando cómo se relacionan las partes entre sí y cómo funciona la totalidad que explica.

Para realizar este trabajo crítico el filósofo se *plantea preguntas*. Pero evidentemente no es el único que se plantea preguntas (un científico, por ejemplo, también las formula). La diferencia consiste en que el tipo de preguntas que el filósofo formula no pueden ser respondidas por las ciencias ni por las fórmulas que provienen del sentido común, porque la filosofía se pregunta acerca de las cosas más básicas y anteriores al cuestionamiento científico –hasta podríamos decir, más fundamentales– y además su pregunta supone un ejercicio riguroso de la reflexión hasta sus últimas consecuencias –es decir que no se conforma con encontrar la rápida consolación de una serie de opiniones más o menos tranquilizadoras–. Para un científico, por ejemplo, la necesidad de llegar a la verdad o la importancia de adquirir mayor conocimiento son presupuestos de los que parte y con los que todos los científicos acuerdan, sin preocuparse por explicar por qué esto es así. Para el filósofo, en cambio, no es evidente qué queremos decir cuando hablamos de "la verdad", y no va de suyo que es importante acumular conocimientos; más bien se pregunta por la posibilidad de

conocer, de transmitir esos conocimientos, de cuán verdaderos son. La filosofía cuestiona, pregunta, pide argumentaciones y demostraciones de lo que sostiene. No se conforma con lo que otros dicen y busca sus propias razones.

Veamos algunos otros ejemplos de cómo funciona la filosofía: si preguntamos por qué los hombres a veces obran mal, mienten o matan, o por qué los seres humanos no pueden vivir fuera de la sociedad, o qué quiere decir que algo *existe*, no vamos a encontrar ninguna ciencia que pueda responder a estas preguntas, ya sea porque las exceden o porque las dan por contestadas. Disciplinas como la criminología, la ciencia política o la antropología se conforman con las respuestas que alguna autoridad les dio al respecto o simplemente toman esos hechos (que los seres humanos mienten, matan, que no pueden vivir fuera de la sociedad) como datos y no como preguntas. Los filósofos han pensado estas y muchas otras preguntas, porque *la filosofía es un saber sin supuestos*, es decir, no *supone* que las cosas son como aparentan o como otros nos dijeron, sino que *cuestiona absolutamente todo*.

Como dijimos antes, con las ideas que elaboran a partir de sus preguntas los filósofos han construido sistemas filosóficos. Pongamos un ejemplo de esto y leamos a continuación las reflexiones y argumentos de diferentes filósofos que han tratado de definir nada menos que *la filosofía*. El primero de los ejemplos consiste en un diálogo escrito por Platón (428-347 a.C. —esta fecha, aunque conjetural, es la más aceptada entre los especialistas—), en el cual conversan el personaje Sócrates, filósofo, con sus discípulos Simmias y Cebes; estos últimos discuten con el primero acerca del significado de la muerte, porque Sócrates ha sido condenado a muerte, está a punto de ser ejecutado y sin embargo está tranquilo porque asegura a sus amigos que la filosofía le ha hecho comprender qué significa morir.

"Sócrates: En cuanto a ustedes, quiero darles una explicación según la cual me parece natural que un hombre que ha pasado realmente la vida en la filosofía no tema cuando está a punto de morir y esté en cambio esperanzado en que, después de haber muerto, alcanzará allá los mayores bienes. Ahora bien, cómo es esto así, Simmias y Cebes, intentaré explicarlo. Es probable que para el resto de la gente pase inadvertido el que cuantos se aboquen correctamente a la filosofía no se preparan para ninguna otra cosa que para morir y estar muertos. Y si eso es cierto, sería completamente insólito que, después de no anhelar durante toda la vida otra cosa que [la muerte], al llegar ésta uno se irrita frente a lo que antes anheló, y en lo cual se ha ejercitado" (Platón, *Fedón*; siglo IV a.C.).

Alguien que se haya dedicado a la filosofía —dice Sócrates— podrá entender claramente en qué consiste su ayuda pues le permite dedicarse a lo más valioso que hay en él, su alma, y no pasar una vida dedicada al cuerpo y a sus placeres. La muerte, que significa para este filósofo el abandono de ese cuerpo, debe ser vista necesariamente como algo positivo; la filosofía nos ayudaría a darnos cuenta de eso.

Pero ésta, obviamente, no es la única opinión acerca del valor de la filosofía. Veamos lo que Aristóteles (384-322 a.C.), que fue alumno de Platón, escribió, tiempo después, al respecto:

"Por lo pronto, concebimos al filósofo principalmente como conocedor del conjunto de las cosas, en cuanto es posible, pero sin tener la ciencia de cada una de ellas en particular. En seguida, el que puede llegar al conocimiento de las cosas arduas, aquellas a las que no



Aristóteles, de Rembrandt.

se llega sino venciendo graves dificultades, ¿no lo llamaremos filósofo? En efecto, conocer por los sentidos es una facultad común a todos, y un conocimiento que se adquiere sin esfuerzos no tiene nada de filosófico. Por último, el que tiene las nociones más rigurosas de las causas, y que mejor enseña estas nociones, es más filósofo que todos los demás en todas las ciencias; aquella que se busca por sí misma, sólo por el ansia de saber, es más filosófica que la que se estudia por sus resultados; así como la que domina a las demás es más filosófica que la que está subordinada a cualquier otra. (...) De todo lo que acabamos de decir sobre la ciencia misma, resulta la definición de filosofía que buscamos. Es imprescindible que sea la ciencia teórica de los primeros principios y de las primeras causas, porque una de las causas es el bien, la razón final" (Aristóteles, *Metafísica*, siglo IV a.C.).

Para Aristóteles la filosofía es, entonces, un saber que se ocupa de las causas de las cosas, pero no de cualquier causa, sino de las causas primeras, las principales y más fundamentales, aunque sean las menos evidentes y aunque lleguemos a ellas después de arduas investigaciones.

La filosofía en casa

A la hora de hablar de filosofía parece que estamos obligados a citar sólo la palabra de los filósofos célebres; sin embargo, no son ellos los únicos que filosofan y reflexionan. Muy por el contrario, preguntas como las que acabamos de formular pueden ser hechas por cualquiera de nosotros en cualquier momento. De hecho, todos filosofamos con mayor o menor frecuencia, con mayor o menor rigor, porque reflexionar es parte esencial de la vida humana. Suele decirse que las circunstancias en las que más frecuentemente *nos ponemos filosóficos* están determinadas por ciertos hechos que pasan en nuestras vidas. Una de estas situaciones tiene que ver con enfrentarnos a algo que nos causa *extrañamiento*; el filósofo alemán Martin Heidegger (1889-1976) habla de la "relación de familiaridad" que tenemos con las cosas. Cuando utilizamos las cosas que forman parte de nuestro mundo cotidiano —dice— no tenemos una relación de real conocimiento con ellas, sino de "utilidad". Pero de pronto, por alguna razón, porque algo cambió o porque nosotros cambiamos, un día empezamos a percibir las cosas de manera diferente y particular, y nos surge la pregunta acerca de por qué las cosas son de la manera que son o por qué pasa lo que pasa. Tomemos un ejemplo. Todos sabemos en qué consiste el nacimiento de un niño, nos parece un hecho absolutamente natural, y no nos asombra ni nos cuestionamos sobre el hecho. Pero muchas veces, cuando nace alguien cercano a nosotros, tenemos

tendencia a sentir que no se trata del mismo hecho que sabíamos bien en qué consistía. Se trata ahora de que ha nacido un ser humano, cuya vida ha surgido del deseo de sus padres, de una situación determinada que lo ha generado, o de una suma de hechos independientes de él, pero una vez que este ser ha nacido ya no puede reducirse al solo deseo de sus progenitores, ni tampoco a una situación ni a una suma de hechos, sino que ahora existe como un ser nuevo, un sujeto diferente de todos los demás. Éste es el "milagro de la vida", que no deja de ser un misterio para los hombres desde que son hombres. El misterio de la muerte no es menos intrigante para la filosofía. O la injusticia que cometen unos seres humanos contra otros. O las severas desigualdades entre ciudadanos de un mismo país. Otras circunstancias que generen la reflexión filosófica en nuestra vida cotidiana son las llamadas *situaciones límite*: hechos que nos afectan dramáticamente, y que nos inducen a preguntarnos por qué estos hechos nos suceden a nosotros o a determinadas personas y no a otras, ¿por qué la vida es así? o también ¿qué sentido tiene ese hecho en nuestra vida?. Ejemplos claros de situaciones límite son la muerte de alguien muy querido, o de alguien joven, el padecimiento de graves dolencias, a veces de por vida. Lo cierto es que ninguno de nosotros puede escapar a este tipo de reflexión, porque es, hasta donde podemos ver, esencial a todo ser humano.

En fin: la filosofía está presente, de algún modo, en la vida de todos y mucho más de lo que sospechamos. Aunque no todos elaboremos una teoría sobre la vida o sobre la especie humana, no podemos evitar la reflexión, que finalmente constituye un acto natural para quienes poseemos pensamiento.



Mafalda, por Quino.

La Filosofía en palabras prestadas

Immanuel Kant (1724-1804), quizá el más decisivo de los filósofos modernos, hizo sus principales aportes en el ámbito de la reflexión sobre la acción humana, como se verá cuando estudiemos la ética. Aquí queremos mostrar, sin embargo, su posición acerca de la filosofía y de la actividad del filósofo:

"De forma general, nadie puede llamarse filósofo, si no puede filosofar. Pero no se aprende a filosofar más que por el ejercicio y el uso que hace uno mismo de la propia razón. ¿Cómo podría, propiamente hablando, aprenderse la filosofía? En filosofía, cada pensador hace latir su corazón –por decirlo así– sobre las ruinas de otra; pero nunca ninguna llega a volverse inquebrantable en todas sus partes. De ahí, que no pueda aprenderse a

fondo la filosofía, porque ella *todavía no existe*. Pero si suponemos que existe una efectivamente, ninguno de los hombres que la aprendiera podría decirse "filósofo", pues el conocimiento que tendría permanecería siendo *subjetivamente histórico*. Es diferente en matemáticas. Esta ciencia puede, en cierta medida, ser aprendida; pues aquí las pruebas son tan evidentes que cada uno puede convencerse; y además, en razón de su evidencia, puede ser considerada como una *doctrina cierta y estable*" (I. Kant, *Lógica*, 1800).

La filosofía es un ejercicio, dice Kant. Hacer filosofía no es sólo leer lo que otros dijeron y considerarlo verdadero. No se trata de aprender teorías y explicaciones; se trata en realidad de pensar, de usar nuestra propia razón para ser críticos frente a los hechos de la realidad. No hay una filosofía prefabricada. La filosofía es un *hacer*. De ahí que este filósofo diga que la filosofía *todavía no existe*, porque es una tarea actual, de este momento y de esta circunstancia. La misma idea estaba en Sócrates, de quien se dice que no escribió ningún texto que diera a conocer su propia filosofía ya que consideraba que no tenía sentido transmitir un contenido filosófico determinado.

La filosofía es *aquí y ahora*, es reflexión *con los otros*, es intercambio de opiniones, argumentos y discusiones. Por eso para muchos autores no es posible la filosofía en soledad absoluta, porque es una actividad eminentemente social, comunitaria, conjunta y, sobre todo, viviente y cambiante. Las otras ciencias, nos dice Kant, no son iguales, porque poseen unos contenidos más o menos fijos y no se espera que estos contenidos se pongan en discusión una y otra vez.

A pesar de que pertenecen a siglos y momentos históricos muy diversos, el pensador contemporáneo Karl Jaspers (1883-1969) complementa la posición de Kant y explica la filosofía desde otro punto de vista:

"¿Qué es, pues, la filosofía, que se manifiesta tan universalmente bajo tan singulares formas? La palabra griega *philosophos* (filósofo) se formó en oposición a *sophós*. Se trata del amante del conocimiento (del saber) a diferencia de aquel que estando en posesión del conocimiento se llamaba sapiente o sabio. Este sentido de la palabra ha persistido hasta hoy: la búsqueda de la verdad, no la posesión de ella, es la esencia de la filosofía, por frecuentemente que se la traicione en el dogmatismo, esto es, en un saber enunciado en proposiciones, definitivo, perfecto y enseñable. Filosofía quiere decir *ir de camino*. Sus preguntas son más esenciales que sus respuestas, y toda respuesta se convierte en una nueva pregunta.

Pero este ir de camino –el destino del hombre, en el tiempo– alberga en su seno la posibilidad de una honda satisfacción, más aún, de la plenitud en algunos elevados momentos. Esa plenitud no estriba nunca en una certeza enunciable, ni en proposiciones ni confesiones, sino en la realización histórica del ser del hombre, al que se le abre el ser mismo. Lograr esta realidad dentro de las situaciones en que se halla en cada caso un hombre es el sentido del filosofar" (K. Jaspers, *La filosofía*, 1949).

Jaspers nos hace ver que un filósofo no es un sapiente o un sabio, en el sentido de alguien que se siente completo y satisfecho, considerando que ha aprendido ya suficiente y que debe ahora echarse a descansar. El *dogmatismo* del que hablan Kant y Jaspers se refiere a la filosofía como una doctrina cerrada, estática y no cuestionada, que forma parte de quien se considera sabio, pero no del filósofo. Éste es, en realidad, alguien que siente su carencia, su falta de saber, su necesidad de cuestionar, y al sentirlo está impulsado a avanzar en el cuestionamiento. Por eso la filosofía es un

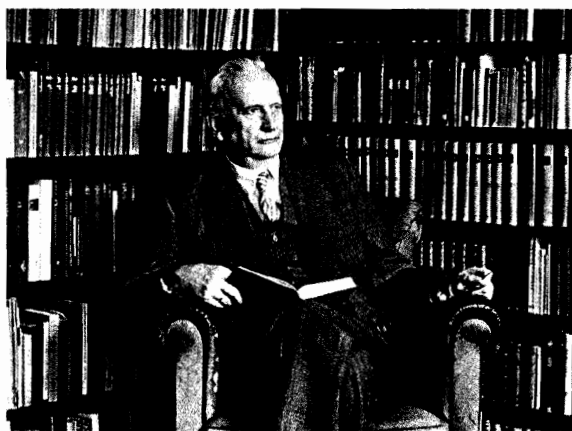
andar, un caminar, más que un resultado final. Para un filósofo, este avance a través de las preguntas es más importante que la meta de las respuestas, porque poseer respuestas para todo sería convertirse en un sabio. Un aspecto diferente de la actividad filosófica se resalta a continuación; veámoslo:

"Cada época histórica tiene emergentes característicos que van conformándose de manera singular. La filosofía, que pretende reflexionar sobre ellos, no puede substraerse a los problemas, las fascinaciones y las obsesiones de su tiempo. La problemática filosófica actual es múltiple y variada. No obstante, parecería que existen algunos denominadores comunes alrededor de los cuales gira el pensamiento actual. Ellos son: el lenguaje, la ciencia y la ética. (...) El tema que ahora da qué pensar es el de la libertad con respecto a la información. He aquí la cuestión para nuestra reflexión. La filosofía hace 2.500 años, en Grecia, comenzó a plantearse el problema de la libertad. Muchos fueron los interrogantes y muchas las respuestas que a través del tiempo se han dado respecto de la libertad. (...) Es decir que, en última instancia, y a pesar de los cambios espectaculares, nos seguimos replanteando las mismas preguntas. Es como si, después de tantos adelantos tecnológicos, de tanta ciencia y de tantas situaciones superadas, volviéramos la mirada a Grecia con nostalgia... total, 2.500 años no es nada". (Esther Díaz, *Para seguir pensando*, 1989)

El último texto nos lleva a prestar atención a un nuevo aspecto: la importancia del contexto histórico en el que se desarrolla la filosofía, para su desarrollo mismo. En aquel camino filosófico que señalaba Jaspers, en el cual las preguntas son más importantes que sus respuestas, no ha cambiado demasiado el panorama; los antiguos se cuestionaban qué es la libertad y cómo conservarla, y hoy nos hacemos la misma pregunta. Sin embargo, cada época estará marcada por un problema o tipo de problemas más bien específicos, y entonces es natural que los filósofos se ocupen especialmente de unos temas y dejen otros de lado. Para la docente argentina Esther Díaz, uno de los problemas actuales que se impone pensar es el de la relación entre la información y la libertad. Un problema tal como si se debe permitir la clonación humana o no, seguramente no era posible en la época medieval cuando la ciencia no podía hacer efectiva la clonación de ningún modo; sin embargo, en el fondo de este problema hay otro que sí tiene vigencia en todas las épocas: ¿tenemos libertad para manejar la vida humana como si fuéramos sus dueños absolutos?, ¿qué derecho tiene el hombre de interferir en el recorrido natural y espontáneo de los acontecimientos?



Emmanuel Kant.

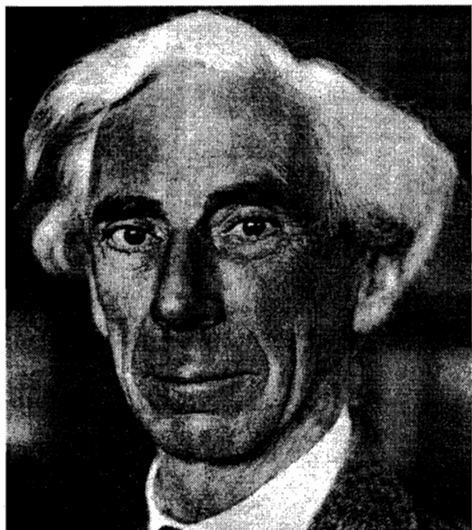


Karl Jaspers.

DIJO UN FILÓSOFO...

"Toda persona que ha aprendido a hablar puede utilizar frases para describir los acontecimientos. Los acontecimientos son la prueba de la verdad de las frases. En ciertas circunstancias, todo eso es tan evidente que es difícil de encontrar ahí un problema. En otras, es tan oscuro que es dificultoso ver alguna solución. Si usted dice: "Llueve", puede saber que lo que dice es verdadero porque ve caer la lluvia, porque siente que lo moja y escucha su ruido. Pero las dificultades surgen a partir del momento en que intentamos analizar lo que pasa cuando hacemos enunciados de este tipo, basándonos en la experiencia inmediata. ¿En que sentido "conocemos" algo que pasa, independientemente de las palabras que empleamos para mencionarlo? ¿Cómo podemos compararlo con nuestras palabras, de manera que sepamos que nuestras palabras son exactas? ¿Qué relación debe existir entre lo que pasa y nuestras palabras, para que nuestras palabras puedan ser exactas? ¿Cómo sabemos, en cada caso, si esta relación existe o es un error? ¿Puede ser posible saber si nuestras palabras son exactas sin tener ningún conocimiento no-verbal de algo que pasa y a lo que se aplican nuestras palabras?"

Bertrand Russell, *Significación y verdad*, siglo XX.



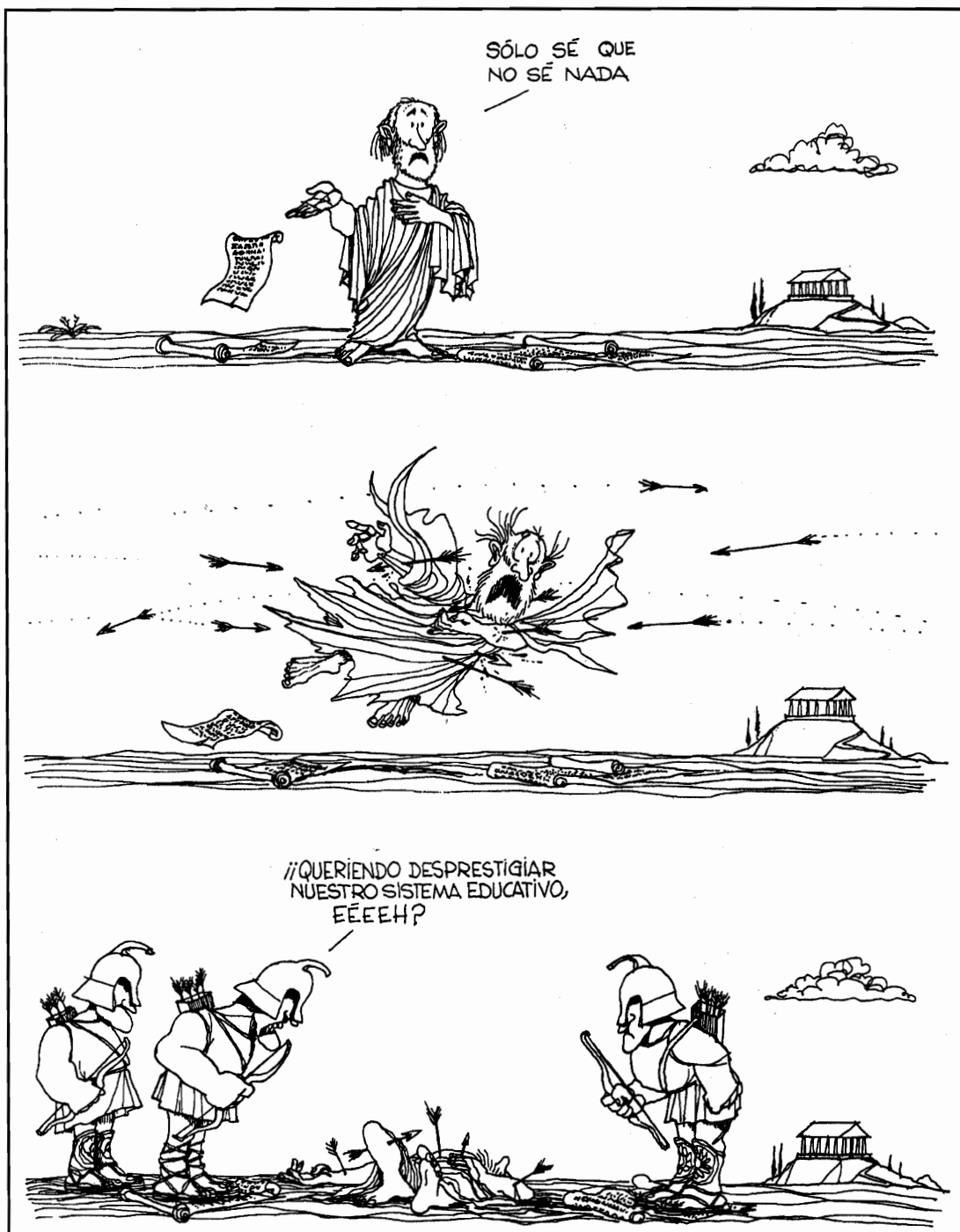
Bertrand Russell.

Rumbo a la definición

A continuación transcribimos algunas caracterizaciones de la filosofía que han sido presentadas por algunos filósofos y que completan las que revisamos antes.

1. El proceso que consiste en examinar una cosa por medio de la vista es completamente lleno de ilusiones y lleno de ilusiones es también el que se vale de las orejas o de cualquier otro de los sentidos; ella [la filosofía] persuade al alma de tomar sus distancias, en la medida en que no es absolutamente necesario recurrir a los sentidos (Platón, *Fedón*, siglo IV a.C.).
2. El objeto de la filosofía es la aclaración lógica del pensamiento. Filosofía no es una teoría, sino una actividad. Una obra filosófica consiste esencialmente en elucidaciones. El resultado de la filosofía no son "proposiciones filosóficas", sino el esclarecerse esas proposiciones. La filosofía debe esclarecer y delimitar con precisión los pensamientos que de otro modo serían, por así decirlo, opacos y confusos (Ludwig Wittgenstein -1883-1951-, *Tractatus Lógico-Philosophicus*, 1922)
3. La filosofía está escrita en este libro inmenso perpetuamente abierto delante de nuestros ojos (quiero decir el universo), pero no se la puede aprender si no se aprende primero el lenguaje y los caracteres en los cuales está escrita (Galileo Galilei -1564-1642-, *El ensayador*, 1623).
4. El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo; pues cada uno piensa que está tan bien provisto de él, que incluso quienes son difíciles de contentar en las demás cosas, no desea para nada más del que tienen. No es verosímil que todos se equivoquen en eso: pero sobre todo eso testimonia que el poder de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que se llama el buen sentido de la razón, es natural-

mente igual en todos los hombres; y así, que la diversidad de nuestras opiniones no viene de que unos son más razonables que otros, sino solamente de que conducimos nuestros pensamientos por diversas vías, y no consideramos las mismas cosas. Pues no es suficiente tener un buen pensamiento, sino que lo principal es aplicarlo bien (Rene Descartes -1596-1650-, *Discurso del método*, 1637).



Esto no es todo, Quino.

Podemos sintetizar lo que para estos pensadores es la filosofía, así:

- Un saber teórico.
- Una disciplina que cuestiona todo, hasta las cosas más básicas y obvias.
- Una actitud crítica general.
- Las palabras y la manera de expresar los pensamientos es fundamental en la argumentación filosófica, para que la comunicación de las ideas sea real y no aparente.
- Como consecuencia de su actitud cuestionadora, debe estar abierta a la diversidad de respuestas, a la diferencia de perspectivas, al intercambio de opinión.
- Su condición primordial para aceptar una idea es que ésta pueda ser fundamentada coherentemente y no esté en contradicciones con otras ideas ya aceptadas.
- La consecuencia de esta actividad será un sistema de pensamiento, que pueda explicar la vida o parte del mundo humano.

Ahora, luego de haber leído las caracterizaciones de la actividad filosófica de estos autores, propone tu propia definición. No olvides tener en cuenta tu posición crítica sobre lo leído y señalar cuál es la contribución que la filosofía puede hacer en nuestro tiempo y nuestro lugar.

Menú filosófico

Con el paso del tiempo, el pensamiento filosófico se ha desarrollado de manera tal que sus preguntas pudieron ser agrupadas en diferentes áreas. De este modo, como para los filósofos las preguntas siempre fueron más importantes que las respuestas, los cuestionamientos se hicieron cada vez más específicos, de manera que se hizo posible clasificarlos en ramas de la filosofía. Preguntas como *¿es posible el conocimiento?*, *¿qué es el conocimiento objetivo?*, o *¿percibimos los objetos tal como ellos son?*, *¿todos los sujetos los percibimos de la misma forma por todos los sujetos?*, no se refieren al mismo ámbito de interés que si nos preguntamos *¿qué es un hombre?*, por ejemplo. Mientras que las primeras preguntas conforman la parte de la filosofía que se llama *Gnoseología* o *Teoría del conocimiento*, la última le importa a la *Antropología filosófica*. Veamos en qué consisten, entonces, algunas de las ramas de la filosofía.



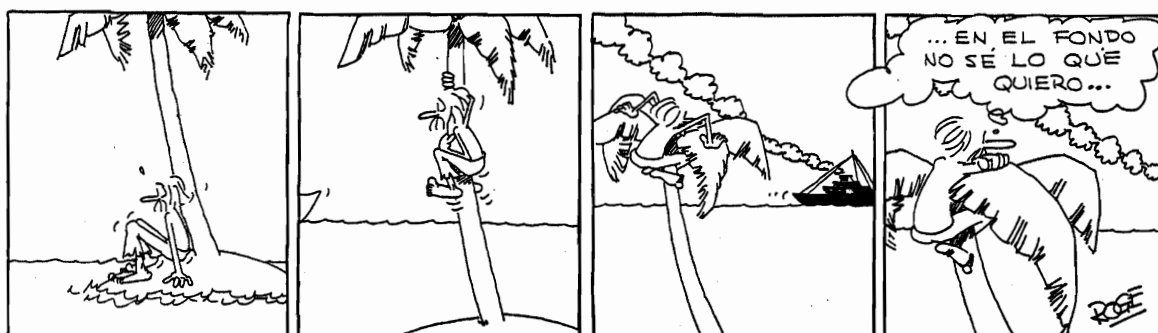
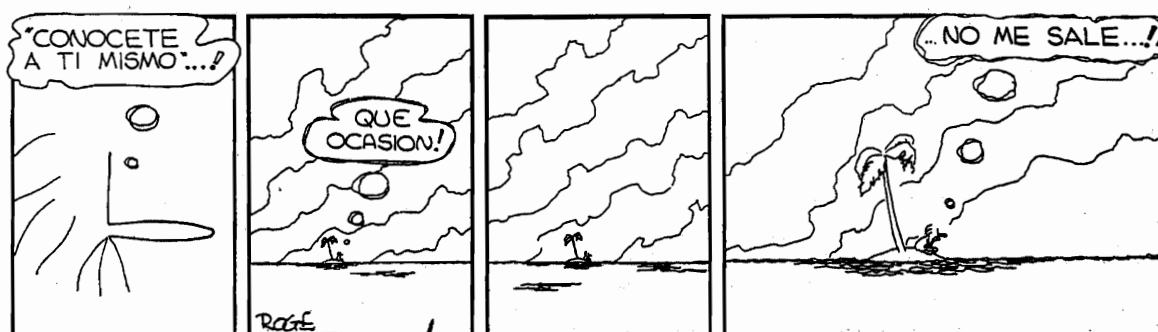
Yo, Matías, Sendra.

- **Ética:** el término que designa este ámbito proviene del vocablo griego *êthos*, que significa costumbre o hábito; por lo tanto, tiene que ver con la conducta humana, que se ocupa del obrar del hombre, de su manera de actuar —actuar bien o mal, por ejemplo—, especialmente cuando ese actuar involucra a otros hombres. En este libro le dedicaremos un módulo a la ética, para caracterizarla mejor; por el momento digamos que trata de contestar preguntas como *¿qué es el bien?*, *¿qué son los valores?*, *¿qué es una norma moral?*, entre otras.
- **Antropología filosófica:** como dijimos, una de sus preguntas preferidas es *¿qué es el hombre?* Antropología es un término compuesto por *ánthropo*, que significa hombre, y por *logía*, que viene de *lógos* y que, como sabemos, significa pensamiento o discurso que argumenta sobre algo. En este caso, se trata de una reflexión sobre el hombre. Pero, ¿en qué sentido se reflexiona? No como hacen las demás disciplinas que se dedican al hombre, como la psicología, la sociología, etcétera, sino que hace preguntas sobre lo que constituye al hombre en el sentido más profundo: ¿qué cosas tiene que tener un ser para ser un hombre?, es decir, se cuestiona sobre la esencia de lo humano.
- **Gnoseología:** este término que designa a otra rama de la filosofía también está compuesto por dos términos que provienen del griego: *gnoseo*, que significa conocimiento, y *logía* (pensamiento o discurso), al que ya nos referimos en el caso anterior. Se trata, entonces, de la rama que hace preguntas acerca de cosas relativas a nuestro conocimiento: *¿es posible el conocimiento?*, *¿cuál es el límite de mi conocimiento?*, *¿de dónde obtengo yo mi saber (de los sentidos, de mi pensamiento, etcétera)?*
- **Metafísica:** es la rama de la filosofía que se cuestiona acerca de cosas que van más allá de lo evidente a los sentidos. Sus preguntas suelen ser las más abstractas, y son sus ejemplos *¿qué es la existencia?*, *¿qué es el ser?*, *¿existe Dios?* Muchas veces se le ha llamado *ontología*, que significa literalmente *disciplina que se ocupa de los entes*, pero el campo de la Metafísica (que significa literalmente *lo que está más allá de la naturaleza*) parece ser más amplio.
- **Estética:** comprende la reflexión acerca de la naturaleza del valor de la belleza, y de su aplicación en el campo de la producción humana (como el arte, por ejemplo). Trata de dar cuenta de preguntas como *¿qué es la belleza?*, *¿qué tipo de existencia tienen los valores estéticos?*, etcétera.
- **La lógica** es un instrumento —los griegos la llamaban *órganon*, es decir, herramienta, instrumento o útil— que utiliza la filosofía para reflexionar y razonar correctamente; también nos dedicaremos a desarrollar algunos conceptos de lógica, pero adelantemos aquí que elabora y analiza las reglas que nos permiten argumentar correctamente. Por lo tanto, la lógica es importante para todas las ramas de la filosofía.
- **La filosofía política, la filosofía del lenguaje, la filosofía de las ciencias, la filosofía de la educación,** son otros ámbitos de la filosofía y, por lo tanto, otras ramas por las que se abre la capacidad de reflexionar rigurosamente, sin supuestos.

Capítulo I

Éstas son los principales campos en los que se organiza la actividad filosófica, pero digamos también que no es siempre fácil determinar a cuál pertenece una cierta elaboración filosófica, ya que un filósofo no decide antes de reflexionar a qué rama de la filosofía se va a dedicar, sino que toma un problema y lo aborda desde los ámbitos que considera necesarios. Es decir, al responder *¿qué es el hombre?* lo más probable es que un filósofo se encuentre en la antropología filosófica, pero también en la ética, si habla de su relación con los otros, y en la metafísica, si habla de las cosas que lo trascienden. El límite entre las ramas no es neto ni puede estar excesivamente fijado de antemano, pero podemos, sin embargo, agrupar de esta manera las preocupaciones filosóficas.

Como queda claro, en estas filosofías a la carta hasta el más severo comensal encontrará su preferencia. Sólo hace falta que veas cuál corresponde a tu gusto.



Atilio, de Roger.

Actividades para el alumno

1. Lee los textos siguientes e indica cuál es la rama de la filosofía principalmente comprometida en cada uno. Fundamenta tu respuesta.

a. La inclinación por el ocultismo es un síntoma de regresión de la conciencia. Esta ha perdido su fuerza para pensar lo incondicionado y sobrellevar lo condicionado. En lugar de determinar a ambos, mediante el trabajo del concepto, en su unidad y diferencia, los mezcla sin distinción. Lo incondicionado se convierte en *factum* (hecho), y lo incondicionado pasa inmediatamente a constituir la esencia. El monoteísmo se disuelve en una segunda mitología. «Creo en la astrología porque no creo en Dios», contestó un encuestado en una investigación de psicología social realizada en América. La razón dictaminadora, que se había elevado hasta el concepto del Dios único, parece confundida con su derrumbe. El espíritu se disocia en espíritus, y se arruina la capacidad de comprender que éstos no existen. La velada tendencia de la sociedad a la infelicidad embauca a sus víctimas con falsas revelaciones y fenómenos alucinatorios. En su presentación fragmentaria en vano esperan tener a la vista y hacer frente a la fatalidad total. Después de milenios de ilustración, el pánico vuelve a irrumpir en una humanidad cuyo dominio sobre la naturaleza traducido en dominio sobre el hombre aventaja en horror a lo que los hombres hubieran llegado a temer de la naturaleza. (Theodor Adorno, «Tesis contra el ocultismo», publicado en *Minima moralia*, 1951)

b. Los pragmatistas pensamos que el progreso moral es como coser una manta elaborada y multicolor, más que tener una visión más clara de algo verdadero y profundo. (...) Nos agrada reemplazar las metáforas tradicionales de profundidad o de elevación por metáforas que exhiben anchura y extensión. Convencidos de que no hay una esencia humana sutil que la filosofía podría aprehender, no tratamos de reemplazar la superficialidad con la profundidad ni elevarnos sobre lo específico para captar lo universal. Nos gustaría minimizar una diferencia por vez: la diferencia entre cristianos y musulmanes en una aldea bosnia, la diferencia entre blancos y negros en una ciudad de Alabama, la diferencia entre homosexuales y heterosexuales en una comunidad católica de Quebec. Lo que esperamos es unir a esos grupos mediante un millar de «puntadas», invocando mil cosas menudas en común entre sus miembros, en lugar de especificar una única cosa grande, su común humanidad. Esta imagen del progreso moral nos hace resistir la sugerencia de Kant de que la moralidad es propia de la razón. Los pragmatistas tienen más simpatía por la sugerencia de Hume de que es propia del sentimiento... (Richard Rorty, *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, 1994)

2. Determina cuál/es de las siguiente/s afirmación/es corresponden a la *antropología filosófica*. Fundamenta en todos los casos:

- Para conservar la salud, los hombres deben alimentarse bien, pero también deben evitar el cansancio y el *stress*.
- El hombre es un animal simbólico porque no puede relacionarse con su medio sin un sistema simbólico.
- El hombre ha establecido sistemas diferentes de relaciones sociales, que podemos estudiar en forma evolutiva a través del tiempo.
- El psiquismo contiene estructuras propias y particulares relativas a la historia de cada sujeto, pero también contiene ciertos elementos invariables como el consciente y el inconsciente.
- El hombre pertenece a diferentes estratos sociales y cumple *roles* diferentes en distintos ámbitos de la sociedad de la que forma parte. Su edad y su género condicionan estos *roles*.
- El crecimiento del cuerpo humano no siempre coincide con el desarrollo de ciertos órganos vitales. Lo cierto es que el cuidado físico y su relación con el medio ambiente ayudarán a conservar o perder la salud.
- El hombre es un animal racional, y esto lo diferencia esencialmente de los demás animales.
- El consciente es parte del psiquismo, y contiene las representaciones mentales humanas que coinciden con el yo.

No es ciencia ni ideología... es filosofía

Lo que ya ha quedado claro es que la filosofía es un tipo de saber que se plasma en la actividad de teorizar y criticar (es decir, ejercer la capacidad crítica, la capacidad de analizar en cada caso *cómo, por qué y para qué*); que su herramienta principal es la argumentación y que todos la practicamos, en mayor o menor grado, con más o menos profundidad o regularidad. Dicho esto, corremos el riesgo de confundirla con el saber vulgar, es decir, del tipo de saber que todos tenemos y que no requiere ninguna profesionalidad. El saber vulgar es el que nos permite movernos en la vida cotidiana, saber cómo parar un colectivo, dónde comprar un libro, cómo atarnos los zapatos, cómo hablar por teléfono. Es decir, es todo ese conjunto de saberes que no hemos adquirido de manera sistemática, sino que tenemos por el solo hecho de vivir en una determinada sociedad y por la necesidad de subsistir en ella. La filosofía es, claro está, un tipo de saber diferente, por que su objeto es diferente y también por el rigor y el grado de reflexión teórica que demanda su estudio. Sin embargo, al decir esto corremos el riesgo de confundirla con las ciencias. Más adelante nos ocuparemos de caracterizar específicamente el saber científico, pero digamos ahora que la filosofía y la ciencia se diferencian, en primer lugar, en que la primera no conlleva supuestos ni determina de antemano el límite de sus cuestionamientos; y, en segundo lugar, en que la ciencia tiene siempre un objeto de estudio particular determinado y no universal, como pretende tener la filosofía.

Aclaremos esto. Dicho en términos muy generales, la filosofía se ocupa de aquello que concierne a un ser humano. El filósofo reflexiona, por ejemplo, sobre el sentido de la vida, la necesidad de la acción, el rumbo que debe llevar dicha acción, la relación del hombre con sus pares, el sentido de la religión, el lugar que ocupa el cuerpo en la totalidad del ser humano. Si ahora nos detenemos a observar las ciencias, encontraremos, por ejemplo, que la psicología se encarga también del ser humano —de su conciencia y su inconsciente, de su relación con los demás y del rumbo que cada uno da a su vida—, pero se diferencia de la filosofía porque su objetivo es establecer leyes generales a partir de un estudio de casos particulares y por aplicar luego todas estas leyes o conclusiones a la singularidad de una historia personal, de un ser humano concreto. La filosofía, en cambio, plantea sus preguntas considerando a todos los hombres en general, en sentido universal. Es decir, un psicólogo investigará cuál es el rumbo particular que un paciente concreto y particular da a su vida y sus motivaciones individuales para hacerlo, mientras que el filósofo va a preguntarse acerca del rumbo general o universal que los hombres dan a su vida, de las motivaciones que todo hombre tiene para actuar de cierta manera.

Lo mismo sucede con la sociología, que se ocupa del hombre en tanto ser social, de sus relaciones sociales, de la historia de las sociedades y de la descripción y análisis del funcionamiento concreto de las sociedades concretas. La filosofía también se preocupará por las relaciones entre los seres humanos, por la necesidad de los hombres de vivir en sociedad y aun de sus organizaciones políticas. Sin embargo, lo hará de manera universal, y no considerando una sociedad particular ni un determinado grupo social. Cuando Aristóteles define al hombre como un “animal social” no está

ocupándose de explicar el fenómeno social, sino de la esencia humana. Si tomamos la antropología social tendremos el mismo caso. Ella se ocupa de la cultura, de su origen y desarrollo, de grupos étnicos concretos y determinados. La antropología filosófica, en cambio, busca acercarse a definir la naturaleza humana universal que permita entender a todo ser humano. Y lo mismo podría verse en todas las ciencias que toman algún aspecto del hombre como parte de su objeto de estudio: la historia, la medicina, la economía. La diferencia de los planteos filosóficos será siempre su grado de universalidad –contra la especificidad del objeto del que se ocupa cada ciencia particular– y su acercamiento reflexivo, sin supuestos. En el módulo dedicado al conocimiento y a la epistemología, ampliaremos la caracterización de la ciencia como un discurso del saber provisto de reglas, sujetas ellas también a la reflexión filosófica.

Ahora, una vez que la filosofía se caracteriza como un sistema de ideas o un modo de organizar los pensamientos es fácil confundirla con una ideología. Una ideología es, precisamente, un sistema de ideas, pero más precisamente, una forma determinada de ver el mundo y de explicarlo. La diferencia con la filosofía es que, mientras que ésta está abierta a nuevos cuestionamientos y a revisar esas ideas con que conforma sus sistemas, se dice generalmente que las ideologías son cerradas y dogmáticas. Una ideología es, en sentido despectivo, un dogma; y decimos “despectivo”, porque lo dogmático implica la rigidez del pensamiento y el cierre a un intercambio con diferentes formas de pensar. Sin embargo, como veremos más adelante, pretender estar excluido de toda ideología significa confiar en que es posible mirar el mundo con absoluta objetividad y sin ninguna determinación histórica, personal, social, lo cual es ciertamente una ingenuidad. Lo que queremos decir es que en toda época, en todo lugar, en todo espacio social, existen valores y discursos que se consideran más valiosos y que nos resultan más apropiados que otros. Y esos valores y discursos son, en cierta forma, nuestra manera de ver el mundo y de explicarlo, es decir, nuestra ideología, más o menos consciente. Esto es, hasta donde podemos ver, inevitable. En todo caso digamos que lo determinante en el caso de la filosofía es, más que tener una mirada objetiva de la realidad de su tiempo –lo cual es ciertamente imposible–, esforzarse por no abandonar el cuestionamiento de esa realidad y por no ceder conscientemente al dogmatismo.

Prehistoria filosófica

La filosofía no existió siempre como un saber claramente separado de los demás conocimientos. En un principio, muchos siglos antes de la era cristiana, cuando todavía no se hablaba de filosofía, la reflexión –el pensamiento racional– estaba mezclada con mitologías y cosmogonías, es decir con relatos que daban cuenta del nacimiento del universo, fruto de la unión, combinación o separación de distintas divinidades. No es fácil definir qué es un mito. Podemos decir que se trata de un relato que intenta explicar algo que, en principio, no puede explicarse de un modo racional. Para dar cuenta de la existencia pasada de una ciudad, por ejemplo, el mito nos dirá que un dios mandó construirla para proteger a su hijo o a su enamorada, y



Atenas. Vista del Ereteion, en la Acrópolis.

esta fábula nos provee una cierta forma de comprender la existencia de ese lugar. Otro mito – lo encontramos en el *Banquete* de Platón – podrá decirnos que en un comienzo de los tiempos los enamorados formaron parte de un solo ser vivo, pero como ese ser era tan irreverente con los dioses, ellos separaron a ese ser en dos partes; en consecuencia, cuando una de las mitades se encuentra con la otra, ambas se sienten tan atraídas que ya no quieren separarse jamás. Así se explicaría por qué los seres humanos nos enamoramos. Con el correr del tiempo, el pensamiento racional y argumentativo fue ganándole terreno al pensamiento mítico, y la filosofía se asentó sobre el *logos*, es decir, sobre el pensamiento o el discurso argumentativo y razonado. Recién hacia el siglo V a.C., en una Atenas repleta de inquietudes y preguntas, aparecieron los primeros filósofos y la filosofía ganó su propio lugar. Pero los primeros filósofos, de todos modos, siguieron utilizando mitos para expresar lo que, aparentemente, sólo podía transmitirse a los demás a través de metáforas, debido a la complejidad y riqueza de su contenido.

Siguiendo un uso que Aristóteles estableció en el siglo IV a.C., digamos que para hablar de la historia de la filosofía debemos comenzar mencionando a los primeros pensadores que hicieron ese esfuerzo por proporcionar explicaciones racionales. El primero que se ha llamado propiamente *filósofo* fue Sócrates, y ha marcado un comienzo tan fuerte que el pequeño grupo de pensadores registrados como anteriores a él, reciben su nombre a partir de él: son los *presocráticos*. De ellos no se sabe mucho, porque sus obras se han perdido –si es que las han escrito–, y todo lo que conocemos de su pensamiento es por autores posteriores, que los citaron ya sea porque estaban de acuerdo con ellos o porque querían criticarlos. Entre los presocráticos sobresalieron los milésicos, así llamados porque provenían de la ciudad de Mileto: Tales,

Actividades para el alumno

1. Busca mitos y analiza qué es lo que cada uno de ellos trata de explicar. Fundamenta tu respuesta con pasajes que puedan leerse en el mismo relato mítico.
2. Establece tres semejanzas y tres diferencias entre el mito y la reflexión filosófica.
3. Intenta responder a la pregunta *qué es la filosofía* desde tu punto de vista. Da al menos tres ejemplos de cuestiones que le interesen a esta disciplina.

Anaximandro y Anaxímenes. Ellos se alejaron de las explicaciones míticas para intentar dar cuenta de su realidad de una manera racional. Sin embargo, parecen haberse mantenido en la reflexión acerca de la naturaleza y no se centraron en cuestiones antropológicas. Heráclito de Efeso y Parménides de Elea son, a su vez, dos figuras fundamentales de la filosofía presocrática y tanto ellos como algunos de sus discípulos directos parecen haber tenido marcada influencia en el pensamiento de Platón. Heráclito fue el primero que postuló que todo cambia y nada permanece; que la realidad está integrada por pares de opuestos que se equilibran y compensan entre sí según una medida, una ley o proporción (el *logos*). Parménides, por su parte, afirmó que la realidad es una, única, y que el movimiento y el cambio son aparentes, aunque los hombres los percibamos como reales. Según Aristóteles, para Parménides la realidad queda conformada por el Ser y el No-ser. Otros filósofos presocráticos como Empédocles y Anaxágoras –de los que tenemos noticia principalmente gracias a Aristóteles– también se ocuparon de explicar el cosmos y la naturaleza. Habría que esperar hasta la llegada de Sócrates para encontrar testimonios de un filósofo cuya reflexión estuviera centrada en el hombre y, más precisamente, en su accionar.

DIJO UN FILÓSOFO...

"En efecto, la mayoría de los que han filosofado primero creyeron que los únicos principios de todas las cosas están en el ámbito material; pues aquello a partir de lo cual existen todos los *entes*, y a partir de lo primero de donde devienen y lo último hacia lo cual se corrompen finalmente, por permanecer la *esencia*, pero modificándose en sus *afecciones*, esto dicen que es el elemento y principio de los entes. Por eso creen que nada se genera ni se corrompe, de modo que se conserva siempre esta naturaleza, como no decimos que Sócrates nace absolutamente, en tanto se vuelva bello o músico, ni que perece del todo en tanto desaparecen estas disposiciones, porque permanece el sustrato Sócrates mismo, así ninguna de las otras cosas nacen ni perecen; pues es necesario que haya una naturaleza única, o más de una, a partir de la cual se generan las demás cosas mientras que aquélla se conserva.

Sin embargo, no todos dicen lo mismo acerca del número y la naturaleza de ese *principio*, sino que, por un lado, Tales, el fundador de tal filosofía, dice que es el agua (puesto que opina que la tierra está sobre el agua) teniendo acaso esta creencia por observar que el alimento de todas las cosas es húmedo, por generarse lo caliente mismo a partir de esto húmedo, y por vivir en ello (pues aquello a partir de lo cual algo se genera, esto es el principio de todas las cosas). Y efectivamente tomó esta creencia no sólo por esto, sino también porque las semillas de todas las cosas tienen una naturaleza húmeda, y porque el agua es el principio de la naturaleza para las cosas húmedas.

(...) Anaxímenes y Diógenes colocan al aire antes que al agua y lo colocan como principio mejor de los cuerpos simples; Hipaso de Metaponto y Heráclito de Efeso ponen al fuego; y Empédocles coloca los cuatro elementos, junto a los ya mencionados agrega a la tierra como el cuarto (pues éstos siempre permanecen y no se generan, sino por aumento y disminución numérica, uniéndose y separándose hacia y a partir de la unidad).

Y entre los que decían que el todo es uno, ninguno tuvo éxito en comprender tal causa, sino excepto tal vez Parménides, y para éste, según postuló que no sólo una sino incluso dos son las causas [el ser y el no ser]"

Aristóteles, *Metafísica*, siglo IV a.C.

Contemos la historia

La historia de la filosofía se divide en cuatro periodos o épocas principales: filosofía antigua, medieval, moderna y contemporánea. Los acontecimientos históricos que determinaron el paso de uno a otro periodo –si bien a veces la frontera no es estricta sino que se construye a partir de la suma de dos o tres datos significativos– no son menos importantes que los hechos sociales y políticos que condicionaron el surgimiento y cambio en los movimientos intelectuales de cada momento. He aquí una sumaria cronología para identificar a cada uno de ellos. Más adelante los retomaremos, a medida que veamos las diferentes problemáticas abordadas en los bloques que siguen:

Período antiguo

Los filósofos que vivieron con posterioridad a los presocráticos son los primeros a los que realmente se llamó “filósofos”, ya que se diferenciaron de los que investigaban el cosmos en general. Se dice que el primer filósofo propiamente dicho fue Sócrates, ya que él comenzó a poner al hombre en el centro de sus preguntas. Se preocupó básicamente por cuestionamientos éticos, y las preguntas que lo caracterizaron fueron, por ejemplo, *¿qué es la virtud?*, *¿a qué llamamos justicia?*, *¿es mejor para el hombre recibir un castigo cuando ha sido injusto, o tratar de escapar a los que quieren hacerlo pagar por lo que ha hecho?* Para Sócrates lo más importante era el conocimiento de uno mismo y la introspección, es decir, la observación, el examen, de sí mismo. El método que aplicó se llamó “mayéutica” –en griego, dar a luz– porque se dice que ayudaba a la gente a sacar a luz o hacer nacer las ideas en ella. El método contaba con dos momentos: el primero servía para revisar las opiniones de la persona con la que conversaba, y analizar si eran apropiadas o no; en el segundo, positivo, la persona pensaba nuevamente el concepto que investigaba y construía una respuesta más adecuada que la anterior. Por ejemplo, Sócrates le preguntaba a alguien *¿qué es la sabiduría?* y éste le respondía: “saber muchas cosas”. El filósofo tomaba esa respuesta y volvía a formular una pregunta con la cual le mostraba al interlocutor que su respuesta había sido imprecisa. Por ejemplo, volvía a preguntarle: “Entonces, ¿la sabiduría es saber muchas cosas de mis vecinos, de mis amigos y parientes?”. De este modo, el interlocutor estaba obligado a reformular su respuesta anterior y a esforzarse por dar una respuesta más exacta. El método no consistía en decir qué es la sabiduría sino en ayudar a los demás a descubrirlo por sí mismos. La mayéutica hacía referencia, además, a la profesión de la madre de Sócrates, que había sido partera. Se decía, entonces, que mientras que su madre ayudaba a dar a luz personas, Sócrates ayudaba a dar a luz ideas.

En la misma época que Sócrates vivieron los llamados “sofistas”, que eran un grupo de hombres dedicados también al saber, pero que fueron duramente criticados por otros filósofos. Los sofistas no eran de Grecia, venían de otras ciudades y tenían como profesión la enseñanza paga: eran maestros que vendían sus lecciones por dinero. Parte de su mala fama, de hecho, proviene de que vendían su saber y lo

adecuaban a lo que el «cliente» quisiera «comprar». Si alguien necesitaba hacer un discurso que le sirviera para demostrar que la esclavitud es algo bueno, el sofista elaboraba el discurso y se lo vendía. Pero si alguien le decía que necesitaba un discurso capaz de argumentar que la esclavitud es algo malo, lo hacían también. Es por eso que se los considera “relativistas”, es decir, consideraban que todo –y especialmente el bien o el mal respecto de algo– depende enteramente de las circunstancias, el momento, el lugar donde suceden las cosas o donde se dice un discurso ya que no existe una verdad absoluta sobre nada. Se dice que Protágoras de Abdera, por ejemplo, que fue uno de los más prestigiosos sofistas, afirmaba que *no es posible contradecir ningún discurso, porque todos son verdaderos*. Hechos como éste provocó que los filósofos –que consideraban que cada cosa es correcta de una sola manera, y si no es así, es incorrecta– opinaran que los sofistas no eran serios y que no debía escuchárselos. Y es en el campo de los discursos en el cual los sofistas hicieron sus mayores desarrollos, ya que para ellos la palabra, los argumentos y, en general, los discursos, eran capaces de modificar una realidad entera, como parece haber sostenido el otro gran sofista, Gorgias de Leontini.

Por otro lado, sabemos que Sócrates tuvo algunos alumnos y seguidores que lo admiraron profundamente. Entre ellos estaba Platón, que aprendió y se sintió fuertemente influenciado por él y, consecuentemente, en una posición adversa respecto de los sofistas. Platón hizo uno de los aportes fundamentales a la historia de la filosofía: fundó una escuela, la Academia, en la cual se filosofaba siguiendo reglas y requisitos, de manera que la actividad comenzó a realizarse de manera orgánica y sistemática. En los últimos años de vida, Platón tuvo como alumno a un joven que iba a convertirse en un célebre filósofo –inclusive, en cierto momento de la historia, se convertiría en El Filósofo, con mayúsculas–. Nos referimos a Aristóteles, fundador del Liceo o Perípatos. Durante toda la Antigüedad asistimos al nacimiento de la disciplina filosófica y es admirable comprobar cada día cómo muchas de las cuestiones pensadas entonces siguen todavía vigentes como problemas. La historia puede haberles dado diferentes respuestas, pero el hombre no se contenta con cerrar las preguntas, y en cada momento histórico se impone pensarlas y formularlas nuevamente, colocarlas en contexto e intentar ver qué puede responderse a ellas en la perspectiva actual. Además de los mencionados, otros movimientos filosóficos como el epicureísmo, el estoicismo, los cínicos, entre otros, renovaron los estilos de respuesta de aquéllos fundamentales y de sus discípulos, platónicos y peripatéticos.



La muerte de Sócrates,
de Jacques Louis David (1787).

ALGUNOS REPRESENTANTES DE LA ANTIGÜEDAD

Siglo	Filósofo	Años de vida	Obras principales
IV a I antes de Cristo	Sócrates	399 a.C.	No se conservan
	Platón	428-347 a.C.	<i>Apología de Sócrates, Critón, Protágoras, Fedón, República, Gorgias, Timeo</i>
	Aristóteles	384-322 a.C.	<i>Física, Metafísica, Ética a Nicómaco, De Anima, Política, Poética, Retórica</i>
	Epicuro	347-270 a.C.	<i>Carta a Meneceo</i>
	Cicerón	106-43 a.C.	<i>Sobre la oratoria, Sobre la República</i>
	Lucrecio	97-55 a.C.	<i>Sobre la naturaleza</i>
	Séneca	3 a.C.-65d.C.	<i>Sobre la tranquilidad del alma, Sobre la brevedad de la vida, Cartas a Lucilo</i>
I a V des- pués de Cristo	Epicteto	50-130	<i>Manual</i>
	Marco Aurelio	121-180	<i>Pensamientos</i>
	Sexto Empírico	180-aprox. 250	<i>Contra los matemáticos, Esbozos pirrónicos</i>
	Plotino	205-270	<i>Enéadas</i>
	San Agustín	354-430	<i>Confesiones, Sobre el libre albedrío, Ciudad de Dios</i>

Período medieval

La época medieval se conoce injustamente como la época del 'oscurantismo', como un periodo oscuro e improductivo en la historia de las ideas. Lo que es cierto es que, tras la prohibición de enseñar filosofía impuesta a los paganos en el 529 por el emperador Justiniano y, el retiro de los filósofos neoplatónicos a Persia, el cristianismo pasó a ser la enseñanza más difundida. De ahí que tanto los temas a estudiar como los modos narrativos de encararlos estuvieran teñidos desde el inicio de este periodo por preocupaciones teológicas. La cuestión sobre el carácter filosófico de la enseñanza cristiana es más compleja de lo que puede parecer a grandes rasgos. El hecho de que algunos cristianos –como al comienzo lo hicieron Pablo de Tarso o Juan el Evangelista– presentaran su credo como un fenómeno de continuidad de la filosofía griega no debe resultarnos extraño: de hecho ya había estrechos lazos entre el pensamiento helenístico y la exégesis bíblica de judíos como Filón de Alejandría.

En el siglo II d.C., los escritores cristianos, llamados *apologistas* porque intentaban presentar el cristianismo de una manera comprensible al mundo grecorromano, utilizaron la noción griega de *Logos* (palabra, discurso, razón) identificándola con Dios,

como al comienzo del Evangelio de Juan. Así, buscaban definir al cristianismo como *la filosofía*, puesto que –decían– los griegos sólo dispusieron de porciones de *logos*, mientras que los cristianos poseen la llave del *Logos* verdadero y de la Razón perfecta, encarnada en Jesucristo. A partir de aquí, es cierto que durante todo este periodo la filosofía se centró en cuestionamientos de orden teológico, es decir, relativos a Dios, a su existencia, a su influencia en la vida de los hombres. Claro que las preguntas de orden teológico no impidieron significativos desarrollos de la filosofía en todos los ámbitos. En el de la teoría del conocimiento –una de las preguntas fundamentales de la filosofía medieval fue: *¿Cuál debe ser mi guía: la fe en Dios o la razón? ¿Qué debo hacer: creer en las Sagradas Escrituras o reflexionar por mí mismo?*–.

En la antropología filosófica –en la medida en que las Sagradas Escrituras los obligaban a tomar posición en relación con la libertad humana y su libre arbitrio para pecar, por ejemplo–, en la ética, en la lógica, en la filosofía del lenguaje y la semiótica (es decir, en todo lo que relaciona a la realidad con sus manifestaciones como signos o en el discurso).

Durante el extenso periodo medieval, algunos autores retomaron el pensamiento de Platón y leyeron sus obras a la luz del modo de vida cristianismo, como lo hizo San Anselmo de Canterbury, quien seguía, a su vez, a San Agustín. Otros consideraron que el sistema filosófico de Aristóteles era el que mejor se adecuaba a la visión que del hombre y la naturaleza tenía entonces el catolicismo, como ha sido el caso de Santo Tomás de Aquino, quien intentó por todos los medios conciliar la filosofía.

ALGUNOS REPRESENTANTES DEL PERÍODO MEDIEVAL

Siglo	Filósofo	Años de vida	Obras principales
XI	San Anselmo	1033-1109	<i>Proslogium</i>
XII	I. Averroes	1126-1198	<i>Tratado Decisivo</i>
XIII	Santo Tomás de Aquino	1228-1274	<i>Suma Teológica</i>
XIV	Guillermo de Okham	1290-1349	<i>Comentarios sobre las sentencias de P. Lombado</i>



Santo Tomás de Aquino



I. Averroes

Período moderno

La Modernidad está marcada por un firme e incesante proceso de secularización en todas las áreas de la vida humana, esto es, una separación, en cada una de las esferas de la vida —política, cognoscitiva, ética—, de la tutela religiosa que había sido dominante en el periodo anterior. La crisis del mundo feudal, sumada a la revolución científica y política del Renacimiento que protagonizaron pensadores de la talla de N. Maquiavelo, J. Kepler, Galileo Galilei y otros, culminó en un nuevo modo de pensar todas las relaciones del ser humano con el cosmos, con la naturaleza y con sus congéneres. Simplificando en gran medida este fascinante proceso de cambios, podríamos decir que durante esta época el ser humano, tras separar las órbitas de Iglesia-Estado y de religión-ciencia, procura colocarse a sí mismo en el centro de las reflexiones, en una posición de autonomía respecto de los preceptos y autoridades que regían el universo medieval; el hombre pasa a ser autor de su propia vida, en tanto ser racional dotado además de libertad y voluntad. Para utilizar la expresión de Immanuel Kant en su célebre artículo «¿Qué es la Ilustración?» (1784), el hombre se concibe ahora como 'mayor de edad', dejando de lado la necesidad de cuidado y protección del padre-Dios, en la medida en que ya puede valerse de su razón, que es suficiente. Esta mayoría de edad consiste, precisamente, dice Kant, en el «tener el valor de servirse de la propia razón». Este pasaje a la mayoría de edad se llama Ilustración y sus cultores, los ilustrados.

Desde esta nueva perspectiva, los filósofos modernos intentaron explicar el surgimiento de la sociedad política y se retomaron las preguntas que el mundo clásico había llegado a formular, pero desde una perspectiva decididamente diversa, sobre la necesidad de ser gobernado por un rey, o también por representantes del pueblo en el poder. La idea de que existe un «contrato social» que funda toda sociedad humana, y con el cual todos acordamos fue formulada y discutida por no pocos pensadores en esta época. Argumentaban que ese contrato permitía cierta tranquilidad y estabilidad social, ya que en él cada uno se compromete a no invadir ni violentar el derecho de los otros, para no ser invadido ni violentado uno mismo; esta idea de un «contrato» fundante volvió necesaria la existencia de un gobernante capaz de vigilar que todos respetemos el «contrato», y que esté socialmente autorizado a castigar al infractor que así no lo hiciera con el objetivo de mantener el orden. Los filósofos modernos se cuestionaron también el origen de los problemas sociales, el significado de la educación, de las leyes, de las normas éticas, de la belleza, de la religión.

El potencial casi inconmensurable que veían los modernos en la capacidad racional humana llevó a pensadores como Denis Diderot a plantearse objetivos de producción intelectual gigantescos. Este pensador, junto con D'Alembert, pensó en elaborar una *Enciclopedia*, que contuviera todo el conocimiento humano, una empresa seguramente imposible. La obra se concretó entre 1751 y 1772, con aportes de muchos intelectuales de su época, como J. J. Rousseau, Montesquieu, Voltaire, etc., y llevó por nombre *Enciclopedia. O Diccionario Razonado de las Ciencias, las Artes y los Oficios*, y la primera edición tenía 28 volúmenes, a los que se agregaron otros 5 volúmenes aparecidos entre 1776 y 1777. Su objetivo no sólo era conservar el conocimiento ad-

quirido por la humanidad hasta el momento, sin también transmitirlo y ampliarlo todo lo posible.

Pero lo que nos interesa resaltar es esta necesidad de saber y de utilizar la razón por sí mismos, que era considerada como un instrumento que ilumina y esclarece nuestra vida; de ahí que esta época pueda identificarse con uno de sus periodos más característicos: el llamado 'Siglo de las Luces'. Diderot destaca en el tomo 1 de la *Enciclopedia* que pretende "relacionar los descubrimientos, darles un orden entre sí a fin de que más hombres estén esclarecidos". Se dice que en la modernidad se produjo una revolución copernicana, que –así como Nicolás Copérnico (1473-1543) demostró que en el centro del universo no estaba la Tierra sino el Sol– puso al hombre en el centro del pensamiento: "los enciclopedistas son los militantes de la razón". Los cuestionamientos acerca de la capacidad y límite del conocimiento humanos también preocuparon a estos filósofos quienes, como en el caso de Descartes, buscaron un método para avanzar en el conocimiento infalible. Pero en el módulo relativo al conocimiento tendremos oportunidad de desarrollar algo más esta idea.

ALGUNOS REPRESENTANTES DE LA EDAD MODERNA

Siglo	Filósofo	Años de vida	Obras principales
XV	Nicolás Maquiavelo	1469-1527	<i>El Príncipe</i>
XVI	Michel de Montaigne	1533-1592	<i>Ensayos</i>
	Thomas Hobbes	1588-1679	<i>Leviatán</i>
	René Descartes	1596-1650	<i>Discurso del Método, Meditaciones Metafísicas, Tratado de las pasiones</i>
XVII	Blaise Pascal	1623-1662	<i>Pensamientos, Apología de la religión cristiana</i>
	Baruch de Spinoza	1632-1677	<i>Ética, Tratado teológico-político</i>
	John Locke	1632-1704	<i>Ensayo sobre el entendimiento humano, Tratado sobre el gobierno civil</i>
	G. Leibniz	1646-1716	<i>Monadología</i>
XVIII	Ch. Montesquieu	1689-1755	<i>El espíritu de las leyes</i>
	David Hume	1711-1776	<i>Investigaciones sobre el entendimiento humano</i>
	Jean-Jacques Rousseau	1712-1778	<i>El contrato social, Emilio</i>
	Denis Diderot	1713-1784	<i>Enciclopedia, Suplemento del Viaje a Bougainville</i>
	Emmanuel Kant	1724-1804	<i>Crítica de la razón pura, Crítica de la razón práctica, Crítica del Juicio</i>

Período contemporáneo

De la época contemporánea es más difícil trazar una historia, simplemente por el hecho de que estamos tan próximos a ella. Sin embargo es evidente que los problemas filosóficos que se sitúan en el centro de la escena son desarrollos ulteriores de la herencia moderna. El especialista en filosofía contemporánea Edgardo Castro escribió, recientemente:

“Según una versión aceptada, la modernidad comienza con Descartes; con su esfuerzo por convertir al sujeto que se conoce, a la conciencia, en el punto de partida de toda certeza. Y, a partir de aquí, la historia del pensamiento moderno ha sido una historia del sujeto. Pero hasta una rápida ojeada nos muestra que ésta no ha sido una historia fácil. Los filósofos no han dejado de retomar y reelaborar la noción de sujeto. No sólo en el ámbito de la teoría del conocimiento, también de la política. Y en ambos, la noción de sujeto ha interiorizado una vieja problemática que domina la filosofía desde sus orígenes: la relación entre multiplicidad y la unidad. Por ejemplo, en el plano del conocimiento, entre la multiplicidad de nuestras sensaciones y la unidad del concepto que les corresponde. En la filosofía política liberal (en el pensamiento de Thomas Hobbes, por ejemplo), la unidad y multiplicidad del sujeto político se planteó en términos de pluralidad de individuos y unidad del soberano, del Estado. La noción de contrato sirvió para pasar de uno a otro, del sujeto-súbdito al sujeto-soberano. En cuanto a su alternativa, el marxismo, el sujeto de la acción política no es ni el individuo ni el Estado, sino la clase. Pero también aquí reaparecerá la tensión entre la pluralidad de clases (la burguesía y el proletariado) que caracteriza la contradicción social, y la unidad de una sociedad sin clases. Aquí, la revolución, la realización del sentido de la Historia, funciona como paso de una a otra. Lo que se ha llamado el fin de la modernidad es, en gran medida, la crisis de esta noción moderna de sujeto. Desde finales del siglo XIX asistimos a una crítica multiforme de la noción de conciencia y de representación. Estas críticas, que comenzaron por destituir a la conciencia de sus privilegios en el campo del conocimiento, se trasladaron al ámbito de la filosofía política.”

Así, la secularización como una emancipación de los seres humanos de toda tutela religiosa, avanzó hacia la emancipación de toda autoridad política, intelectual, institucional e ideológica, con una consecuente sensación de desorientación moral, puesto que los valores en los que se sostenían la ética y la moral, antes firmemente establecidos, aparecen ahora negados o relativizados. Por otra parte, el desarrollo científico y tecnológico avanzó también hasta colocar al hombre en un lugar privilegiado dentro de la historia de la humanidad, a la vez dejándolo preso del vértigo y de la incesante rapidez con la que todo avanza en nuestras vidas, en fin, de la precariedad con la que se viven esos cambios veloces.

El relativismo extremo y el individualismo; la permanente fragmentación de lo real y la sensación de vivir en un mundo de simulacros y apariencias, son fenómenos que caracterizan lo que ciertos filósofos en los años 70 llamaron «posmodernidad». La misma palabra «posmodernidad» señala la contraposición con la modernidad. Si ésta era un proceso de secularización, la posmodernidad se presenta como un proceso de fragmentación del sentido en varias direcciones:

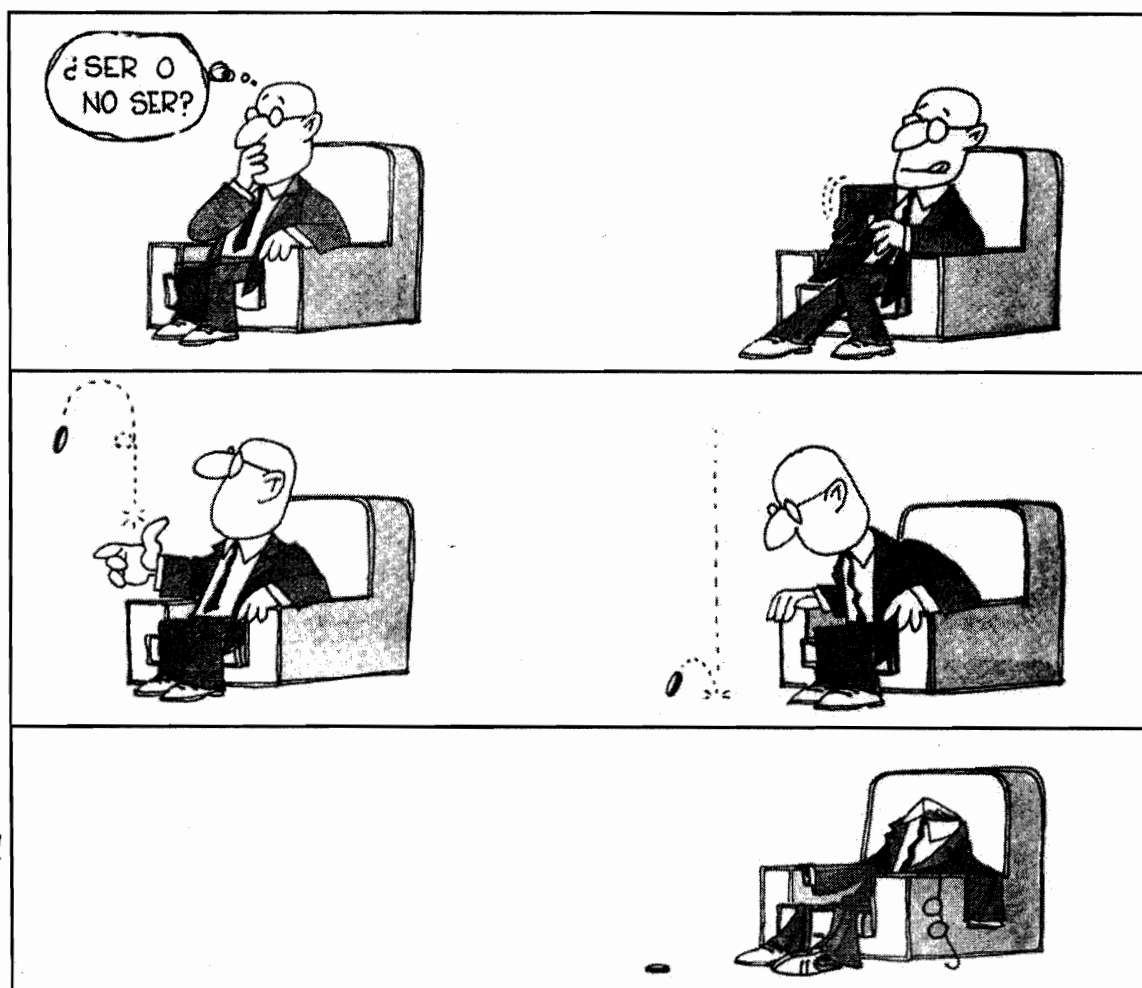
La caída de los ideales de conocimiento de la modernidad, por medio del rechazo de la idea moderna de verdad. “No hay verdades universales, necesarias ni definitivas, sino más bien verdades provisorias y contingentes”.

La crítica y rechazo de los ideales éticos y del progreso social inherente a la modernidad. No sólo se descrece de las grandilocuentes construcciones teóricas del pensamiento moderno sino también de la posibilidad de acceder por medio de ellas a un "progreso social". Las tesis esenciales del credo tardomoderno rezan "no hay futuro". Las sociedades posmodernas son sociedades del desencanto.

Los cuestionamientos a la ciencia y el cientificismo: críticas tanto al desarrollo absolutamente ilimitado de la ciencia cuanto a la desmesurada adoración a ésta, lo que da lugar a una reducción de la razón a la mera racionalidad científica. La posmodernidad inaugura un tiempo en el cual se cierra el supuesto incuestionado de la esencial bondad del conocimiento científico. El desarrollo de dicha investigación, no debería ser considerado un fin en sí mismo, sino un bien cuyo valor principal ha de ser medido sobre la base de criterios de impacto social.

Otros han reflexionado acerca del lugar en el que, dentro de este panorama, se sitúa la libertad humana, y con ella, la responsabilidad tanto social como política por el presente y el futuro. Y hay quienes centran su reflexión en los juegos de poder establecidos entre partes de una sociedad o entre las sociedades interrelacionadas del mundo globalizado.

Esto no es todo, Quino.



Material de distribución gratuita

ALGUNOS REPRESENTANTES DEL PERÍODO CONTEMPORÁNEO

Siglo	Filósofo	Años de vida	Obras principales
XIX	G.W.F. Hegel	1770-1831	<i>Fenomenología del espíritu, Principios de la filosofía del derecho, Estética, Lecciones sobre filosofía de la historia</i>
	Arthur Schopenhauer	1788-1860	<i>El mundo como voluntad y representación, De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente</i>
	Auguste Comte	1798-1857	<i>Curso de filosofía positiva</i>
	John Stuart Mill	1806-1873	<i>El Utilitarismo, Sistema de lógica inductiva y deductiva</i>
	Soren Kierkegaard	1813-1855	<i>Diario de un seductor, El concepto de la angustia</i>
	Karl Marx	1818-1883	<i>El Capital, La ideología alemana, Manifiesto del partido comunista</i>
	Friedrich Nietzsche	1844-1900	<i>El origen de la tragedia, Así habló Zaratustra, Genealogía de la moral, El Anticristo</i>
XX	Edmund Husserl	1859-1938	<i>Meditaciones cartesianas</i>
	Bertrand Russell	1872-1970	<i>Principia Mathematica, El método científico en filosofía</i>
	Ludwig Wittgenstein	1889-1951	<i>Tractatus logico-philosophicus, Investigaciones filosóficas</i>
	Martin Heidegger	1889-1976	<i>El Ser y el Tiempo, Carta sobre el humanismo</i>
	Karl Popper	1902-1994	<i>La lógica de las investigaciones científicas, La sociedad abierta y sus enemigos</i>
	Jean-Paul Sartre	1905-1980	<i>El Ser y la Nada, El existencialismo es un humanismo, La náusea</i>
	Emmanuel Levinas	1905-1995	<i>Ética e infinito</i>
	Hannah Arendt	1906-1975	<i>La naturaleza del totalitarismo, La crisis de la cultura, La condición del hombre moderno</i>
	Maurice Merleau-Ponty	1908-1961	<i>Fenomenología de la percepción, La estructura del comportamiento, El ojo del espíritu</i>
	Michel Foucault	1926-1984	<i>Las palabras y las cosas, Arqueología del saber, Vigilar y castigar, Historia de la locura</i>



Martin Heidegger



Jean-Paul Sartre



Michel Foucault

Problemas / Paradojas

- Después de haber visto estos planteos generales de la disciplina filosófica, surgen estos problemas que merecen discusión. ¿Qué respuesta les darías?
- ¿Existe una unidad de la Filosofía? ¿Hay una o varias características que la definen y la pueden diferenciar definitivamente de las otras disciplinas o ciencias humanas?
- ¿Los sistemas de todos los filósofos son igualmente válidos? Si lo son, ¿con qué criterio elegiremos uno para explicar la realidad?
- ¿Puede la filosofía ser totalmente independiente de las otras disciplinas humanas?
- ¿Los descubrimientos científicos, los diferentes momentos históricos, la realidad política influyen en el desarrollo de la filosofía y en el pensamiento de los filósofos? Entonces, ¿puede un filósofo conservar la objetividad?
- ¿Hay una evolución en la historia de la filosofía?

Actividades para el alumno:

1. Realiza un cuadro sinóptico que contenga las principales ramas de la filosofía y al menos una característica de cada una.
2. a. Divididos en grupos, formulen al menos diez preguntas que puedan hacerse en el marco de la filosofía.
b. Una vez que las preguntas están formuladas, se entregarán a otro grupo, que las clasificará en las diferentes ramas de la filosofía, explicando por qué las incluyó en cada una.
c. Se expondrán las clasificaciones que realizaron todos los grupos, y se discutirán sus fundamentaciones.

¿Qué hacemos hoy con la filosofía?

La importancia de la bioética.

Además de la producción de sistemas filosóficos y del ejercicio de aproximación filosófica que todo ser humano lleva a cabo al reflexionar con cierto rigor y coherencia, existen actualmente algunas prácticas filosóficas que surgieron como necesidad de la sociedad contemporánea. Probablemente la práctica más frecuente sea la que tiene que ver con distintas ramas de la filosofía práctica, es decir, de la filosofía dedicada a pensar sobre la praxis humana, sobre la acción del hombre en cualquiera de sus ámbitos. La introducción de comités de ética en ámbitos políticos, sanitarios y académicos es, sin duda, central. A nivel internacional, la Organización Mundial de la Salud (OMS) es asesorada permanentemente sobre estudios, prácticas, experimentaciones que tienen por eje la salud y que pueden estar reñidas con la ética. A nivel nacional, una buena parte de los hospitales y servicios sanitarios cuentan hoy en día con equipos que asesoran o discuten, haciendo hincapié en los argumentos filosóficos pertinentes, en cuestiones cruciales para la práctica médica. La presión de los laboratorios para probar medicamentos con enfermos; la pertinencia acerca de ciertas prácticas quirúrgicas incruentas; las nuevas técnicas reproductivas y sus consecuencias para la formación individual y familiar; la discusión que en algunos países se lleva a cabo todavía alrededor de los transplantes de órganos; la discusión que en

otros países se desarrolla alrededor de la eutanasia (o muerte asistida); inclusive la preferencia de los centros de financiación por facilitar los estudios de algunos temas –comercialmente más rentables–. Éstas son sólo algunas de las muchas cuestiones que se debaten en los comités de bioética en el país y en el exterior. Desde ya, los comités de ética y bioética son también fuente de consulta permanente para la confección de proyectos legislativos en temas de salud y sociedad.

LECTURA:

«Los médicos, junto a otros profesionales de la salud, tiene la doble responsabilidad de preservar la vida y de aliviar el sufrimiento. Este mandato varias veces centenario se halla admirablemente resumido en el aforismo: Curar a veces, aliviar a menudo y confortar siempre. Sin embargo, una responsabilidad dual puede, y en ocasiones así sucede, desembocar en dilemas éticos. ¿Hasta dónde se debe llegar tratando de preservar la vida de alguien que padece una enfermedad progresiva incurable? ¿Hasta dónde se puede llegar tratando de aliviar el sufrimiento si eso significa que, como consecuencia de ello, la vida del paciente se acortará? ¿Qué se entiende por riesgo aceptable cuando se apela a opiáceos para aliviar el dolor, u otras drogas que mitiguen síntomas penosos?

Estas y muchas otras preguntas, como las referidas a las terapias alternativas, la investigación clínica y la asignación de los recursos, son abordadas sistemáticamente y con gran sensibilidad en *Bioética paliativa* (de Jorge Luis Manzini, La Plata, Quirón, 1997).

Los lectores diligentes encontrarán en este libro algunas claves que los ayudarán a enfrentar los desafíos éticos y prácticos de los cuidados paliativos. Al hacerlo, se centrarán más en el paciente y así se transformarán en un apoyo más real. Serán mejores acompañantes profesionales de aquellos que estén en el trance de enfrentarse al que quizás es el mayor desafío de la vida: la aceptación de la muerte inminente de una forma tal que enaltezca la vida misma, para uno, para la familia y los amigos.

Es de fundamental importancia recordar que, por un innato instinto de supervivencia, los seres humanos temen a la muerte. Esto puede llevar a actos éticamente dudosos, a médicos y otros profesionales de la salud, a medida que la angustia existencial oscurece los pensamientos, las palabras y las acciones. Lamentablemente, en estas circunstancias, la manera clásica de intentar liberarse de la angustia es la de abandonar al paciente moribundo. La necesidad de reconocer y sobreponerse a esta tendencia es fundamental para el movimiento de los cuidados paliativos.

En relación con esto, es interesante recordar que en el siglo XVIII -una época en que la política de la mayoría de los hospitales en Gran Bretaña excluía específicamente el cuidado de los pacientes incurables y moribundos- un médico de Edimburgo escribió: Permítanme exhortarlos en contra de la usanza de algunos médicos que abandonan a sus pacientes cuando son desahuciados y cuando ya no es decoroso involucrarlos en más gastos. El deber de un médico consiste tanto en curar enfermedades, como en aliviar el dolor y allanar los caminos de la muerte, ésta es inevitable. Aún en los casos en los cuales su habilidad técnica específica como médico no pueda hacer ya nada más, su presencia y asistencia amistosas puede ser agradable y útil, tanto a su paciente como a la familia.

Esto implica que todos los miembros del equipo de salud deben adquirir la aptitud técnica necesaria para ser comunicadores efectivos, sensibles y compasivos, evitando los extremos: encarcelar a los pacientes tras un muro de silencio, o engañarlos, con palabras con doble intención o con una sobredosis insensible de información negativa. Pienso que tanto existe el imperativo ético de ser honesto con el paciente, como el de ser sensible y compasivo. En otras palabras, administrar la verdad en dosis cuidadosamente medidas, valoradas de acuerdo a las necesidades y a la capacidad de cada paciente en particular. Unido a esto está la necesidad de comprender la farmacología clínica de la esperanza. Como dijera Coleridge -un poeta británico del siglo XIX- el mejor médico es el que inspira esperanza. Pero recuperar y mantener la esperanza dentro del contexto de la comunicación abierta es una habilidad que no muchos médicos poseen.”

Robert G. Twycross, prólogo al libro *Bioética paliativa*, de J. Manzini.

La filosofía en la escuela, en el café, ¿en el consultorio?

Entre los desarrollos actuales de la filosofía figuran algunas modalidades didácticas, lúdicas, sociales, deportivas, empresariales y otras dudosamente terapéuticas. Podríamos mencionar el proyecto, nacido en los Estados Unidos y difundido hoy en todos los continentes, llamado *Filosofía para niños*. Los creadores de este proyecto (que se convirtió en programa de estudios en muchas instituciones educativas) consideran productivo encauzar la curiosidad y la capacidad de asombro natural de los niños en una reflexión conjunta y guiada. La idea es formar una 'comunidad de indagación', en la que, a la manera de lo que hacía Sócrates con sus interlocutores adultos, cada uno pueda pensar críticamente y elaborar conceptos acerca de la vida, la amistad, el amor, la muerte. Algunos especialistas han planteado sus dudas sobre la pertinencia de introducir algunos de estos temas desde los cinco años o también sobre la autenticidad de las conclusiones "filosóficas" que pueda tener una reflexión grupal, sin embargo este tipo de proyectos ha tenido desarrollo entusiasta en América Latina, tal vez como una muestra de que en nuestros países la urgencia por la reflexión argumentada se empieza a percibir como medio para crecer y profundizar nuestra autonomía. Las olimpiadas de filosofía, que van ganando terreno en las escuelas argentinas, puede considerarse un derivado "deportivo" o competitivo de los desarrollos didácticos.

Otro de los caminos por los que avanza actualmente la filosofía es el que transcurre por empresas y ámbitos institucionales organizados, pero ya no como un contenido de historia, sino como una práctica que llevan a cabo los integrantes de esas instituciones o empresas para definir reflexiva y críticamente el perfil, los objetivos y la particularidad de la empresa en cuestión. Se trata de profesionales de la filosofía que, también a la manera socrática, ayudan en la reflexión a otros que, estando totalmente sumergidos en los problemas de cada empresa, no pueden verla como proyecto a largo plazo. La intervención de estos filósofos se llama *Consultoría filosófica* y consiste, como puede verse, en escuchar y plantear preguntas a quienes llevan adelante una institución, reformular sus respuestas, enfrentarlos a sus propias contradicciones.

En el plano lúdico o social, puede mencionarse el crecimiento de "cafés filosóficos" o cine clubes "filosóficos" en los cuales el simple encuentro alrededor de un café o la excusa de una buena película son motivos para disparar una serie de preguntas y debates filosóficos; allí se acude a las opiniones de los filósofos de la tradición clásica, medieval, moderna o contemporánea para alimentar una discusión, un debate o una tertulia amena. Los cafés filosóficos son reuniones que proponen a sus asistentes formar un «grupo de reflexión» sobre asuntos de la vida cotidiana: la infidelidad, la tristeza, el amor. A este tipo de encuentros –inspirados en los Cafés-Philos franceses pero que vienen ganando terreno en Buenos Aires– se accede pagando una módica entrada (alrededor de diez pesos) y a cambio, los organizadores –licenciados o profesores de filosofía– ofrecen una relación teórica sobre el tema, seguida por un amable diálogo en común.

Finalmente, viene ganando terreno la práctica del consultorio filosófico: un espacio

que hoy reivindica la utilidad y la capacidad de la filosofía para aplicarse a la vida, pero de origen y función bastante dudosos. Los consultorios filosóficos, difundidos por el norteamericano Lou Marinoff, autor del *best seller* *Más Platón y menos Prozac*, ciertos "consultores" se proponen para "solucionar" los problemas de sus «clientes» por medio de una conversación que versa sobre filosofía. «En función de su problema –escribe Marinoff en su libro– examinamos las ideas de los filósofos que mejor se apliquen a su caso, aquellas con las que usted se sienta más cómodo». A diferencia del psicoanálisis, que se propone como una teoría o un conjunto de teorías afines, los consultores filosóficos disponen de innumerables opciones para hacer que su «cliente» se sienta a gusto y pague la consulta. Más allá del raro efecto terapéutico que pudiera tener esta práctica está claro que el adjetivo «filosófico» está allí en nombre de un rigor y de una solidez intelectual de las cuales el «cliente» puede no participar jamás. Porque el placer por la lectura sistemática de los textos y el ejercicio de llegar con el pensamiento hasta las últimas consecuencias –las dos claves que explican la vigencia y el interés por la filosofía a través de todos los tiempos– le son escamoteados. Y a juzgar por algunos de los casos que relatan los consultores en sus propias publicaciones, el aporte «filosófico» puede reducirse a la pronunciación de unos cuantos consejos del más básico sentido común.

Metahumorfosis

Por Sergio Ibáñez



La lógica

¿Por qué empezar por lógica cuando nos proponemos desarrollar algunos ejes de la reflexión filosófica? No es porque hayan comenzado por ahí los primeros que filosofaron, allá lejos y hace tiempo. En realidad, los primeros filósofos (los que buscaban la sabiduría, ya que eso significa originalmente la palabra **filósofo**) no se ocuparon especialmente de cuestiones de lógica y mucho menos de los problemas lógicos tal como nos los planteamos actualmente, sino que intentaron hallar las leyes que ordenan al universo todo, y al hombre dentro de él.

El motivo para comenzar por aquí no es tampoco porque confiemos en que la lógica nos lleve indefectiblemente al llamado *sentido común de la gente*, ni porque sea una de las áreas de la filosofía contemporánea más desarrollada en los países de habla inglesa, ni porque se haya puesto de moda, ni nada por el estilo. La razón para empezar abordando algunos temas de lógica es que la reflexión filosófica, en la medida en que se propone indagar los porqué de muchas cosas que habitualmente damos por supuestas o por sabidas, debe utilizar todas las herramientas a su alcance para evitar malentendidos y para deslindar como dilemas filosóficos aquellos problemas que en verdad sólo son imprecisiones o trampas que aparecen con el uso del lenguaje. Empezaremos entonces con algunas precisiones acerca del lenguaje.

Lenguaje y Argumentación

Aprendemos a hablar poco después de nacer, y desde entonces no dejamos de comunicarnos a través del lenguaje. Estamos tan acostumbrados a utilizarlo que creemos que no tiene secretos para nosotros o por nuestra familiaridad con él no somos conscientes de las trampas que encierra su uso. Para aclarar en qué consisten algunas de ellas debemos empezar hablando de los signos, que son el primer elemento de cada lenguaje. Los **signos** remiten siempre a otra cosa: el humo es signo de que hay o hubo fuego; la fiebre es signo de enfermedad; las ojeras pueden ser signo de cansancio. En estos ejemplos se establece una relación **natural** entre el signo y aquello a lo que remite. Pero hay otros signos cuya relación con aquello a lo que remiten no es **natural** sino **convencional**, es decir que ha sido establecida por el hombre para un cierto uso comunitario. A esos signos los llamamos **símbolos**.

Volvamos entonces al lenguaje. Todo lenguaje es un conjunto de símbolos organizado convencionalmente de acuerdo a un sistema que también es convencional. Por ejemplo: los símbolos que componen el lenguaje que hablamos cotidianamente son las palabras, y ellas se organizan según un sistema, una gramática que establece, por ejemplo, que para que una frase tenga sentido debe constar de sujeto y predicado (o

que al menos alguno de ellos puede inferirse del contexto de nuestro discurso). Los lenguajes como éste que se acaba de mencionar –es decir, idiomas como el castellano, el inglés, el francés– se llaman **naturales** porque aunque sus símbolos, las palabras, son convencionales, se han formado sin deliberación, paulatinamente, por el uso de una comunidad a lo largo de su historia.

Los lenguajes **naturales** pueden ser analizados desde tres puntos de vista: **sintáctico**, **semántico** y **pragmático**. La **sintaxis** especifica la organización interna de los símbolos. Por ejemplo, la sintaxis del castellano establece que en toda oración el artículo debe estar coordinado con el sustantivo y el verbo, y en ese sentido podemos afirmar que es correcta sintácticamente la oración *Los dinosaurios van a desaparecer*, aunque no sea del todo aceptable desde el punto de vista de su significado. La que se ocupa de este segundo aspecto del lenguaje es la **semántica**: a ella corresponde el estudio del significado de los símbolos (las palabras) y puede decir, en este caso, que los dinosaurios –una especie animal extinguida hace miles de años– no *van a desaparecer* sino que ya han desaparecido.

Sin embargo, quien escribió *Los dinosaurios van a desaparecer* no quiso decir algo sin sentido sino que probablemente rescató otro uso de la palabra *dinosaurio*. Un uso equivalente a *ser bestial y feroz*, o también a *persona anquilosada, detenida en el tiempo, que vive fuera de la realidad*. Por cierto, ese uso no está especificado en los diccionarios castellanos, pero sí puede ser entendido correctamente por un grupo de hablantes que comparten ese código de uso. Este tipo de cuestiones, es decir, los distintos usos que puede adquirir el lenguaje en la práctica, son las que estudia la **pragmática**.

En ciertos casos es muy difícil deslindar el significado de una palabra de su uso, es decir que no siempre la distinción entre semántica y pragmática es tan clara y evidente, pero la clasificación señalada, además de ser una distinción clásica de la semiótica, sirve para los fines modestos que aquí nos proponemos.

Nos queda plantear dos dificultades que conllevan los lenguajes naturales. Decimos *El fin de este curso es en diciembre* y también *El fin de este curso es aprender nociones básicas de lógica*. Pero ¿nos referimos al mismo *fin* en los dos casos? Parece que no: en el primer caso nos referimos al final del curso y en el segundo, a la meta del curso en cuestión. Pero si alguien viene y pregunta *¿Cuál es el fin de este curso?*, uno no tiene por qué saber de antemano a cuál de los dos significados de la palabra *fin* se refiere. Esto se debe a la **ambigüedad** del lenguaje natural.

La otra dificultad es la que aparece cuando el significado de una palabra es vago y

Actividades para el alumno

Leer el chiste de Fontanarrosa de la página siguiente y reponder:

- 1) ¿Qué juegos se hacen aquí con el lenguaje? Dar ejemplos.
- 2) ¿Para qué los utiliza Fontanarrosa?

no nos permite señalar con toda precisión a qué se refiere. *Usar pelo largo es muestra de suciedad*, decía una abuela a su nieto. Pero ¿a qué altura el pelo se considera *largo*? ¿Al hombro? ¿Al cuello? ¿Y a qué se llama aquí *suciedad*? ¿No es un tanto impreciso su significado en este contexto? Este tipo de malentendidos se deben a la **vaguedad** del lenguaje.

INODORO

PEREYRA

"EL RENEGAU"
poema telúrico
de Fontanarrosa

Buen día, Pereyra... Veo que hay muchos animalitos en los alrededores de su rancho
Mi rancho es tan pobre, doctor, que ni alrededores tiene

Soy del Gobierno. Viajamos a Inglaterra y queremos llevarle algún animalito a la Reina

Hum... me parece de mal gusto

Usted habrá comido chancho alimentáu a ortiga. Bien adobáu es riquísimo

Vivo lo quiero



¡Fhhhh! Vivo lo quiere usted!
Como regalo
Jodido pa envolverlo. No se le queda quieto el porcino

Tiene que ser algo típico. Bien criollo

Puede ser el ñandú. Es especial pa la Corte, ande son todos de cogote medio estiráu. Pero téngalo alejáu de la Corona porque traga tuito lo que brija

También puede ser el cuis

Parece poca cosa

Porque no lo escuchó cantar
¿No oyó hablar de Cuis Miguel?



Si no, tiene el loro. Eso sí, es un animalito trepador. Usted lo yeva a Inglaterra como mascota y a los dos meses ya es Lord

Pero si hay un bicho emblemático... Ese es el zorrino! Es un odorante de ambientes. Yo lo uso pa combatir el olor de las alpargatas

Es simpático... Blanco y negro

Sí. Pero pronto van a venir a color



Me han dicho que orina
Orina pa marcar su territorio. Fhá son un país imperialista, lo van a comprender

¿Quiere que le diga una cosa, Pereyra? Temo que lo devuelvan
Y gueno, doctor... Ya sería hora que degolvieran algo esos muchachos...

Después de todo, lo único que nos dejaron esos jué la sal inglesa, Mendieta

Y mire el efecto que tuvo





Mafalda, por Quino.

Los lenguajes **naturales** tienen una gran riqueza significativa y esta riqueza les permite una serie de funciones muy variadas: transmitir información (el relato de un partido de fútbol, un anuncio en el diario, un simple saludo), enviar directivas (*¡Cuerpo a tierra!* o *Saquen una hoja*), persuadir a uno o a muchos (*Vení con nosotros que la fiesta va a ser la más divertida del año*, o *Vote por el partido que le asegura la estabilidad económica*) y también expresar emociones (a través de una buena poesía, por ejemplo). Esta misma riqueza, sin embargo, se convierte en desventaja cuando necesitamos utilizar el lenguaje natural para formular oraciones que exigen suma precisión –tales como las formulaciones de la ciencia– y que no pueden estar sujetas a la vaguedad propia de los lenguajes naturales. Para paliar esta dificultad surgen los llamados lenguajes **artificiales**, lenguajes que definen con precisión el significado y el uso de ciertos símbolos para evitar al máximo la vaguedad y la ambigüedad que suele acompañar al lenguaje natural. Existen básicamente dos clases de lenguajes artificiales: los lenguajes **técnicos** y los lenguajes **formales**.

Un lenguaje **técnico** es el que usa, por ejemplo, un abogado cuando habla de *homicidio culposo en primer grado* o *presunto robo*: sobre la base del lenguaje natural, el abogado estipula un significado restringido y preciso para algunas palabras como *robo*, *culposo*, *primer grado*. Cada ciencia y también los diferentes oficios estipulan el significado técnico de algunas palabras acotando o precisando el significado de ciertas palabras del lenguaje natural o creando palabras nuevas que resultan necesarias para describir cosas o estados de cosas. Así, por ejemplo, la psicología habla de *superyó*, la física de *big-bang*, y la botánica de *fotosíntesis*.

Cuando la precisión debe ser tal que todas las estipulaciones resultan insuficientes para quitarle la ambigüedad o la vaguedad a las palabras, se recurre a un lenguaje **formal**, en el cual los símbolos no refieren a algo determinado: son variables indeterminadas (que luego pueden ser interpretadas en términos del lenguaje natural o de algún lenguaje técnico). Lo que estos lenguajes formales se proponen es centrar la atención en las relaciones que se pueden establecer entre esos símbolos a los que precisa manipular sin las dificultades de las que hablábamos antes. Por ejemplo, cuando un matemático dice que:

$$a + b = b + a$$

no le interesa si **a** son manzanas y **b** son peras o cualquier otra cosa. Lo que le intere-

sa es dejar en claro que si tengo **a** y sumo **b** tengo la misma cantidad que si tengo **b** y sumo **a**. O, en otras palabras, está formulando la reciprocidad de la operación de suma. Cuando un lógico se encuentra con frases como:

Todos los perros son peludos
Ningún hombre no es mortal
Los paquistaníes son asiáticos

abstrae la fórmula: **Todo S es P**, sin atender a la verdad del contenido que expresa cada proposición (oraciones compuestas por sujeto y predicado), sino concentrándose en la estructura de lo que dicen.

Ahora bien, en nuestra vida cotidiana, sólo en algunas ocasiones utilizamos el lenguaje técnico y decididamente ninguna en los lenguajes formales. Es decir que cuando discutimos, debatimos o argumentamos no estamos a salvo de las ambigüedades y vaguedades del lenguaje natural. Y por otra parte, tampoco están exentas de ambigüedades o imprecisiones las argumentaciones de los demás.

Para estar mejor dispuestos para una reflexión del tipo filosófico necesitamos estar prevenidos de las trampas que puede acarrear la argumentación, trampas que provienen de distintos aspectos a estudiar en el lenguaje.



Mafalda, por Quino.

* La tira hace referencia a los términos *libertad* y *libertinaje* (aunque no los menciona), y la misma relación que tienen éstos está pensada respecto de *alimentación* y *alimentaje*. Si desconoces el significado de los primeros, investiga cuál es su uso y aplica tus conclusiones también a los términos de este chiste.

Actividades para el alumno

- 1) Buscar en libros o en recortes periodísticos al menos dos ejemplos de ambigüedad en el lenguaje, dos ejemplos de vaguedad y dos discursos en los que se manifieste la función persuasiva del lenguaje.
- 2) Señalar a qué tipo de lenguaje pertenecen las siguientes frases:
 - Cuantores son los símbolos formales correspondientes a las partículas "todo" y "algunos".
 - Para aquel que me arranca el corazón con que vivo, cultivo una rosa blanca.
 - Dos moléculas de hidrógeno y una de oxígeno componen una molécula de agua.
- 3) ¿Qué aspectos del lenguaje están comprometidos en este chiste? *. Fundamentar la respuesta.

Argumento y razonamiento: el razonamiento informal y el razonamiento formal

Argumento y razonamiento suelen utilizarse en el habla cotidiana como sinónimos, sin embargo, desde un punto de vista más estricto, mientras que un argumento es cualquier discurso que tiene como última intención convencer, persuadir a alguien de algo, el término razonamiento se aplica a una estructura que debe cumplir determinados criterios formales.

La lógica, que como antes se indicó atiende a la estructura de lo que se dice, trata con razonamientos formales y de ellos estudia solamente su forma, o podríamos decir su esqueleto.

Estrategias argumentativas:

Podemos identificar al menos seis estrategias argumentativas, es decir, recursos que se utilizan en los discursos argumentativos para llegar a convencer:

- **Planteo de causas y consecuencias:** se determina el porqué de un asunto y sus derivaciones para enfatizar la íntima relación entre lo que se tiene por cierto y el efecto buscado.
- **Presentación de oposiciones y analogías:** casos contrarios y similares ayudan a reforzar la propia tesis.
- **Citas:** la opinión de alguna autoridad en el tema siempre contribuye a apoyar la propia idea.
- **Ejemplificación:** a través de la presentación de casos concretos que participen de la idea a demostrar se busca hacer más nítida la tesis.
- **Generalización:** al incluir el caso particular en una generalidad, la idea propuesta adquiere mayor fuerza.
- **Anécdotas:** como las ejemplificaciones, acercan la tesis a una instancia más cotidiana y por lo tanto más creíble.

Los argumentos no necesariamente tienen la coherencia ni el rigor de un razonamiento válido. No obstante lo cual, muchos de ellos tienen gran capacidad de persuasión. Los sofistas, hombres especializados en elaborar discursos de gran efecto persuasivo que vivieron en la Atenas del siglo V a.C., dieron ejemplos muy elocuentes de que un buen argumento es capaz de convencer más allá de su verdad y su validez. Ellos precisamente eran capaces de argumentar tanto a favor como en contra del mismo hecho –y convencer al interlocutor en los dos casos– con la sola fuerza de sus palabras.

En el último punto de este capítulo, cuando analicemos en qué consisten las falacias formales y no formales volveremos sobre esta cuestión.

En general, si caracterizamos al razonamiento como un procedimiento que avanza seguro por basarse exclusivamente en reglas formales exentas de vaguedad y ambigüedad, debemos decir que él coincide con lo que llamamos *razonamiento formal*. En contraposición a éste, la argumentación sería un tipo de *razonamiento informal* puesto que su lenguaje no es formal –a lo sumo puede ser técnico, como en el caso de una argumentación jurídica– ni lo es su operatoria, la cual puede ser regulada de alguna manera pero no tiene el rigor ni la precisión de las reglas lógicas. En una perspectiva histórica, podríamos retrotraer esta distinción entre argumento y razonamiento a la que formuló Aristóteles (384-322 a.C.) entre *razonamiento dialéctico* y *razonamiento demostrativo*. En los *Tópicos*, textos que forman

parte de los escritos aristotélicos sobre lógica, él diferenció entre los **razonamientos demostrativos**, que parten de cosas evidentes y arriban a conclusiones universales y necesariamente verdaderas, y los **razonamientos dialécticos**, que son los que se utilizan en general en las discusiones. A la manera de lo que hoy llamamos un "argumento", estos razonamientos dialécticos no parten de premisas evidentes y llegan a verdades necesarias sino que parten de "cosas que pertenecen a la opinión", es decir de "las que parecen bien a todos o a la mayoría, o a los sabios, y entre estos últimos, a todos, o a la mayoría o a los más conocidos y famosos". Lo que nos interesa ahora, porque nos puede ayudar a entender la distinción entre argumento y razonamiento es que, como nuestros argumentos, los que Aristóteles llamaba razonamientos dialécticos no tienen por objetivo alcanzar una verdad necesaria y universal (aunque podría ocurrir que así fuera) sino que su meta es la discusión de problemas.

Para referirse, a su vez, a los trabalenguas que practicaban los sofistas, Aristóteles distinguió el **razonamiento erístico** (propio de la sofística, o al menos de aquellos sofistas cuyo único objetivo es discutir por discutir *-eris*, en griego, es una de las palabras utilizadas para significar "guerra"-): que, a diferencia del razonamiento demostrativo y el dialéctico, pretende partir de cosas verdaderas que pertenecen a la opinión pero que no lo son en realidad y el que parece razonar pero, por usar una estructura fallida, tampoco lo hace realmente.

Para Aristóteles, la ciencia debe estar constituida por razonamientos demostrativos y, sin embargo, destaca la utilidad de los argumentos, es decir de la dialéctica –o teoría de la discusión–, para ésta y para la filosofía. Por ser esencialmente una actividad crítica, la dialéctica puede "abrir el camino a los principios de todos los métodos".

Entre los muchos abordajes que ha tenido la argumentación en el pensamiento contemporáneo –como función del lenguaje, como tipo de discurso, como práctica– resulta interesante la caracterización que de ella hicieron Charles Perelman y Louis Olbrechts-Tyteca en su libro *Tratado de la argumentación* (1989). En ese texto, que parte de las reflexiones de Perelman sobre las formas de argumentar en cuestiones jurídicas, se contrapone la argumentación a la demostración propia de la lógica formal, que se desentiende de los casos particulares, de las motivaciones de los interlocutores, etcétera. Veamos lo que dicen Perelman y Olbrechts:

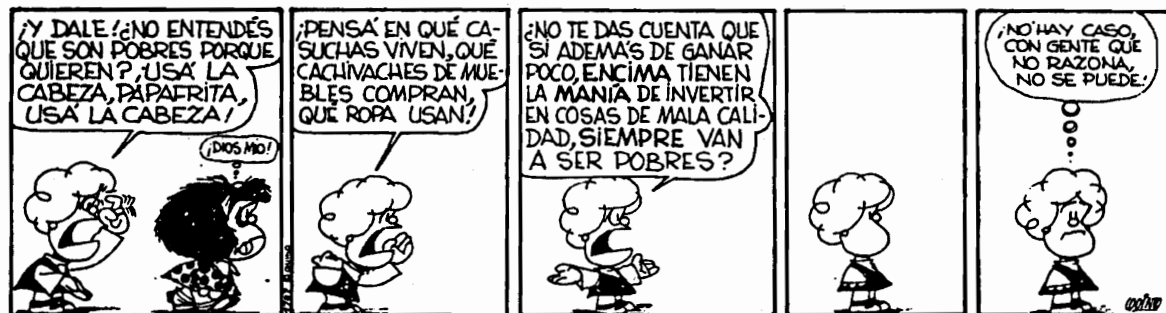
"Para exponer bien los caracteres particulares de la argumentación y los problemas inherentes a su estudio, nada mejor que oponerla a la concepción clásica de la demostración y, más concretamente, a la lógica formal que se limita al examen de los medios de prueba demostrativos. En la lógica moderna, la cual tuvo su origen en una reflexión sobre el razonamiento, ya no se establece una relación entre los sistemas formales y cualquier evidencia racional. El lógico es libre de elaborar como le parezca el lenguaje artificial del sistema que está construyendo; es libre de determinar los signos y las combinaciones de signos que podría utilizarse. [...] La única obligación que se impone al constructor de sistemas axiomáticos formalizados es la de elegir los signos y las reglas de modo que se eviten las dudas y ambigüedades. [...] La búsqueda de la univocidad indiscutible ha llevado, incluso, a los lógicos formalistas a construir sistemas en los que ya no se preocupan por el sentido de las expresiones: están satisfechos con que los signos introducidos y las transformaciones que les conciernen estén fuera de toda discusión. [...] Pero cuando se trata de argumentar o de influir por medio del discurso, en la intensidad de la adhesión

de un auditorio a ciertas tesis, ya no es posible ignorar por completo, por irrelevantes, las condiciones psíquicas y sociales sin las cuales la argumentación no tendría objeto ni efecto. Pues *toda argumentación pretende la adhesión de los individuos y, por tanto, supone la existencia de un contacto intelectual*. Para que haya argumentación es necesario que, en un momento dado, se produzca una comunidad efectiva de personas. Es preciso que se esté de acuerdo, ante todo y en principio, en la formación de esa comunidad intelectual y, después, en el hecho de debatir juntos una cuestión determinada. Ahora bien, esto no resulta de ningún modo evidente. Para argumentar, es preciso atribuir un valor a la adhesión del interlocutor, a su consentimiento, a su concurso mental. Por tanto, una distinción apreciada a veces es la de ser una persona con la que se llega a discutir. El racionalismo y el humanismo de los últimos siglos hacen que parezca extraña la idea de que sea una cualidad el ser alguien cuya opinión cuenta, y, en muchas sociedades, no se le dirige la palabra a cualquiera, igual que no se batían a duelo en el pasado con cualquiera. Además, cabe señalar que el querer convencer a alguien siempre implica cierta modestia por parte de la persona que argumenta: lo que dice no constituye un «dogma de fe», no dispone de la autoridad que hace que lo que se dice sea indiscutible y lleve inmediatamente a la convicción. El orador admite que debe persuadir al interlocutor, pensar en los argumentos que pueden influir en él, preocuparse por él, interesarse por su estado de ánimo".

Por su parte, Jean-Blaise Grize en su libro *De la Logique a l'Argumentation* (1982), nos da otra caracterización igualmente fecunda de argumentación, deudora también de la clásica distinción aristotélica. Dice Grize:

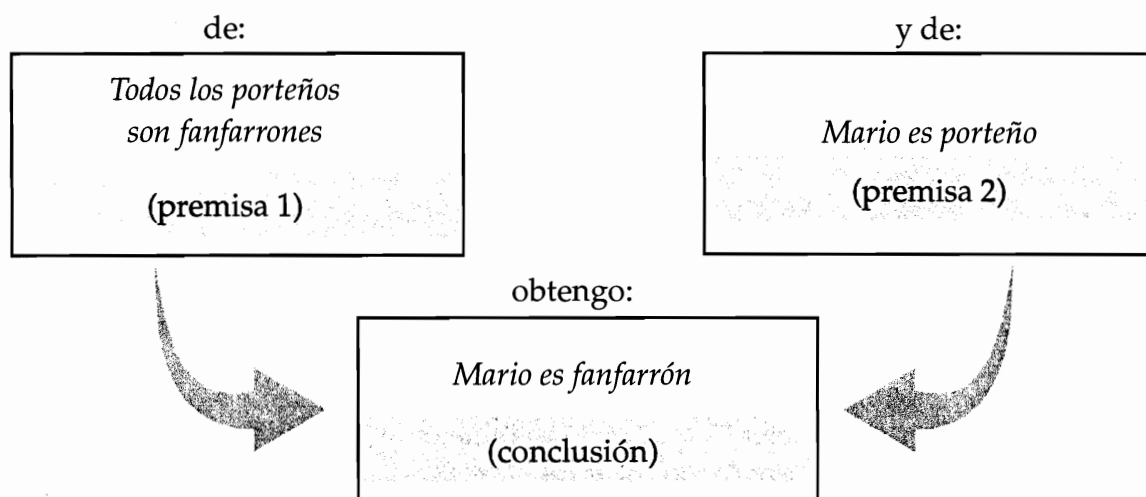
"Argumentar es buscar conducir, a través del discurso, a un interlocutor o a un auditorio dado a realizar una cierta acción. Se sigue de esto que una argumentación está construida siempre para alguien, al contrario de una demostración que es para «todo el mundo». Se trata, entonces, de un proceso dialógico, al menos virtualmente. [...] Como una argumentación existe siempre para alguien, es necesario que el que argumenta se haga, entre otras cosas, una representación de su destinatario. No sólo de los conocimientos de este último, sino de los valores a los que adhiere. Es así que el aspecto seductor de una argumentación residirá en la evocación de valores ideológicos del destinatario".

Nuestra tarea, de ahora en adelante, se concentrará especialmente en la formalización de razonamientos (porque queremos avanzar hasta acercarnos a las nociones básicas de análisis lógico y cálculo lógico). Por lo tanto, salvo cuando estudiemos los tipos de falacia (en el punto 12 de este capítulo), dejaremos momentáneamente de lado el problema de la argumentación. Esto no significa, sin embargo, que hoy en día los lógicos se desentiendan completamente de la teoría de la argumentación. Por el contrario, el desarrollo de las llamadas lógicas informales dio un fuerte impulso a los estudios filosóficos sobre la cuestión de argumentar.



Las estructuras básicas del razonamiento

Llamamos **razonamiento** a un conjunto de proposiciones en el cual una de estas proposiciones, llamada **conclusión**, se afirma sobre la base de otra u otras llamadas premisas. Por ejemplo:



Los razonamientos se componen de proposiciones o enunciados como *Todos los porteños son fanfarrones*, y éstos, a su vez, de términos. Las proposiciones deben ser frases con sentido y ellas pueden ser verdaderas o falsas, pero los razonamientos no son ni verdaderos ni falsos sino **correctos** (cuando efectivamente existe un vínculo que permite enlazar la conclusión a las premisas) o **incorrectos** (cuando ese vínculo no existe). La lógica permite distinguir entre razonamientos correctos e incorrectos atendiendo simplemente a la forma de los mismos y desligándose del contenido de sus proposiciones. Para ello, la lógica abstrae la forma de los razonamientos reduciendo cada proposición a sus elementos estructurales. Volveremos sobre este punto más adelante, cuando veamos algunas nociones básicas de formalización.

Los razonamientos pueden ser de tres tipos: **deductivos**, **analógicos** e **inductivos** (o, también se puede decir que hay dos grandes grupos: deductivos y no deductivos). El **razonamiento deductivo** es aquel en el cual la conclusión se sigue "necesariamente" de las premisas, es decir, que ofrece fundamento suficiente como para que de tales premisas se pueda obtener una tal conclusión de carácter necesario. Como dice Manuel Garrido en su libro *Lógica simbólica*, el uso del razonamiento **deductivo** "permite pasar, a través de la sola reflexión, de la aceptación de unos enunciados a la aceptación de otros nuevos", y en este sentido supera al conocimiento inmediato puesto que amplía la información inicial. Los razonamientos **no deductivos**, por su parte, son los que ofrecen algún fundamento para apoyar la conclusión, pero este fundamento no es absolutamente necesario (es decir, que de tales premisas puede obtenerse tal conclusión pero no en forma necesaria).

Veamos algunos ejemplos:

*Mi gato y el de mi prima son remolones.
Los gatos de la casa de enfrente son remolones.
Conclusión:
Todos los gatos son remolones.*

*Enero es el único mes caluroso.
Hoy es un día muy caluroso.
Conclusión:
Estamos en el mes de enero.*

*Las manzanas son nutritivas, dulces y frescas.
Las uvas son dulces y frescas.
Conclusión:
Las uvas son nutritivas.*

Aquí tenemos sólo un ejemplo de razonamiento *deductivo*: es el segundo caso. Allí se nos dice que *el único mes caluroso es enero*, por lo tanto, si hoy es un día caluroso no puede sino ser un día del mes de enero. Aquí la conclusión se extrae necesariamente de las premisas dadas. Atención, cuando analizamos el tipo de razonamiento utilizado no nos detenemos en la verdad o falsedad de las premisas o de la conclusión. Todavía no interesa entrar en ese terreno. Observamos simplemente el tipo de vínculo que se establece entre las premisas y la conclusión.

Los otros dos ejemplos corresponden a razonamientos no deductivos. El primero es un razonamiento *inductivo*: después de haber visto una gran cantidad de gatos que son remolones se concluye que todos los gatos lo son, pero las premisas no agotan todas las posibilidades y por lo tanto, si bien es probable que todos lo sean, no hay fundamento en esas premisas, que exploran sólo un número de gatos, para asegurar con absoluta necesidad que todos los casos serán iguales.

El último ejemplo es el de un razonamiento *analógico*: existe un cierto individuo que posee determinadas características *a*, *b*, *c* y *n*; hay otro individuo que posee las características *a*, *b* y *c*, y por analogía concluyo que también posee la característica *n*. Como en el caso de los razonamientos inductivos, aquí también hay un cierto margen de probabilidad más o menos amplio, pero nunca la certeza absoluta de que esa conclusión de hecho se siga necesariamente. Una diferencia importante entre los razonamientos inductivos y los analógicos es que los primeros pasan de premisas singulares a una conclusión universal, mientras que los segundos pasan de premisas singulares a una conclusión también singular; por ejemplo:

*El auto de Diego tiene buena dirección, buen arranque pero poca velocidad.
El auto de Ernesto tiene buena dirección y buen arranque.
Conclusión:
Entonces el auto de Ernesto tiene poca velocidad.*

En este razonamiento por analogía, las premisas son singulares porque nos hablan de *el auto de Diego* o *el auto de Ernesto*, y la conclusión es igualmente singular o particular. Veamos otro caso:

Los alumnos de 2° turno tarde son vagos.
Los alumnos de 3° turno mañana son vagos.
 Conclusión:
Todos los alumnos del polimodal son vagos.

En este ejemplo de razonamiento inductivo tenemos dos premisas singulares o particulares puesto que no abarcan a la totalidad del universo de alumnos sino a un grupo particularizado: *los de 3° de la mañana* o *los de 2° de la tarde*. En cambio su conclusión se considera universal porque abarca a "todos" los miembros del grupo al que se refieren las premisas, en este caso: *todos los alumnos del polimodal*.



Quino.

Actividades para el alumno

1. Dados los siguientes razonamientos, distinguir en ellos premisas y conclusión y señalar de qué clase de razonamiento se trata.

Los buenos profesores saben escuchar a sus alumnos
La profesora de latín no nos escucha
La profesora de latín no es una buena profesora

Hoy es un día muy caluroso y llueve
Ayer fue un día caluroso y llovió
Los días calurosos llueve

Mi hermano se llevó una materia y no puede ir a bailar
Su novia se llevó una materia
La novia de mi hermano no puede ir a bailar

2. **¿QUIÉN ES QUIÉN?:** A partir de los datos ofrecidos, resolver el siguiente enigma lógico. Una vez resuelto, transcribir los razonamientos deductivos que fue preciso realizar para llegar a la solución (extraído de la revista *Joker*):

Cinco equipos participantes del Nacional B disputan un torneo de fútbol. Los datos que aparecen en la tabla de posiciones son suficientes para deducir los resultados de todos los partidos disputados. Cada equipo enfrenta una sola vez a todos los demás. Tener en cuenta que por partido ganado se adjudican tres puntos al vencedor y por partido empatado cada equipo obtiene un punto. Completar la tabla de posiciones e indicar los resultados de los partidos.

TABLA DE POSICIONES	J	G	E	P	G.F.	G.C.	PTOS.
QUILMES					7	5	8
PLATENSE					2		8
FERRO	4				6	6	5
BANFIELD	4				1	1	5
TIGRE	4				0	4	

J: partidos jugados; G: partidos ganados; E: partidos empatados; P: partidos perdidos;
 G. F.: goles a favor; G.C.: goles en contra.; Ptos.: puntos obtenidos

RESULTADOS:

TIGRE		BANFIELD	
FERRO		QUILMES	
PLATENSE		TIGRE	
BANFIELD		CHACARITA	

HURACÁN		TIGRE	
FERRO		PLATENSE	
BANFIELD		QUILMES	
TIGRE		CHACARITA	
PLATENSE		BANFIELD	

La forma lógica

Decíamos en el punto anterior que la lógica es capaz de determinar la corrección o incorrección de un razonamiento atendiendo solamente a su forma y desligándose del contenido de las proposiciones que lo componen. Pero ¿en qué consiste la **forma**? Y ¿de qué manera podemos llegar a ver la **forma** de un razonamiento?

En primer lugar, la forma de un razonamiento es su estructura abstraída de su contenido concreto. Para dar con la forma lógica de un razonamiento se opera abstrayendo esa estructura de las proposiciones –premisas y conclusión– que lo componen. Veamos algunos ejemplos. De las siguientes proposiciones:

Todo perro es mamífero
Ninguna paloma es mamífera

Hay animales acuáticos que son mamíferos

se pueden abstraer las siguientes formas:

Todo M es P
Ningún H es P
Algún S es P

Al abstraer se deben tener en cuenta, en primer lugar, los términos de la proposición. Los términos pueden ser de dos clases **categoremáticos** o **sincategoremáticos**. Los primeros, también llamados términos **no lógicos**, son aquellos que tienen significado por sí mismos. En los ejemplos anteriores, son **categoremáticos** los términos *perro*, *paloma*, *mamífero*, *animales acuáticos*. Los términos **sincategoremáticos** son aquellos que sólo tienen significado cuando acompañan a un término categoremático. A éstos se los llama términos lógicos, y en los ejemplos anteriores podemos identificar como **sincategoremáticos** a: *todo*, *son*, *hay*, *ningún*.

Cuando abstraemos, prestamos atención a los términos lógicos para mantenerlos en la versión formalizada de la proposición y reemplazamos los términos no lógicos por variables vacías de significado (generalmente se utilizan letras) e indiferentes al contenido de la proposición en cuestión. Generalmente llamamos **S** al sujeto de la proposición y **P** al predicado, pero a la hora de formalizar un razonamiento completo, formado por premisas y conclusión, **S** y **P** suelen identificar, respectivamente, al sujeto y al predicado de la conclusión, mientras que para reemplazar a los demás sujetos o predicados que eventualmente aparezcan en las premisas suelen utilizarse otras letras (**M**, **R**, **T**, etcétera).

Actividades para el alumno

Abstraer la forma de los siguientes razonamientos:

A los argentinos no les gusta trabajar
A alguna gente le gusta trabajar
Alguna gente no es argentina

Los salteños son argentinos
Ningún argentino es maorí
Los salteños no son maoríes

Algunos hombres
son buenos cocineros
Los buenos cocineros nunca prueban
la comida que hacen
Ningún hombre prueba
la comida que hace

Los integrantes de la selección
son argentinos
El arquero Chilavert es paraguayo
El arquero Chilavert no es integrante
de la selección



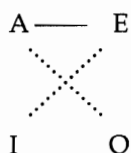
El Cuadrado de la oposición

En el siglo IV antes de Cristo ya era manifiesta la utilidad de la lógica para el desarrollo del conocimiento en general y sobre todo para el de la ciencia. Aristóteles fue uno de los primeros pensadores que se tomó el trabajo de poner por escrito sus estudios sobre esta disciplina, que hoy llamamos lógica. En aquellos tiempos, sin embargo, a los varios tratados aristotélicos sobre lógica se los llamó *Organon* (en verdad, el *Organon* incluye también tratados sobre epistemología o sobre la teoría de la discusión, que no son específicos de lo que hoy llamamos lógica, pero se relacionan con ella). En griego, *Organon* significa "instrumento, herramienta", y precisamente eso es lo que pensaba Aristóteles que debía ser la lógica: un instrumento para toda investigación seria que uno quiera encarar. En el tratado *Sobre la interpretación* (más conocido como *De Interpretatione*, que es su nombre en latín), Aristóteles estableció una serie de relaciones lógicas que se dan entre premisas universales afirmativas (A), universales negativas (E), particulares afirmativas (I), particulares negativas (O). Aristóteles sostuvo (en *De Interpretatione*) que A y O son **contradictorias**, lo mismo que E e I, y también afirmó que A y E son **contrarias**.

Esto debe entenderse de la siguiente manera: dos proposiciones son **contradictorias** cuando una afirma universalmente lo que la otra niega en forma particular o también cuando una niega universalmente lo que la otra afirma en forma particular. En cuanto a su relación con la verdad, las proposiciones contradictorias no pueden ser ambas verdaderas y tampoco pueden ser ambas falsas. Por ejemplo: son contradictorias *Todos los hombres son mortales* (A) y *Algún hombre no es mortal* (O), y también *Ningún gato es batracio* (E) y *Algún gato es batracio* (I). Queda claro con el ejemplo que si uno de los términos de la relación de contradictoriedad es verdadero, el otro debe ser necesariamente fal-

so y viceversa.

Por otra parte, son **contrarias** las afirmaciones y negaciones universales: *Todos los gatos son batracios* (A) y *Ningún gato es batracio* (E). De estas últimas, dice Aristóteles que "no pueden ambas ser verdaderas" (por cierto, en el ejemplo dado está claro que la proposición A es falsa) pero aclara que las proposiciones opuestas a éstas (es decir I y O) "pueden ser ambas verdaderas respecto de lo mismo". El ejemplo que da Aristóteles es: *No todos los hombres son blancos* (una forma de O que puede ser equivalente a *Algún hombre no es blanco*) y *Algún hombre es blanco*. Al ilustrar estas relaciones lógicas obtenemos la siguiente figura:



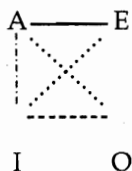
Referencias:

— (contrarias)

..... (contradictorias)

Aunque en el texto aristotélico al que nos estamos refiriendo no figuren, sin embargo, estas oposiciones implican también otras relaciones lógicas: I y O son **subcontrarias**, es decir, una afirma (o niega) en forma particular lo que la otra niega (o afirma) en forma particular. Ellas no pueden ser ambas falsas (porque si I es falsa, entonces su contradictoria, E, es verdadera, y por lo tanto la contraria de E, A, es falsa, y por ende, la contradictoria de A, O, es verdadera; y así llegamos a demostrar que I y O no pueden ser ambas falsas).

El **cuadrado de la oposición**, en su forma tradicional, también permite hablar de relaciones **subalternas**: son subalternas las proposiciones que afirman (o niegan) particularmente lo que la otra afirma (o niega) en forma universal. Por ejemplo, *Algún gato es felino* (I) es subalterna de *Todos los gatos son felinos* (A), y *Algún gato no es batracio* (O) es subalterna de *Ningún gato es batracio* (E). La verdad o falsedad de una proposición subalterna depende de la verdad o falsedad de su subalternante, es decir: si A es verdadera, I debe serlo necesariamente; y si E es verdadera, O debe serlo. En cambio si A o E son falsas, I y O deben ser, respectivamente, falsas. La figura completa del cuadrado de la oposición en lo que se conoce como su forma tradicional podría ilustrarse así:



Referencias:

— (contrarias)

..... (contradictorias)

----- (subcontrarias)

-.-.-.- (subalternas)

Críticas modernas al cuadrado de la oposición

El cuadrado de la oposición fue utilizado prácticamente sin ser sometido a crítica hasta el siglo XIX. No vamos a extendernos aquí en la interesante historia de la crítica al cuadrado de la oposición, pero debemos saber, al menos, que en el momento en

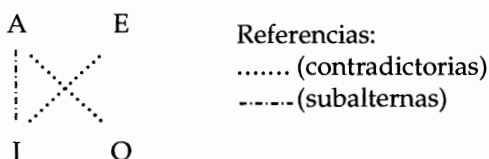
Capítulo II

que la lógica moderna comenzó a simbolizar las formas A, E, I, O mediante la llamada lógica cuantificacional (nos referiremos brevemente a ella al final de este capítulo), quedó de manifiesto que la mayor parte de las relaciones establecidas por el cuadrado de la oposición en su forma tradicional no pueden ser válidas.

El argumento fundamental de la crítica al cuadrado de la oposición es el siguiente: supongamos que S es un término vacío (no existe nada S) y que por lo tanto S no es verdadero respecto de nada; entonces, la forma I (*Algún S es P*) es falsa. De aquí se deduce que su forma contradictoria, E (*Ningún S es P*), es verdadera. Pero entonces su forma subalterna, O (*Algún S no es P*), debe ser verdadera. Pero esto no es posible porque dijimos que no hay nada S.

En la formulación aristotélica –nos referimos al texto *De Interpretatione*– tal inconsistencia no se produce porque Aristóteles, como dejamos entrever anteriormente, no se refirió allí a la forma O como *Algún gato no es batracio*, sino, en todo caso, como *No todo gato es batracio*. Así, el cuadrado de la oposición sobrevivió durante la Antigüedad y buena parte de la Edad Media sin necesidad de tomar en cuenta las críticas que surgieron durante la Modernidad. Pero cuando se empezó a tener en cuenta la posibilidad de que los términos universales pudieran ser clases vacías, tal como mostramos en el párrafo anterior, allí entonces los lógicos se dieron cuenta de que su disciplina podía resultar mucho más útil y podía desarrollarse en otros sentidos si era capaz de prescindir del supuesto con el que se había manejado hasta entonces (a saber: que los términos universales no son clases vacías).

De acuerdo con desarrollos contemporáneos de la lógica, que admite la existencia de términos o clases vacías, las únicas relaciones lógicas que quedaron en pie son las que se dan entre proposiciones contradictorias (y eventualmente la relación subalterna entre A e I, siempre y cuando partamos del supuesto de que los términos afirmativos no son vacíos, es decir que hay al menos un individuo S).



En su libro *Introduction to Logical Theory* (Londres, 1952), Peter Strawson intentó una rehabilitación del tradicional cuadrado de la oposición y hasta cierto punto consiguió conservar algunas de las relaciones lógicas provistas por esta herramienta utilizada durante dos milenios, pero al costo de sacrificar la aplicación del cuadrado fuera del ámbito estricto de la lógica.

Simbolización de las formas tradicionales mediante la lógica cuantificacional:

Todo S es P	=	(x) (Sx Px)
Ningún S es P	=	(x) (Sx -Px)
Algún S es P	=	(x) (Sx & Px)
Algún S no es P	=	(x) (Sx & -Px)

Silogismo categórico

Cuando clasificamos a los razonamientos en deductivos, inductivos y analógicos (en el apartado 3), intentamos poner de manifiesto la importancia que tiene para la lógica el razonamiento deductivo porque nos permite inferir necesariamente una conclusión de ciertas premisas. Una de las variantes más conocidas de razonamiento deductivo –y una de las más antiguas en su estudio– es la del llamado silogismo categórico. Como todo razonamiento deductivo, el silogismo consta de dos premisas y una conclusión. En las dos premisas del silogismo hay tres términos: uno de ellos aparece en ambas y a éste se lo conoce con el nombre de **término medio** (M). Se llama **término mayor** (P) al que aparece en el predicado de la conclusión, y **término menor** (S) al que aparece como sujeto de la misma. Veamos un ejemplo:

*Todas las herramientas son útiles
Todos los martillos son herramientas*

Todos los martillos son útiles

Como se puede ver en este caso, el término mayor es *útiles*, el término menor es *martillos* y el término medio es *herramientas*, que sólo aparece en las premisas. Las premisas, por su parte, se denominan según el término de la conclusión que contengan: aquella que contiene al término mayor se llama **premisa mayor** (en el ejemplo citado, el término mayor es *útiles*, y por lo tanto la mayor es la primera premisa) y aquella que contiene al término menor es la **premisa menor** (en este caso se trata de la segunda premisa, ya que allí está contenido el término *martillos*).

Se llama **figura** del silogismo a la forma de éste en función de la ubicación del término medio en las premisas, a saber:

1) MP	2) PM	3) MP	4) PM
SM	SM	MS	MS

Actividad para el alumno

A partir de las relaciones que establece el cuadrado de la oposición (en su forma tradicional) responde:

- Si la subalternante es verdadera, la subalterna es:
- Si la subalterna es falsa, la subalternante es:
- Dos proposiciones son contradictorias si y sólo si:
- Si una proposición es afirmativa su contraria es:
- Dos proposiciones son subcontrarias si y sólo si:
- Si una proposición es afirmativa, su contradictoria es:
- Si una proposición es afirmativa, su contraria es:

HUMOR

Silogismo 1:

Dios es amor.

El amor es ciego.

Steve Wonder es ciego.

Conclusión: Steve Wonder es Dios.

Silogismo 2:

Me dijeron que Yo soy nadie.

Nadie es perfecto.

Luego, yo soy perfecto.

Pero, sólo Dios es perfecto.

Por lo tanto, Yo soy Dios.

Si Steve Wonder es Dios

Yo soy Steve Wonder!!!

Entonces, ¡¡Soy ciego!!



Silogismo 3:

Cuando bebemos alcohol en exceso, terminamos borrachos.

Cuando estamos borrachos, dormimos.

Cuando dormimos no cometemos pecados.

Cuando no cometemos pecados, vamos al Cielo.

Conclusión: ¡¡para ir al Cielo hay que ser borracho!!

Silogismo 4:

El beber mucho alcohol mata las neuronas, las neuronas que mata son las más débiles.

Si se mueren las débiles, quedan las más fuertes e inteligentes.

Conclusión: Mientras más bebo alcohol, más inteligente me hago.

Para todos los casos se sobreentiende que la conclusión (que en esta ilustración no figura) corresponde a la forma SP, o sea sujeto (= término menor) y predicado (= término mayor), dado que como ya dijimos el término medio, M, no figura en ella. Está claro que en el lenguaje coloquial no siempre (ni siquiera la mayoría de las veces) encontramos los razonamientos formulados como un silogismo categórico en el que las premisas mayor y menor y la conclusión están así ordenadas. Sin embargo, esta **forma estándar** de ordenar el razonamiento nos permite determinar con mayor claridad si un razonamiento es correcto o incorrecto. La clave, en todo caso, consiste en que nosotros sepamos traducir las proposiciones del habla cotidiana en premisas de un silogismo, y que tratemos de hallar para cada caso la forma que le corresponde (puede ocurrir, de todos modos, que un argumento no admita ser reformulado como silogismo). La ordenación de los silogismos en la forma estándar –aquella que coloca en primer término a la premisa mayor, en segundo lugar a la premisa menor y en tercer lugar a la conclusión– tiene la exclusiva función de simplificar nuestra tarea en el momento de determinar la corrección de un razonamiento.

Ahora bien, más allá de su figura, las proposiciones del silogismo pueden ser universales afirmativas (*Todos los hombres son mortales*), universales negativas (*Ningún hombre es eterno*), particulares afirmativas (*Algún gato es blanco*) o particulares negativas (*Algún gato no es gris*), y estas diferentes proposiciones, como ya vimos, se abrevian A, E, I, O, respectivamente. Para obtener el **modo** de un silogismo dado tenemos que aplicar esta clasificación a las premisas y a la conclusión. En otras palabras: el **modo** de un silogismo es una lista en la que se enumeran, ordenados según la forma estándar, los distintos tipos de afirmación o negación particular o universal que se dan en cada una de sus premisas y en su conclusión. Un silogismo del modo OAO, por ejemplo, tiene una proposición particular negativa en la premisa mayor (*Algunos americanos no son argentinos*), una universal afirmativa en la premisa menor (*Todos los peruanos son americanos*) y una particular negativa en la conclusión (*Algunos peruanos no son argentinos*). En este caso se trata, además, de un silogismo de figura 1. En el caso del ejemplo que vimos más arriba –el de los martillos útiles– podemos decir que ese silogismo corresponde a la figura 1 y que su modo es AAA. En total, existen 256 formas de silogismos categóricos, que resultan de multiplicar las cuatro posibles clases de premisa mayor por las cuatro posibles clases de premisa menor por las cuatro posibles clases de conclusión y por las cuatro posibles posiciones relativas del término medio. Pero no todas las formas posibles de silogismo son válidas. Para determinar cuáles lo son existen reglas específicas.

Actividad para el alumno
Construye silogismos de los siguientes modos y figuras:

- | | |
|--------|--------|
| 1) AEA | 2) OIE |
| 3) AAI | 4) AIE |

HUMOR: SILOGISMOS DISPARATADOS...

Imagínate un pedazo de queso suizo, de aquellos bien llenos de agujeros. Cuanto más queso, más agujeros. Cada agujero ocupa el lugar en el que habría queso. Así, cuanto más agujeros, menos queso. Cuanto más queso, más agujeros y cuanto más agujeros menos queso.
Conclusión: *Cuanto más queso menos queso.*

Hoy en día, los trabajadores no tienen tiempo para nada. Ahora, los vagos... tienen todo el tiempo del mundo. El tiempo es dinero. Luego, los vagos tienen más dinero que los trabajadores.
Conclusión: *Para ser rico, ¡no hay que trabajar!!!*

El concepto de validez formal

Cuando estudiamos la definición de razonamiento vimos que, a diferencia de las proposiciones que lo componen –las cuales pueden ser verdaderas o falsas–, el razonamiento no puede ser verdadero o falso sino, en general, correcto o incorrecto. Ahora bien, de los razonamientos no deductivos –ya sean analógicos o inductivos– decimos que ellos pueden tener mayor o menor probabilidad. En cambio los razonamientos deductivos pueden ser **válidos** o **inválidos**, según lo sea la *forma* de ese razonamiento deductivo. ¿Y cuándo es **válida** la forma de un razonamiento deductivo? Cuando no admite ningún razonamiento que tenga premisas verdaderas y conclusión falsa. Como el razonamiento deductivo es aquel en el cual las premisas ofrecen fundamento para extraer de ellas una conclusión necesaria, si las premisas del razonamiento deductivo son verdaderas, su conclusión debe ser necesariamente verdadera; pero si la conclusión no lo es, entonces quiere decir que el razonamiento era inválido. No puede haber razonamiento deductivo válido en el que, partiendo de premisas verdaderas, se arribe a una conclusión falsa. Veamos algunos ejemplos. Los siguientes razonamientos tienen la misma forma lógica:

Los argentinos son hispanoparlantes
Los santafesinos son argentinos

Los santafesinos son hispanoparlantes

Los brasileños son hispanoparlantes
Los paulistas son brasileños

Los paulistas son hispanoparlantes

Los checos son hispanoparlantes
Los peruanos son checos

Los peruanos son hispanoparlantes

Si tuviéramos que abstraer su forma lógica diríamos que:

Todo M es P

Todo S es M

Todo S es P

Ahora bien, en el primer ejemplo podemos apreciar que tenemos dos premisas verdaderas y una conclusión también verdadera. En cambio, no ocurre lo mismo en los razonamientos que siguen: el segundo tiene premisas falsas y conclusión falsa; el tercero, si bien tiene premisas igualmente falsas, sin embargo, tiene conclusión verdadera. Esto es admisible aún en un razonamiento deductivo válido. No olvidemos que lo que nos promete un tal razonamiento es conservar la verdad de las premisas:

es decir nunca nos ocurrirá que, partiendo de premisas verdaderas, el razonamiento deductivo válido nos lleve a una conclusión falsa. En cambio, de premisas falsas puedo obtener cualquier cosa, incluso una proposición verdadera. Pero ella se obtuvo por casualidad. Si por algo son valiosos los razonamientos deductivos válidos es porque nos garantizan la conservación de la verdad de las premisas a la conclusión. Ya nos referimos a la estrecha conexión que deben tener las premisas y la conclusión dentro de un razonamiento deductivo. A esa relación por la cual podemos decir que de ciertas premisas se obtiene una determinada conclusión se la llama **inferencia**. Por lo tanto, se puede decir que la primera pregunta del lógico es ¿cuáles son las inferencias correctas? En el caso de la llamada lógica simbólica (que veremos más adelante), existe una lista considerable de reglas de inferencia ya establecidas. Nos referiremos luego a algunas de ellas. Pero por el momento, nos interesa destacar la independencia que tiene el concepto de validez (lo que hace a un razonamiento ser correcto) de la verdad o falsedad de las premisas o de la conclusión. Decimos que un argumento deductivo es válido cuando la inferencia de las premisas a la conclusión es perfecta. O, dicho de otra manera: Si las premisas de un razonamiento válido son verdaderas, su conclusión debe ser también verdadera. Es imposible que la conclusión de un razonamiento válido sea falsa si sus premisas son verdaderas. Todo razonamiento deductivo es válido o inválido. Puede ocurrir que de premisas verdaderas yo obtenga una conclusión falsa, como ocurre en el caso de este silogismo de modo AAA y de figura 3:

$$\begin{array}{l} \text{Todo rosarino es santafesino} \\ \text{Todo rosarino es americano} \\ \hline \text{Todo americano es santafesino} \end{array}$$

O puede ocurrir que de premisas falsas obtenga una conclusión verdadera, y esto es posible tanto mediante inferencia válida como mediante inferencia inválida. Como ejemplo puede darse el siguiente razonamiento, cuya inferencia es válida:

$$\begin{array}{l} \text{Todos los santafesinos son bolivianos} \\ \text{Todos los bolivianos son argentinos} \\ \hline \text{Todos los santafesinos son argentinos} \end{array}$$

O también, puede darse la siguiente inferencia inválida de la cual concluyo algo verdadero:

$$\begin{array}{l} \text{Todos los dioses son mortales} \\ \text{Todos los dioses son hombres} \\ \hline \text{Todos los hombres son mortales} \end{array}$$

Lo que sucede en estos últimos casos es que se llegó a una conclusión verdadera por casualidad y no por necesidad lógica, y por lo tanto la utilidad de este razonamiento es nula para el desarrollo de la ciencia o de cualquier tipo de conocimiento riguroso.

Estos ejemplos nos sirven para clarificar lo siguiente: la validez de la inferencia de un razonamiento deductivo es independiente de la verdad de las premisas; por cierto, las dos condiciones deben darse para garantizar la verdad de la conclusión. Pero, como muestra el cuadro que veremos más adelante, de las ocho posibles combinaciones de verdad y validez, sólo una nos conduce por la senda exitosa:

PREMISAS	INFERENCIA	CONCLUSION
VERDADERAS (ambas lo son)	válida	verdadera
	inválida	verdadera falsa
FALSAS	válida	verdadera falsa
	inválida	verdadera falsa

Como muestra el gráfico, lo único que no puede ocurrir en un argumento deductivo es que tenga premisas verdaderas, inferencia válida y conclusión falsa. Y sin embargo, la única posibilidad útil del silogismo es la que en el cuadro figura primera puesto que tiene premisas verdaderas, inferencia válida y, por esto mismo, conclusión necesariamente verdadera.

DIJO UN FILOSOFO...

"Sólo una prueba apodíctica (necesaria), en tanto ella es intuitiva, puede llamarse demostrativa. La experiencia nos enseña bien lo que es, pero no que lo que es no puede ser de otro modo. Los argumentos empíricos tampoco pueden proveer una prueba apodíctica. Pero la certeza intuitiva, es decir la evidencia, jamás puede resultar de conceptos *a priori* (en el conocimiento discursivo), no importa cuán apodícticamente cierto pueda ser, además, el juicio. No hay, entonces, otra cosa que la matemática que contenga demostraciones, porque ella no deriva su conocimiento de conceptos sino de la construcción de conceptos, es decir, en la intuición que puede darse *a priori* como correspondencia con los conceptos. El método algebraico mismo con sus ecuaciones, de las que saca por reducción la verdad al mismo tiempo que la prueba, aunque no es sin duda una construcción geométrica, es sin embargo una construcción característica en la cual, con la ayuda de los signos, se representan los conceptos en la intuición, sobre todo los de relación de cantidades donde, incluso sin mirar el lado heurístico (que sirve para descubrir), todos los razonamientos están garantizados contra el error sólo por ser puestos delante de los ojos. El conocimiento filosófico, al contrario, está necesariamente privado de esta ventaja, porque debe considerar siempre la generalidad *in abstracto* (por medio de conceptos), en tanto que la matemática puede considerarla *in concreto* (en una intuición singular) y, no obstante, por medio de una representación pura *a priori* donde no todo lo falso deviene visible. También yo daría con más convencimiento a las pruebas filosóficas el nombre de pruebas *acroamáticas* (discursivas), porque no pueden ser hechas más que por simples palabras (por el objeto en el pensamiento), más que la de *demostraciones*, porque estas últimas, como lo indica la expresión, penetran en la intuición del objeto".

Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Siglo XVIII.

Reglas del silogismo correcto

Existen cuatro reglas que, si se siguen al pie de la letra, garantizan la construcción de silogismos correctos. Las cuatro primeras se refieren a la estructura del razonamiento, las otras cuatro, al contenido del mismo. Para poder entender a qué se refieren algunas de estas reglas, debemos introducir la noción de **extensión**: llamamos extensión al nivel de compromiso que establecen los cuantificadores "todos", "algunos", "ninguno" y las negaciones que pudieran aparecer en la proposición entre el sujeto y el predicado de la misma. Veamos algunos ejemplos para entenderlo.

Si decimos *Todos los argentinos son americanos* estamos tomando al sujeto *argentinos* en la totalidad de su extensión (puesto que hablamos de que son *todos* los argentinos). Pero en cambio en esta misma frase no estamos tomando al predicado en toda su extensión. Es decir, decimos que la totalidad de un conjunto está incluida dentro de otro mayor. Pero esto no dice nada respecto de la totalidad del conjunto mayor, es decir, del predicado (los que son *americanos*) salvo que en su conjunto están incluidos los argentinos.

Cuando decimos, en cambio, *Ningún ave es mamífera* estoy tomando tanto al sujeto, las *aves*, como al predicado, el ser *mamífero*, en toda su extensión, puesto que al afirmar que *ningún* ave es mamífera estoy hablando de la totalidad de las aves (en forma negativa) y afirmo a la vez que la clase mamífero en su totalidad no incluye a ningún individuo que sea ave.

- 1) Todo silogismo consta de tres términos, de los cuales uno de ellos, el término medio, oficia de nexo entre los otros dos.
- 2) El término medio no puede estar en la conclusión.
- 3) El término medio debe aparecer en toda su extensión al menos una vez. De dos premisas particulares no se puede inferir nada.
- 4) De dos premisas negativas no podemos extraer ninguna conclusión.
- 5) Ningún término puede aparecer en la conclusión con mayor extensión que en las premisas.
- 6) De dos premisas particulares no podemos extraer ninguna conclusión.
- 7) De dos premisas afirmativas no podemos extraer conclusión negativa.
- 8) La conclusión debe seguir siempre a la parte más débil de las premisas. En este sentido, consideramos débiles a las premisas negativas respecto de las afirmativas, y a las particulares respecto de las universales. De manera que: *Algunos hombres son mortales* es más débil que *Todos los hombres son mortales*. Y *Algunos mamíferos no son invertebrados* es más débil que *Algún pez es mamífero*.

HUMOR: MÁS SILOGISMOS DISPARATADOS...

Pienso, luego existo.

Las rubias tontas no piensan, luego, las rubias tontas no existen.

Mi amigo dice que no es gay porque sale con una rubia inteligente.

Si una rubia inteligente saliese con mi amigo sería una tonta.

Como las rubias tontas no existen, mi amigo no sale con nadie.

Conclusión: ¡¡Mi amigo es gay!!

A quien madruga Dios lo ayuda...

Quien madruga, duerme en la tarde...

Quien duerme en la tarde, no duerme en la noche...

Quien no duerme en la noche, salen de rumba!!!

Conclusión: Dios ayuda a los que salen de rumba!!!

Actividades para el alumno

- 1) A partir de los términos *perro*, *animal* y *mamífero*, construye silogismos correctos utilizándolos según se indica en cada caso:
 - a. premisa menor, premisa mayor, término medio
 - b. premisa mayor, término medio, premisa menor
 - c. término medio, premisa menor, premisa mayor
- 2) A partir de lo estudiado sobre el silogismo, construir ejemplos que correspondan a las cuatro *figuras* con los siguientes modos: AEI, EII, AOO y AIA.
- 3) Realizar el o los silogismos que representen las deducciones que aparecen en el siguiente chiste (The Born Loser).

THE BORN LOSER**by Art Sansom****Lógica simbólica**

Si bien una gran parte de nuestros razonamientos habituales pueden ser representados formalmente mediante el modelo de la lógica categorial a la que nos referimos hasta ahora, los lógicos han desarrollado nuevos sistemas más poderosos y complejos para traducir razonamientos atendiendo solamente a su estructura. Uno de los pasos clave que dio la lógica en los tiempos modernos consistió en adoptar el método de la matemática. ¿Qué significa esto? Que los lógicos se dieron cuenta de que adoptando un lenguaje simbólico propio y sujetándose a reglas precisas de operación, como lo hace desde hace siglos la matemática, la lógica también podría desarrollar mucho más su capacidad de cálculo. Así, por ejemplo, al detectar la incorrección de un razonamiento podemos calcular que la extensa argumentación que se apoya en ese mismo razonamiento será, a su vez, incorrecta o inválida. Pero esta tarea resulta mucho más sencilla si podemos efectuarla mediante un lenguaje formal que se haya liberado de la ambigüedad y la vaguedad propias del lenguaje coloquial y también mediante la sistematización de determinadas reglas de cálculo.

DIJO UN FILÓSOFO...

"Teófilo: -Tu razonamiento sobre el poco uso de silogismos está lleno de observaciones sólidas y bellas. Hay que confesar que la forma escolástica de los silogismos es poco empleada en el mundo y que sería demasiado larga y embrollaria si se la quisiera emplear seriamente. Y, sin embargo, ¿lo creería? Sostengo que la invención de la forma de los silogismos es una de las más bellas del espíritu humano, e incluso de las más considerables. Es una especie de *matemática universal* cuya importancia no es suficientemente conocida; y se puede decir que un *arte de la infalibilidad* está contenido en ella, si se sabe y se puede hacer buen uso de ella, lo cual no siempre es posible. Pero hay que saber que por los *argumentos de forma* no entiendo solamente esta manera escolástica de argumentar de la que se echa mano en los colegios, sino todo razonamiento que concluye por la fuerza de su forma, y donde no se tiene necesidad de suplir ningún artículo, de suerte que un *encadenamiento*, otro entramado de silogismo que evita la repetición, incluso una cuenta bien dispuesta, un cálculo de álgebra, un análisis de los infinitesimales me resultarán aproximadamente argumentos de forma, porque sus formas de razonar ha sido predemostrada, de manera que se está seguro de que no es posible equivocarse".

Gottfried Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Siglo XVIII.



Gottfried Leibniz.

El cálculo matemático progresa en gran medida cuando opera con un lenguaje simbólico y con reglas de operación claras y precisas. Dice Manuel Garrido en su libro *Lógica simbólica*: "Hasta qué punto la potencia operativa del cálculo depende de la formalización del lenguaje en que se apoya es algo que puede comprobarse ensayando la realización de multiplicaciones y divisiones sin recurrir al simbolismo aritmético, con la sola ayuda del lenguaje ordinario. Aunque se dominen las reglas de operación, la falta de simbolismo adecuado dificulta extraordinariamente la marcha del cálculo".

Cuando estudiamos la forma lógica de un razonamiento (en el punto 4 de este capítulo) vimos que era posible construir un esquema formal vacío de contenido: en ese momento probamos reemplazar con letras a los términos categoremáticos, es decir, los elementos variables de un razonamiento, pero dejamos intactos a los términos lógicos o sincategoremáticos del mismo razonamiento. Sin embargo, la matematización de la lógica formaliza o simboliza incluso los elementos constantes de los razonamientos. Este es, precisamente, el mayor paso que dio la lógica moderna respecto de la lógica de los antiguos. "El uso de un simbolismo adecuado —escribió Manuel Garrido— no sólo permite un mayor grado de seguridad y exactitud en la construcción de argumentos, sino también una mayor precisión en la formulación de las reglas que los gobiernan".

Para dar un ejemplo de cómo procede la lógica matematizada podemos recurrir a la descripción de la lógica proposicional o lógica de enunciados, que es la parte más elemental de la lógica simbólica. Si bien la lógica de enunciados ya había sido descubierta y en parte sistematizada en la Antigüedad por los estoicos, fue recién en el siglo XIX que tomó mayor impulso gracias a la formalización que de ella hicieron los lógicos George Boole y Gottlob Frege. La lógica proposicional se ocupa del estudio de la composición

de enunciados compuestos a partir de unidades mínimas del lenguaje que son los llamados enunciados atómicos. Por ejemplo:

Juan es analfabeto.
Madrid está en Europa.
Ayer barrí el patio.
El examen es difícil.

son considerados enunciados atómicos, mientras que se llaman enunciados compuestos o moleculares los que se componen de dos o más enunciados atómicos, como por ejemplo:

Juan es analfabeto y abandonó la escuela, entonces no aprenderá nunca.
Madrid está en Europa y Buenos Aires no.
Ayer barrieron el patio y estaba limpio. Hoy el patio no está limpio, entonces hoy no lo barrieron.
Si el examen es difícil, tendré que estudiar. Pero el examen no es difícil, así que no tengo que estudiar.

Aprobaré si y sólo si estudio todo el programa de la materia.

Aquí tenemos que distinguir los enunciados atómicos y las partículas que permiten establecer la composición de enunciados. Las partículas que más nos interesan en el ámbito de la lógica proposicional son cinco: *y*, *no*, *o*, *si* ... (*tal cosa*) *entonces* ... (*tal otra*) y *si y sólo si*. En el marco de la lógica de enunciados, a estas partículas se las conoce con el nombre de conectivas o juntores, que son los elementos constantes del lenguaje formal que hemos establecido. A los elementos variables, los enunciados, los simbolizamos con letras del alfabeto en minúscula: *p*, *q*, *r*, etcétera. Para cada una de las conectivas o juntores existe también una simbolización. Una aclaración importante: debemos ser conscientes de que la construcción de un lenguaje formal obedece a la necesidad de operar (deducir, demostrar) al margen de las ambigüedades e imprecisiones propias del lenguaje coloquial. Esto significa que si bien ahora estamos aprendiendo las reglas para "traducir" expresiones del lenguaje coloquial en las fórmulas de un cierto lenguaje formal que nos ayuda a calcular sin vaguedad, luego estas fórmulas de razonamientos pueden ser "traducidas" a su vez al lenguaje ordinario. A este último procedimiento, mediante el cual sabemos que algo expresado como *p* puede significar *Llueve* o también *Mario es de Boca* o *La humedad bajó*, se lo llama **sustitución**.

Identificaremos ahora los símbolos correspondientes a los principales juntores.

La **negación**, que en el ámbito de la lógica proposicional no es considerada como enunciado atómico sino como la suma de un enunciado (que es siempre una formulación afirmativa) más la conectiva de la negación, se simboliza anteponiendo – a la variable correspondiente:

– *p*, – *q*, – *r*

Ejemplos: *La terraza no es un lugar seguro*, *Pablo no juega vóley*, *Miramar no está en Santa Fe*.

Capítulo II

A la **conjunción** de dos enunciados, o sea: a la y, se la simboliza: \cdot o también \wedge , como en

$$p \cdot q$$

que se lee: "p y q".

Ejemplos: *Luis Brandoni es diputado y actor, Leo y escribo, Digan lo que piden y serán escuchados.*

La **disyunción**, que corresponde a nuestro uso de la "o", se simboliza de dos formas distintas, según se trate de una disyunción incluyente o excluyente. En el primer tipo de disyunción se considera que al menos uno de los dos términos debe darse y en este caso se simboliza de la siguiente forma:

$$p \vee q$$

y se lee: "p o q".

Ejemplos: *Comemos milanesas o papas fritas, Para aprobar la materia hay que promocionar con siete puntos o dar un examen final.*

El segundo tipo de disyunción, la llamada **disyunción excluyente**, exige que uno y sólo uno de los términos se dé efectivamente. Y se simboliza de la siguiente forma:

$$p \vee\vee q$$

y se lee: "o p o q".

Ejemplos: *El Clásico lo gana Boca o River, Los argumentos deductivos son válidos o inválidos.*

La **implicación**, es decir la relación a la que nos referimos cuando decimos "si... entonces...", se simboliza

$$p \rightarrow q,$$

y se lee: "si p entonces q".

Ejemplo: *Si llueve voy al cine, Si tenés fiebre, quedate en cama.*

La **equivalencia** o **coimplicación** es aquella relación que expresa lo que en el lenguaje ordinario denominamos como "si y sólo si" o "cuando y solamente cuando" o "equivale a"; se simboliza:

$$p \leftrightarrow q$$

y se lee generalmente: "p si y sólo si q".

Ejemplos: *Tendré calificación sobresaliente si y sólo si logro obtener diez puntos en los exámenes, Se es argentino si y sólo si se ha nacido en la Argentina.*

Veamos lo que ocurre al simbolizar los siguientes ejemplos de razonamientos:

- 1)
- | |
|--|
| <i>Si no llueve hacemos el asado en la terraza</i> |
| <i>No llueve</i> |
| <hr/> |
| <i>Entonces hacemos el asado en la terraza</i> |

considerando que p = "llueve" y q = "hacemos el asado", el razonamiento se puede simbolizar:

$$\frac{-p \rightarrow q}{-p} \\ q$$

2)

*La prueba es oral o escrita
Si es oral no me va bien
Pero es escrita
Me va bien*

considerando que p = "la prueba es oral", q = "la prueba es escrita", r = "me va bien", el razonamiento se puede simbolizar:

$$\frac{p \vee q \quad p \rightarrow -r \quad q}{r}$$

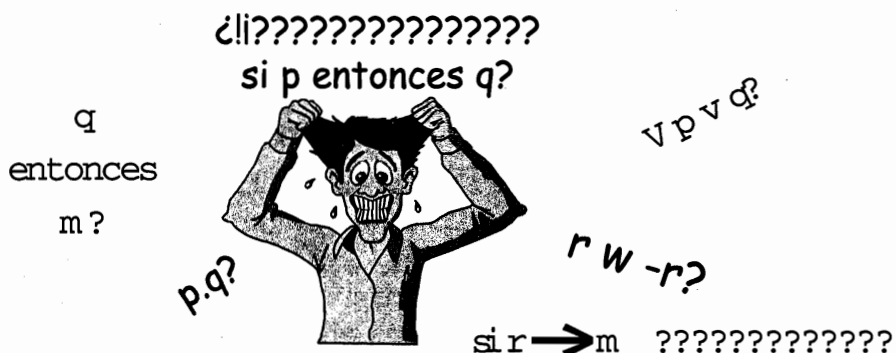
3)

*Si las tasas de interés suben, habrá especulación
O suben las tasas o no habrá liquidez
No hay liquidez
No habrá especulación*

considerando que p = "suben las tasas de interés", q = "hay especulación", r = "hay liquidez", el razonamiento se puede simbolizar:

$$\frac{p \rightarrow q \quad p \vee -r \quad -r}{-q}$$

El proceso inverso, es decir, la sustitución de fórmulas y símbolos por enunciados que tengan sentido en un lenguaje coloquial, como vimos más arriba, también es posible.



Actividades para el alumno

1) Dado el siguiente código, simbolizar las proposiciones y los razonamientos transcritos a continuación:

p = Francisco es un científico

q = Francisco se dedica a la biología molecular

r = Francisco formuló la teoría del ADN4-b

s = Francisco es rubio

- Francisco era científico y formuló la teoría del ADN4-b.
- Francisco es rubio o era científico, o ambas cosas.
- Si Francisco se dedica a la biología molecular, entonces es científico.
- Si Francisco es científico y se dedica a la biología molecular, entonces formuló la teoría del ADN4-b.
- Si Francisco formuló la teoría del ADN4-b, entonces se dedica a la biología molecular. Pero Francisco no es científico, entonces no formuló la teoría.
- Francisco es científico si y sólo si es rubio. Francisco no es científico, entonces no es rubio.
- Francisco formuló la teoría del ADN4-b y no es científico.

2) Propone ejemplos tomados del lenguaje coloquial que sustituyan a los siguientes razonamientos:

$$\begin{array}{l} a. \quad p \rightarrow q \\ \quad p \vee r \\ \quad r \\ \hline \quad -q \end{array}$$

$$\begin{array}{l} b. \quad p \leftrightarrow q \\ \quad q \rightarrow r \\ \quad p \rightarrow r \end{array}$$

$$\begin{array}{l} c. \quad p \cdot q \\ \quad p \rightarrow -r \\ \quad q \rightarrow -r \end{array}$$

Verdad o falsedad

Valor de verdad y tablas de verdad

Llegados a este punto, sería legítimo preguntarnos ¿qué relación guardan todas estas clasificaciones con la verdad o la falsedad de los enunciados que ellas expresan? Pues bien, es hora de asumir los límites de la lógica, al menos en cuanto a los aspectos de la disciplina que nosotros estamos estudiando: decidir sobre la verdad o la falsedad de un enunciado atómico no es problema de análisis lógico sino de información empírica. En otras palabras: la verdad de un enunciado depende de su conformidad con los hechos. O sea, para saber si es verdadero o falso que Fulano tiene calificación sobresaliente ($p \vee -p$), por citar uno de los ejemplos anteriores, habrá que ir a ver el boletín de la persona en cuestión. No hay cálculo lógico que me permita sortear ese paso. O para saber si es verdad que si llueve Fulano va al cine ($p \rightarrow q$) tengo que averiguar si efectivamente ha llovido y, en caso afirmativo, debo averiguar además si efectivamente Fulano fue al cine.

Sin embargo, podemos hablar, en sentido técnico —es decir, sin agotar exhaustivamente los sentidos de la palabra "verdad"— del valor de verdad positivo (verdadero) o negativo (falso) de cada enunciado y, consecuentemente, del valor de verdad de un razonamiento o varios razonamientos encadenados. La tabla de verdad es un gráfico que nos permite obtener el valor de verdad positivo o negativo de un enunciado compuesto en relación con todos los posibles valores de verdad de los enunciados

atómicos que lo componen. Veamos lo que ocurre con los enunciados compuestos que definimos recientemente.

La negación revierte el valor de verdad del enunciado atómico que es negado. Es decir: si el enunciado p es verdadero, entonces su negación, $\neg p$, es falsa, y viceversa. O sea: si "*Diego es el mejor*" es verdadera, entonces "*Diego no es el mejor*" es falsa. Y si "*Menem es el actual presidente*" es falsa, entonces su negación, "*Menem no es el actual presidente*" es verdadera. La tabla de verdad podría confeccionarse así:

p	$\neg p$
V	F
F	V

En la primera columna aparecen los posibles valores de verdad del enunciado p (V y F son abreviaciones de "verdadero" y "falso", y en la segunda columna, los que corresponden, en consecuencia, a $\neg p$).

La **conjunción** es verdadera sólo si los son los dos enunciados atómicos que la componen. En cambio es falsa en cualquier otro caso. "*Córdoba es una provincia mediterránea y Salta no limita con ninguna otra provincia argentina*" no puede ser un enunciado compuesto verdadero porque, si bien es verdadero el primer enunciado ("*Córdoba es una provincia mediterránea*"), el segundo no lo es (puesto que es falso que Salta no limita con ninguna provincia argentina). La tabla correspondiente tendrá esta forma:

p	\cdot	q
V	V	V
V	F	F
F	F	V
F	F	F

En el caso de la **disyunción incluyente**, resulta que es verdadera cuando uno o ambos enunciados que la componen son verdaderos. Y solamente puede ser falsa en el caso de que ambos componentes de la disyunción sean falsos. Pero que sólo uno de los dos enunciados lo sea, no implica la falsedad de la disyunción. La tabla correspondiente sería:

p	\vee	q
V	V	V
V	V	F
F	V	V
F	F	F

En el caso de una **disyunción excluyente**, en cambio, sólo uno de los términos puede ser verdadero, pero no ambos: si uno es verdadero, el otro es necesariamente falso. Es decir, utilizando los enunciados de un ejemplo anterior, si es verdadero que River ganó el clásico, entonces es falso que lo ganó Boca, y viceversa. No pueden ser ambos verdaderos ni ambos falsos. Veamos la tabla:

p	w	q
V	F	V
V	V	F
F	V	V
F	F	F

La **implicación material** (o enunciado condicional) es verdadera a menos que el antecedente del enunciado compuesto sea verdadero y el consecuente sea falso. Es decir, un enunciado de la forma: "*Si llueve voy al cine*" será verdadero a menos que ocurra que efectivamente haya llovido y que, a la vez, yo no haya ido al cine. Pero si el antecedente, es decir el enunciado "*llueve*", es falso, la implicación material se considera igualmente verdadera. Y lo mismo se considera verdadera si los dos integrantes de la implicación son falsos. Veamos la correspondiente tabla:

p	\rightarrow	q
V	V	V
V	F	F
F	V	V
F	V	F

La **coimplicación** (llamada también equivalencia o bicondicional) es considerada verdadera cuando los enunciados que la componen tienen el mismo valor de verdad, es decir cuando son ambos verdaderos o ambos falsos, y en cambio es falsa cuando alguno de sus enunciados –cualquiera de ellos– es verdadero y el otro, falso. Por ejemplo, el bicondicional "*Será presidente si y sólo si gana las próximas elecciones*" es verdadero si ambos enunciados coinciden o si ninguno de ellos se da. Veamos la correspondiente tabla:

p	\leftrightarrow	q
V	V	V
V	F	F
F	F	V
F	V	F

Cómo confeccionar tablas de verdad

Las tablas de verdad de enunciados moleculares o compuestos (conjunción, disyunción, implicación material y otras) deben contemplar en sus columnas iniciales todos los posibles valores de verdad que ocurran para agotar todas las posibles combinaciones entre los distintos enunciados atómicos que componen al enunciado molecular en cuestión. Si queremos saber el valor de verdad de $\neg p$ suponemos que el enunciado atómico p puede ser dos cosas únicamente: V o F, y en función de esas posibilidades, su negación será, por su parte, F o V. Pero si queremos averiguar el valor de verdad de $p \cdot q$, que es una composición de los enunciados atómicos p y q , las posibilidades serán cuatro (es decir las dos posibilidades de p por las dos de q) y así sucesivamente.

Si quisiéramos confeccionar la tabla de verdad del enunciado compuesto $p \vee q \cdot r$ habrá que multiplicar las cuatro posibilidades que contempla la disyunción $p \vee q$ por las dos posibilidades que aporta la conjunción del enunciado r . En estos casos, la tabla deberá tener cinco columnas, una por cada enunciado atómico y, entre ellas, las dos que corresponden a las conectivas que operan entre los enunciados en cuestión. Como criterio de orden, se utiliza la alternancia de los valores de verdad, V y F, sólo en la última columna, mientras que la primera columna multiplica el valor de verdad V por cuatro y luego el valor de verdad F por la misma cantidad, mientras que la columna correspondiente al enunciado q alterna de a dos los valores V y F. Al comenzar la tarea, la tabla del ejemplo que estamos analizando tendrá esta forma:

p	v	q	.	r
V		V		V
V		V		F
V		F		V
V		F		F
F		V		V
F		V		F
F		F		V
F		F		F

Luego habrá que resolver las dos columnas restantes, en el orden en que están dadas, según las tablas de verdad conocidas. En nuestro ejemplo debemos comenzar por la disyunción, de manera que en la primera línea: si p es V y q es V, la disyunción incluyente será V, y así –dejando de lado por el momento la conjunción– continuamos hasta finalizar esta columna, de modo que en este momento la tabla, todavía incompleta, se verá de la siguiente manera:

p	v	q	.	r
V	V	V		V
V	V	V		F
V	V	F		V
V	V	F		F
F	V	V		V
F	V	V		F
F	F	F		V
F	F	F		F

Por último, tomamos la columna resultante de la primera operación, en este caso la disyunción incluyente, que ha sido resaltada en el gráfico anterior, y comparamos sus valores de verdad con los del enunciado r que hasta ahora no había entrado en la comparación. Ahora, entonces, dejamos de lado las columnas correspondientes a los enunciados atómicos p y q y analizamos cómo puede resultar en cuanto a su valor

Actividades para el alumno

Confeccionar las correspondientes tablas de verdad, aclarando si son tautológicas, contingentes o contradictorias. Luego encontrar, para cada caso, un ejemplo válido de sustitución:

- $p \vee \neg p$
- $p \cdot q \vee r$
- $p \rightarrow \neg p$
- $p \rightarrow q \cdot r$
- $\neg p \cdot q$
- $\neg p \vee \neg q \cdot r$
- $p \cdot q \leftrightarrow r \cdot s$
- $p \vee \neg p \rightarrow r$
- $(p \cdot q) \leftrightarrow (\neg p \vee \neg q)$

de verdad, la conjunción de $p \vee q$ con r . Al finalizar, la tabla quedará así:

p	v	q	.	r
V	V	V	V	V
V	V	V	F	F
V	V	F	V	V
V	V	F	F	F
F	V	V	V	V
F	V	V	F	F
F	F	F	F	V
F	F	F	F	F

De acuerdo con el resultado que arroja su tabla de verdad, se dice que un enunciado compuesto puede ser tautológico (cuando el resultado ofrece sólo valores de verdad positivos), contradictorio (cuando el resultado de la tabla sólo ofrece valores negativos), o contingente (cuando en el resultado se hallan valores de verdad positivos y negativos).

Algunas reglas de inferencia

Los lenguajes formales necesitan de tres cosas:

- una tabla de símbolos formales: en el caso del lenguaje formal que estamos estudiando hemos visto juntores como \neg , \rightarrow , \vee ; algunos símbolos no lógicos como las variables p , q , r , etcétera;
- reglas de formación de fórmulas: por ejemplo, que el negador debe anteponerse al enunciado o conjunto de enunciados a los que afecta, como en $\neg p$ o en $\neg (p \cdot q)$
- reglas que gobiernan las operaciones deductivas, también llamadas **reglas de inferencia**. Se trata de formas de razonamiento válidas que pueden ser utilizadas para justificar los pasos de una prueba formal de validez de un razonamiento más complejo.

Veremos aquí sólo algunas de las principales y más utilizadas reglas de inferencia. Pero si tenemos a mano la lista completa de reglas de inferencia, todas ellas juntas, aplicadas con apropiadas reglas de sustitución, garantizan un completo cálculo proposicional.

• Modus Ponens

Esta regla de inferencia podría enunciarse así: "si de una hipótesis se sigue una consecuencia y esa hipótesis se da, entonces se da necesariamente la consecuencia". Su forma sería así:

$$\frac{p \rightarrow q}{p} \\ q$$

Ejemplo: "Si el termómetro marca más de 36°, entonces tenés fiebre. El termómetro marca 38°. Por lo tanto: tenés fiebre".

• Modus Tollens

"Si de una hipótesis se sigue una consecuencia y esa consecuencia no se da, entonces no se da la hipótesis". Formalizada es así:

$$\frac{p \rightarrow q}{-q} \\ -p$$

Ejemplo: "Si baja la humedad del ambiente, la ropa se seca. Pero la ropa no se secó. Entonces no bajó la humedad del ambiente".

• Silogismo hipotético

"Si de una hipótesis se sigue una consecuencia, y de ésta, a su vez, una nueva consecuencia(2), entonces de la hipótesis se sigue la consecuencia(2)". Formalizada se vería así:

$$\frac{p \rightarrow q}{q \rightarrow r} \\ p \rightarrow r$$

Ejemplo: "Si Juan aprueba el examen, Germán también lo va a aprobar. Pero si Germán aprueba el examen, Karina se va a enojar. Entonces si Juan aprueba el examen, Karina se va a enojar".

• Silogismo disyuntivo

"Ante la disyunción entre hipótesis(1) o hipótesis(2), si la hipótesis(1) no se da, entonces se da la hipótesis(2)". Esta regla de inferencia tiene la forma:

$$\frac{p \vee q}{-p} \\ q$$

Ejemplo: "O le hizo mal la milanesa o las papas fritas. Pero las milanesas no fueron. Entonces le hicieron mal las papas fritas."

HUMOR:

¿Qué es la lógica?

Caminaba Venancio por la calle cuando se encuentra a Manolo y dice:

– Ala Manolo ¿qué andais haciendo?

– Nada Venancio, que ando estudiando la **Lógica**.

– ¿La **Lógica**? ¿y qué es eso?

– Verás Venancio, cómo explicarte... ¿te gusta el agua?

– Sí.

– Por **lógica** te gusta la playa, Venancio.

– Sí.

– Por **lógica** te gustan las muchachas en bikini.

– Sí.

– Bueno, pues eso es la **lógica** Venancio.

– Venancio se va y se encuentra con José y le dice:

– Ala José, ¿qué andais haciendo?

– Nada.

– Pues yo ando estudiando la **Lógica**.

– ¿La **Lógica**, y qué es eso?

– Pues verás, ¿Te gusta el agua José?

– NO.

– ¡Entonces por **Logica** no te gustan las mujeres!!!!

DIJO UN FILOSOFO...

"La geometría clásica, bajo el nombre que le dio Euclides en sus *Elementos*, ha pasado mucho tiempo por un modelo insuperable, e incluso difícilmente igualable, de teoría deductiva. Los términos propios de la teoría no son introducidos jamás sin ser definidos; no se avanza jamás sobre las proposiciones si no son demostradas, a excepción de un pequeño número de ellas que son enunciadas primero a título de principios: la demostración no puede, en efecto, remontar al infinito y debe apoyarse sobre algunas proposiciones primeras, pero se ha tenido cuidado de elegir las de manera que no subsista ninguna duda sobre ellas en el espíritu sano. Aunque todo lo que se afirma sea empíricamente verdadero, la experiencia no es invocada como justificación: la geometría procede sólo por vía demostrativa, no funda sus pruebas sino sobre lo que ha sido establecido anteriormente, formándose en las únicas leyes de la lógica. Cada teorema se encuentra de este modo unido, por relación necesaria, a las proposiciones de las que se deduce como consecuencia, de manera que cada vez más cerca se constituye una red apretada en la que directa o indirectamente todas las proposiciones se comunican entre sí. El conjunto forma un sistema en el que no se podría sustraer o modificar ninguna parte sin comprometer la totalidad. De este modo, "los griegos razonaron con toda la justeza posible en matemática, y dejaron modelos del arte de demostrar para toda la humanidad". Con ellos, la geometría dejó de ser un resumen de recetas prácticas, o mejor, de enunciados empíricos, para devenir una ciencia racional".

R. Blanché, *La axiomática*, Siglo XX.

Actividades de integración de contenidos

- 1) Formalizar los siguientes enunciados. Luego construir con ellos razonamientos que tengan la misma forma de las reglas de inferencia aprendidas (cada uno de los enunciados debe ser utilizado para formar al menos una regla de inferencia).
 - a. Brecht era socialista o comunista
 - b. Si consigo trabajo voy a dejar la facultad
 - c. Los jugadores no quieren entrenar
 - d. Si el correo anda mal, la carta llegó atrasada, pero no es cierto que le haya llegado la carta atrasada
- 2) Determinar si las siguientes proposiciones son V o F mediante tablas de verdad, y justificar la respuesta por el tipo de relación que establecen:
 - a. "Juan es buen alumno y estudioso" es contraria a "Juan no es buen alumno ni estudioso".
 - b. "Si la educación es necesaria, entonces no es obligatoria" es subcontraria de "La educación es necesaria o es obligatoria, o ambas cosas".
 - c. "La educación es necesaria si es obligatoria" implica a "Sólo si la educación es obligatoria, es necesaria".
 - d. "La educación es necesaria si y sólo si es obligatoria" es contradictoria de "O la educación es obligatoria o es necesaria".
 - e. "Si la educación no es necesaria entonces es obligatoria" equivale a "Si la educación no es obligatoria entonces es necesaria".
 - f. "La educación es necesaria u obligatoria" se deduce de "La educación es obligatoria y no lo es".

Los tipos de falacia y la práctica de la argumentación

Las falacias son argumentos o razonamientos incorrectos que tienen sin embargo cierta fuerza persuasiva. En algunos casos, su incorrección puede detectarse formalmente al analizar lógicamente el razonamiento: a esas las llamamos falacias formales. Pero en otros casos, la incorrección no aparece con tanta claridad en la forma del razonamiento sino en el análisis de su contenido: hablamos entonces de falacias no formales. En los últimos años, algunos lógicos han objetado esta caracterización de las falacias porque, entienden, si la definición de falacia implica que debe haber un razonamiento detrás, muchas posibles argumentaciones que consideramos falaces no estarían comprendidas por esta definición un tanto estrecha porque simplemente no están compuestas de lo que en lógica entendemos como razonamiento. Juan Manuel Comesaña, en su libro *Lógica informal. Falacias y argumentos filosóficos* propone esta definición alternativa, que es más comprehensiva también: «una falacia es una maniobra verbal destinada a conseguir que alguien acepte una afirmación u obedezca una orden por motivos que no son buenas razones». Agrega Comesaña que «esta caracterización incluye gran cantidad de razonamientos como falaces; pero incluye también muchas otras maneras no legítimas de tratar de que alguien haga algo o acepte alguna afirmación».

La importancia del estudio de las falacias se comprueba ilustrándolas con unos pocos ejemplos. Estos ejemplos nos van a mostrar con cuánta frecuencia los argumentos falaces aparecen en el habla cotidiano y, por consiguiente, con qué frecuencia nos vemos expuestos a sus efectos devastadores si no estamos suficientemente advertidos. Veamos algunos casos paradigmáticos (sólo algunos de los muchos que existen) de falacias no formales:

- **Apelación a la autoridad**

Aquí no se defiende con razones el propio argumento sino que se fundamenta su verdad en la autoridad de otro u otros que lo sostienen.

Por ejemplo, alguien podría intentar persuadir a otro de la verdad de la proposición *Dios existe* diciendo que tiene que ser así porque Albert Einstein creía que Dios existe. En realidad, el científico que formuló la teoría de la relatividad es una autoridad en física, pero si no se citan sus argumentos en favor de la existencia de Dios, su sola autoridad en materia científica no basta para afirmar la existencia de Dios.

- **Apelación a la fuerza**

En este caso no se defiende el argumento con razones sino apelando al despliegue de fuerza con el cual el hablante se propone sostenerlo ante posibles ataques.

Un dirigente de fútbol dijo recientemente al candidato de la lista opositora: "Los números del club están todos pasados en limpio. Se los pueden explicar mejor los muchachos de la barra brava...".

- **Argumento *ad hominem***

Ad hominem significa "contra el hombre". En este caso, en lugar de presentar ele-

mentos de juicio en favor o en contra del argumento del interlocutor, se objeta la fuente de la que proviene ese argumento poniendo en tela de juicio los intereses de la persona o las personas consideradas.

Dijo el Ministro de Obras y Servicios Públicos: "No tengo nada que ver con las denuncias de corrupción que fueron publicadas en la revista *Primer Plano*. Además, ese periodista no me puede acusar porque él trabaja para una revista que sacó en la tapa a Maradona, que es drogadicto y maricón". Si el Ministro tiene que defenderse de acusaciones de corrupción tiene que ofrecer pruebas de que no la hubo o, en todo caso, no tiene sentido para ese fin atacar la dignidad del periodista y mucho menos la de un entrevistado por la revista en la que el periodista trabaja.

- **Apelación al pueblo**

Se intenta defender una verdad despertando en el interlocutor cierta sensación de confraternidad o persuadiéndolo de que se trata de la opinión de "todos".

"Todos sabemos –dijo la directora de la escuela– que el guardapolvo blanco es la vestimenta más apropiada para un ámbito educativo. Así lo han entendido, porque desde que ingresamos al colegio todos usamos guardapolvo blanco". En verdad, que todos lleven guardapolvo blanco desde primer grado no es un argumento en favor de que sea la vestimenta más apropiada sino de que las reglas así lo indican. Y el hecho de que todos compartan esa costumbre no significa que compartan la opinión de la directora.

- **Falacia de causa falsa**

Se pone como causa de un efecto un factor que no es tal o que sólo lo es en forma parcial.

Dice la publicidad de un servicio de medicina prepaga: "Nosotros sabemos cuidar de los suyos. La salud de su familia depende de usted. Llámenos. Tenemos presupuestos a su medida". En verdad, el argumento intenta hacer sentir responsable a un padre de familia por la buena salud de todos los suyos, cuando en realidad el padre de familia puede velar por la salud de los otros pero está lejos de ser la entidad de la cual "depende" semejante responsabilidad suprahumana.

Veamos ahora algunos casos de falacias formales, es decir falacias que pueden ser detectadas por un análisis lógico del razonamiento.

- **Falacia de afirmar el consecuente**

Se comete esta falacia cuando se intenta hacer creer que la afirmación del consecuente implica la verdad del antecedente. El razonamiento tiene la siguiente forma:

$$\begin{array}{ccc} \text{si } p \text{ entonces } q & & p \rightarrow q \\ q & & \underline{q} \\ \text{entonces } p & & p \end{array}$$

Podremos entenderlo mejor con un ejemplo. Alguien dice: "Si el gobierno aumenta desmedidamente los impuestos, la carne sube de precio. Y de hecho la carne

sube de precio. Por lo tanto, el gobierno aumentó desmedidamente los impuestos". En realidad, no hay razones para suponer que el gobierno aumentó los impuestos –el antecedente– porque, de hecho, la carne puede subir de precio –el consecuente– por otros factores que no sean el mencionado por el hablante.

- **Falacia de negar el antecedente**

Se intenta hacer creer que la negación del antecedente implica la negación del consecuente. El razonamiento tiene esta forma:

<i>si p entonces q</i>	$p \rightarrow q$
<i>no p</i>	$\neg p$
<i>entonces no q</i>	$\neg q$

Veamos el siguiente ejemplo. Dice la publicidad de zapatillas: "Si usás este calzado deportivo vas a conquistar a la chica que te gusta. Pero hay uno que no lo usa. Ese no va a conquistar a la chica que le gusta". Más allá de la dudosa relación entre la conquista amorosa y la marca de zapatilla del conquistador, lo que interesa ver en este razonamiento es que el consecuente –la conquista– puede ocurrir independientemente de que ocurra o no el antecedente –el uso de tal zapatilla–. Le guste o no al publicitario.

- **Petición de principio o razonamiento circular**

Se toma como premisa del razonamiento una parte de la proposición que se pretende deducir en la conclusión.

"Somos la alternativa que se necesita para sacar al país de la crisis –dijo un político en el marco de la campaña electoral–. Porque tenemos un programa económico que puede reactivar la industria y reducir el desempleo, y porque somos la alternativa."



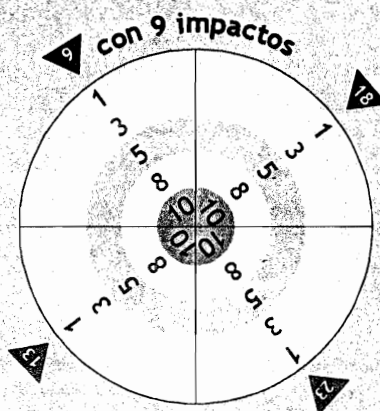
Mafalda, por Quino.

Actividades de integración de contenidos

- 1) Identificar qué tipos de falacias intervienen, en sentido más preponderante, en los siguientes argumentos y razonamientos.
 - a. Un delegado del Fondo Monetario Internacional dijo que si los argentinos se ponen a trabajar seriamente, van a lograr superar la crisis económica que atraviesan. Pero los argentinos no quieren trabajar. Entonces no van a superar su crisis económica.
 - b. La vecina del piso de arriba quiere que contratemos a una persona que limpie todas las tardes la escalera porque eso la mantendría siempre limpia y la limpieza es la base de la convivencia en el vecindario.
 - c. El novio de Mariana dijo que el árbitro del partido Boca vs. Chacarita había sido sobornado por los de Boca para que les marcaran un penal. Pero él no puede hablar porque es *gallina*.
 - d. Yo creo que no hay que estudiar. La educación está en su peor momento porque los planes de estudio no contemplan el dictado de la materia "La importancia del hip hop en la cultura rock".
 - e. Si los reclamos de los obreros en huelga son satisfechos, la fábrica va a obtener cuantiosas ganancias. Y por cierto, este año los dueños de la fábrica ganaron fortunas. Eso quiere decir que los reclamos de los obreros fueron satisfechos.
- 2) Elaborar cinco razonamientos que incluyan, respectivamente, una falacia de apelación a la fuerza, una de apelación al pueblo, una petición de principio y un argumento *ad hominem*.
- 3) Resolver el siguiente enigma y explicar qué tipo de razonamiento utilizaste para hacerlo.

Este juego tiene semejanza con el tiro al blanco, con la particularidad de que el blanco está dividido en cuatro sectores y cinco zonas circulares. El juego consiste en marcar los impactos de forma que sumen el valor indicado en cada uno de los sectores, respetando:

 - a. que cada zona tenga por lo menos un impacto y no más de tres;
 - b. que en ningún sector haya más de un impacto en la misma zona;
 - c. que el total de impactos sea el que se indica.



(Enigma extraído de revista *Joker*)

- 4) a. Realizar con un compañero un crucigrama que tenga como eje vertical la palabra **RAZONAMIENTO**, y en el cual estén volcados la mayor cantidad posible de conceptos aprendidos en esta unidad. Deben elaborar claramente las referencias pero sin anotar las soluciones sobre el eje fijado.
 - b. Intercambiar los crucigramas con otro par de compañeros y resolver el crucigrama recibido.
- 5) ¿Qué operaciones lógicas debes utilizar en la resolución del juego de la página siguiente?

ENIGMA SURFISTA

Varios surfistas que disputaban una competencia en la costa septentrional de Queensland, Australia, sufrieron leves accidentes al colisionar con los arrecifes coralinos. Deducir en qué lugar nació cada uno, dónde se lastimó y qué puesto obtuvo (extraído de revista *Quijote*).

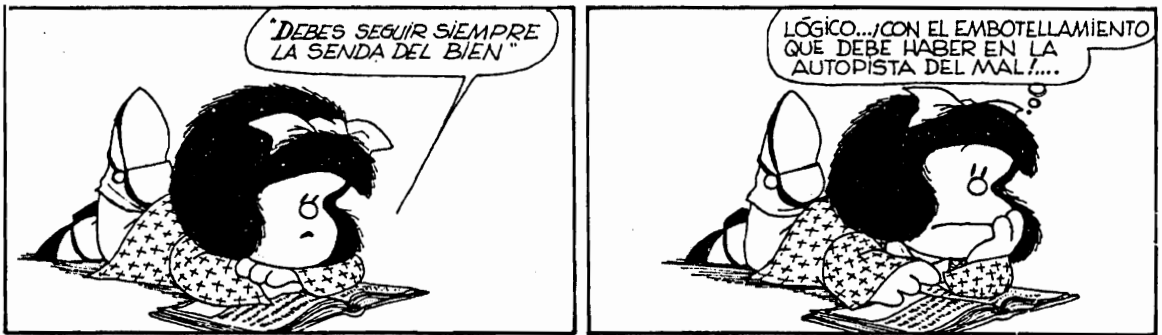
		LUGAR					LESIÓN					PUESTO				
		Hawaii	Java	Los Angeles	S Francisco	Sydney	Brazo	Cara	Pecho	Pie	Pierna	1°	2°	3°	4°	5°
SURFISTA	Charles															
	Edward															
	Harrison															
	Lee															
	Trevor															
PUESTO	1°															
	2°															
	3°															
	4°															
	5°															
LESIÓN	Brazo															
	Cara															
	Pecho															
	Pie															
	Pierna															



1. Charles nació en San Francisco.
2. Lee no quedó tan bien ubicado como el que se lesionó en el pecho.
3. El nativo de la isla de Java, que ganó la competencia, se lesionó una pierna. Su nombre no es Edward.
4. Quien se lesionó un pie salió 4°.
5. Harrison se lastimó un brazo. No es nativo de Los Angeles.
6. El hawaiano, que se lesionó la cara, salió 2°.

La ética

Con mayor o menor frecuencia todos usamos palabras como *ética*, *moral*, *valores*, *principios*, que solemos incluir en frases como *los políticos no tienen ética*, *en esta época ya no hay moral*, *yo aprecio a mis amigos porque tienen principios*, *mi abuelo dice que no comparte los valores de esta época*. En los diarios, en la TV, en la calle nos quejamos de la *corrupción* y de la *inmoralidad*. Una mitad del mundo pasa horas discutiendo si estuvo *bien* lo que hizo o lo que *decidirá* hacer con su *libertad*, al tiempo que la otra mitad culpa de *irresponsabilidad* a la primera. No podemos evitar preguntarnos *¿qué debo hacer?* en muchos momentos de nuestra vida. Todos éstos son los problemas que ocupan a la ética. En lo que sigue precisaremos un poco a qué llamamos ética y moral.



Ética y moral

En su uso corriente no hacemos ninguna diferencia entre los términos *ética* y *moral*, y los usamos como si fueran sinónimos. De alguna manera esto refleja que, en un principio, los términos que usamos hacían referencia a las *costumbres* de un grupo social. Contamos con estos dos términos porque el primero lo heredamos del griego (*ethos*), y *moral*, en cambio, proviene de una palabra latina (*mos*). Pero a lo largo de la historia de las ideas estos dos términos se han ido diferenciando y cada uno adquirió un significado específico. Hablamos de *moral* cuando nos referimos a todos los comportamientos, los valores, los principios, las acciones entre los hombres, etcétera; esto significa que los problemas morales son los que comprenden la acción intersubjetiva, acción que involucra directa o indirectamente a más de un sujeto, y todo aquello que una sociedad ha establecido para que sea posible la convivencia, sin que se haya escrito, por ejemplo, en códigos civiles. En cambio, si queremos hablar con precisión, tenemos que aplicar el término *ética* exclusivamente a una parte de la Filosofía que analiza y sistematiza los actos que quedan comprendidos en la moral. Es decir,

DIJO UN FILOSOFO...

"La presencia del rostro ajeno significa entonces un orden irrefutable, un mandamiento que detiene la disponibilidad de la conciencia. La conciencia es cuestionada por el rostro. El cuestionamiento no se vuelve una conciencia del cuestionamiento. Lo "absolutamente otro" no se refleja en la conciencia. Resiste al punto que, incluso su resistencia, no se convierte en contenido de la conciencia. La presencia consiste en trastocar el egoísmo mismo del yo que sostiene esta conversión. El rostro desarticula la intencionalidad que lo señala. Se trata del cuestionamiento de la conciencia y no de una conciencia del cuestionamiento. El yo pierde su soberana coincidencia consigo mismo, su identificación donde la conciencia vuelve triunfante sobre sí misma para descansar sobre sí. Delante de la exigencia ajena, el yo se expulsa de su descanso; no es la conciencia, ya gloriosa, de este exilio. Toda complacencia destruye la rectitud del movimiento ético. Pero el cuestionamiento de esta libertad de sí -salvaje e ingenua-, segura de su refugio en sí misma, no se reduce a un movimiento negativo. El cuestionamiento de sí mismo es precisamente la recepción de lo absolutamente otro. La epifanía de lo absolutamente otro es un rostro en el cual otro me interpela y me significa un orden de su nulidad, de su desnudez. Su presencia es una intimación a responder. El yo no toma conciencia solamente de esta necesidad de responder, como si se tratara de una obligación o de un deber particular en el cual habría de decidir. Está en la posición misma de par en par en responsabilidad o diaconía, como en el capítulo 53 de Isaías. Ser yo significa desde ahora no poder huir de la responsabilidad, como si todo el edificio de la creación reposara sobre mis hombros. Pero la responsabilidad que vacía al yo de su imperialismo y de su egoísmo no lo transforma en un momento del orden universal; confirma la unidad del yo. La unidad del yo es el hecho de que nadie puede responder en mi lugar".

E. Levinas, *Humanismo del otro hombre*, Siglo XX.

la moral se aplica al ámbito de las acciones concretas de los hombres, a lo que hacemos teniendo consideración del otro o no, cumpliendo una norma o siguiendo cierto valor que se respeta en nuestra sociedad; la *ética*, por otro lado, está encargada de hacer teorías sobre esas acciones, analizar *por qué* aplicamos el calificativo "bueno" o "malo" cuando lo usamos, pensar *qué* es un valor o un principio moral, reflexionar sobre *cuándo* respetamos una norma o explicar *por qué* a veces no cumplimos con lo que sabemos que debemos hacer, etcétera. Si nos preguntamos ¿por qué está bien ayudar al prójimo?, ¿siempre está mal mentir?, ¿a quién llamamos virtuoso?, estamos dentro del campo propio de la ética que nos demanda hablar de principios, definir el "bien" (y, en consecuencia, el "mal") y la virtud, etcétera. La pregunta capital que Kant ha planteado para caracterizar la ética es *¿qué debo hacer?*, y desde que formuló esta pregunta siempre se la toma como el cuestionamiento que la define. Sin embargo, no hay que pensar que intenta formular un catálogo con las soluciones a todas las posibles situaciones morales que puedan planteársenos a lo largo de la vida. Debe, mejor, ayudarnos a formar un *criterio* como para tomar esas decisiones de manera acertada, comprometida y libre.

Aparentemente, la ética tendría un carácter simplemente **descriptivo**, es decir, debería encargarse de realizar una descripción de los principios, valores y juicios que respetan los hombres. Pero muchos pensadores han notado que, en realidad, suele estar acompañada por una intención **regulativa**, o sea que pretende ser un parámetro o un modelo de lo que **debe ser** de manera universal (válido para todos). Nicolai Hartmann (un filósofo contemporáneo) ha analizado esta cuestión, y ha visto que es inevitable que se filtre un efecto regulativo o normativo cuando se trata de analizar valores como **lo bueno y lo malo, lo que debe ser y lo prohibido**.

Reflexionar sobre los hechos morales es pensar acerca de los actos de la interioridad del hombre, las normas y los valores sobre los que se basan sus decisiones. Como dice Marta López Gil (una pensadora argentina contemporánea):

“Vivir en sociedad requiere que los individuos no satisfagan sólo sus deseos, sino que adapten y autocontrolen sus comportamientos y los sometan a ciertas reglas. Esas reglas nos recuerdan que el otro no es una «presa» sino un hombre con sus propios deseos, su libertad, sus exigencias de una vida buena o satisfactoriamente feliz.” López Gil, M. y Delgado, L. (1995).

No aprendemos las normas morales de libros o de códigos escritos. Sin embargo, todos conocemos y usamos frecuentemente frases como *no hagas a otro lo que no quieras que te hagan*, *ama al prójimo como a ti mismo*, que expresan principios o normas morales básicas que toda sociedad quiere que sus miembros cumplan.

En general, hay acuerdo acerca de las cosas que constituyen básicamente un acto moral. Como vimos, debe haber un sujeto (**agente**) que **delibere**, piense qué es **bueno** hacer y luego ejecute esa **acción** que involucra a **otro hombre**. La acción debe ser **libre** para que el agente sea **responsable** de ella. Si tengo una enfermedad que me hace decir mentiras todo el tiempo sin que me dé cuenta, no **elijo** mentir (no es un acto voluntario) y, por lo tanto, no soy responsable de esas mentiras.

Pero, ¿qué pasa si no cumplimos con las normas que sostiene nuestra sociedad? En ese caso recibimos la reprobación y las críticas de los demás (e incluso la nuestra propia) porque, como dijimos, esas reglas están íntimamente ligadas a un grupo social de un momento histórico y a un lugar determinados. Pensemos por ejemplo por qué nuestras abuelas iban a la playa casi tan vestidas como las chicas van hoy por ahí. Porque en su época se consideraba **inmoral** (contrario a una norma moral) exhibir ciertas partes del cuerpo. Y ¿qué sucedía si alguna chica más audaz que el resto se animaba a llevar una pollera unos centímetros más corta que lo usual? Probablemente fuera criticada tanto por sus padres como por los desconocidos. Sin embargo, a no ser que su atuendo fuera ofensivo, ningún policía tenía derecho a llevarla a la cárcel. La norma moral no es una ley escrita que merezca una pena legal al ser violada.



Ahora bien, ¿todas las acciones que no cumplen con una norma moral son **inmorales**? Si compro un vestido azul o un pantalón negro, por ejemplo, no estoy cumpliendo con regla alguna, pero nadie me podrá decir que soy inmoral por eso. En casos como éstos se dice que la acción es **amoral**, es decir, está excluida del ámbito propio de la moral.

DIJO UN FILOSOFO...

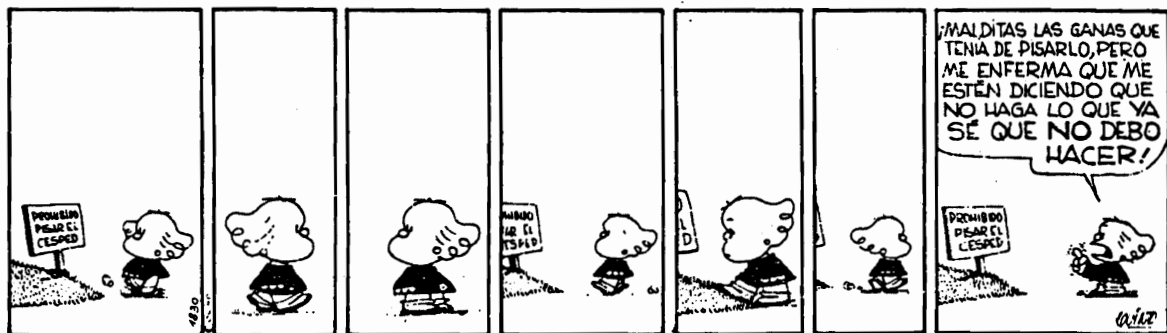
"Antes de Aristóteles se hallan ya precedentes para la constitución de la ética como disciplina filosófica. Entre los presocráticos, por ejemplo, pueden encontrarse reflexiones de carácter ético que no están ya ligadas a la aceptación de ciertas normas sociales vigentes —o a la protesta contra tales normas—, sino que procuran descubrir las razones por las cuales los hombres tienen que comportarse de una cierta manera. Podemos citar a este respecto las reflexiones éticas de Demócrito. Pero sobre todo entran en este capítulo las meditaciones al respecto de Sócrates y de Platón. Muchos autores consideran a Sócrates como el fundador de una reflexión ética autónoma, aun reconociendo que la misma no hubiera sido posible sin el sistema de ideas morales dentro de las cuales vivía el filósofo y especialmente sin las cuestiones suscitadas acerca de ellas por los sofistas".

J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Siglo XX.

Sin embargo, no es cierto que la ley escrita (ley positiva) esté totalmente divorciada de lo moral, ya que muchas de ellas nacen de las costumbres. Incluso alguien podría decirnos que existen **juicios por daños morales**. Sí, los hay; la sociedad puede reclamarnos ante un tribunal por una acción que va en contra de la moral general. Pero todavía en estos casos, si tenemos la **conciencia tranquila** (como suele decirse), no nos sentiremos culpables, porque la moral se juega exclusivamente en nuestra interioridad. Si alguien nos acusa de haber robado dinero, nos denuncia y hasta nos hace un juicio por eso, pero no lo hemos hecho, no estará afectada en nada nuestra moral. Veremos esto a continuación.

Conciencia moral y virtud

Cuando somos chicos no sabemos en absoluto lo que debemos o no debemos hacer. Nuestros padres nos indican todo el tiempo *compárti tus muñecos, devolvé el autito, no le pegues a Juan*, porque no sabemos poner un límite entre lo que deseamos y lo que debemos hacer. Somos *heterónomos* según la definición que ya vimos. Pero cuando crecemos, vamos aprendiendo que hay cosas que están permitidas y cosas que no. En poco tiempo empezamos a dejar de necesitar que otros nos digan qué hacer; es que ya aprendimos las normas, aunque no siempre las respetemos. Nos hacemos más *autónomos* porque desarrollamos la *conciencia moral*, que se nutre con las normas y los valores que rigen nuestra sociedad. Ya dijimos que la moral tiene que ver



con lo que la sociedad aprueba o desaprueba. Alguien nos dice: *Les dije a mis padres que iba a la escuela, pero fui a encontrarme con mis amigos en la plaza. Ellos no se enteraron de mi mentira, pero igualmente me siento mal por lo que hice, ¿por qué?* La respuesta es simple: porque en tu conciencia hay una norma que dice que *no hay que mentir* y lo hiciste. Como la norma es interna, serás culpable, o mejor, *responsable* por haberla violado, aunque termines tus días sin que nadie se entere. Los ojos de los demás no cambian tu responsabilidad.

Así como en nuestra historia personal vamos logrando mayor autonomía, en el transcurso de la historia de la humanidad el hombre también se ha vuelto cada vez más *autónomo*. No siempre los seres humanos se sintieron responsables ante sus acciones. En un principio se quejaban de sus desgracias, diciendo que los dioses eran quienes disponían lo que les sucedía. Pero paulatinamente fueron comprendiendo que cada elección personal tiene sus consecuencias, y que la conciencia moral prende la alarma cuando actuamos en contra de alguna norma.

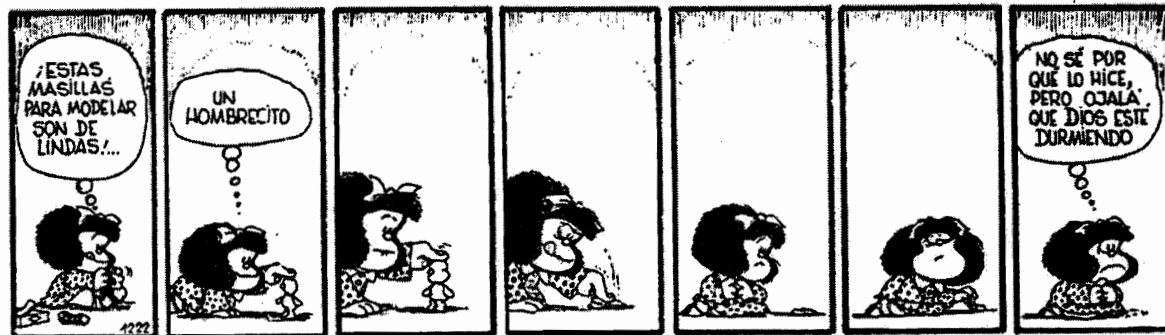
Cuando decimos *fui un buen pianista, sos un cocinero virtuoso o es un médico excelente*, entendemos algo en parte diferente y en parte similar a lo que pensamos frente a *fui un buen hombre, sos una persona virtuosa o es un sujeto excelente*. Estos últimos ejemplos apuntan a algo propio del comportamiento de un hombre en relación con otro, y no de su actividad profesional. Implican un sentido moral de los términos *bien* y *virtud*.

Actividades para el alumno

- 1) Propone tres ejemplos de situaciones que hayas vivido que tengan que ver con un problema moral; explicar cuál es ese problema.
- 2) Busca un artículo periodístico en el que esté implicado algún problema moral. Explica en qué consiste.
- 3) Diagrama una encuesta para averiguar qué considera la gente que te rodea que es lo *moral*, lo *ético*, lo *bueno*, el *deber*, la *virtud*, la *conciencia moral*. Realizar la encuesta entre tus amigos y familiares. Analiza sus resultados y discútelos con tus compañeros de clase.

¿QUÉ SIGNIFICA...?

Llamamos **autónoma** a la persona que se rige por sus propias normas. Decimos que Fulano es autónomo cuando, por ejemplo, no necesita que nadie le reclame el dinero que pidió prestado, él sabe que debe devolverlo y lo hace. Pero si es preciso recordarle a Mengano todo el tiempo la norma que dice "debes devolver lo que te prestaron", decimos que su moral es heterónoma, porque depende de otras personas para cumplirla.



En general, todos anhelamos lo que nos resulta bueno a través de cada cosa que hacemos. De esto no hay duda, aunque un loco nos diga *me gusta que me peguen, disfruto sufrir*, es evidente que aquí lo *normalmente malo* para él es un bien. El bien, lo bueno es un valor positivo que todos buscamos. Más precisamente, en sentido moral el bien es lo que nos guía, lo que *debemos* hacer, y determina de qué modo conseguiremos ser *virtuosos*, llegaremos a la *virtud*. Pero, como en las afirmaciones de arriba, parece que cada uno de estos términos (bien, bueno, virtud, excelencia) toman un significado algo distinto cuando se aplican al ámbito de la moral y cuando los usamos en otras situaciones. No necesariamente un artista virtuoso es un hombre virtuoso, y tampoco lo contrario. Aunque generalmente tenemos la impresión de que alguien excelente en su profesión mantendrá también una conducta moral intachable, muchas veces nos desilusionamos. A lo largo de toda la historia, eminentes médicos han hecho grandes estafas y deportistas inmejorables han sido corruptos. Sabemos establecer lo que se considera moralmente bueno y malo en nuestra realidad, y a quiénes se considera virtuosos por cumplirlo. La madre Teresa de Calcuta (que dejó su vida por ayudar a los enfermos), Mahatma Gandhi (que no se dejó corromper para liberar a su pueblo) y Martin Luther King (que peleó por finalizar con la discriminación racial) fueron indiscutiblemente seres virtuosos. Pero, ¿es suficiente ayudar a alguien una vez para ser una persona virtuosa? En general consideramos (como lo hacía el filósofo griego Aristóteles al decir que *una golondrina no hace verano*) que alguien virtuoso realiza el bien habitual o corrientemente. En este sentido decimos que las personalidades mencionadas antes lo son.

DIJO UN FILOSOFO...

"Ahora bien, ¿de qué manera el bruto (o la bruta), aún elaborando inmediatamente su repertorio instintivo de nociones universales, puede llegar a entender, no sólo que desea hacer ciertas cosas y que no desea que le hagan otras, sino también que no debería hacer a los demás lo que no quiere que le hagan a él? La dimensión ética empieza cuando entra en escena el otro. Toda ley, moral o jurídica, regula siempre relaciones interpersonales, incluidas las relaciones con ese Otro que ley impone. También atribuyen al laico virtuoso la convicción de que el otro está en nosotros. Pero no se trata de una vaga propensión sentimental, sino de una condición 'fundadora'. Es el otro, es su mirada, lo que nos define y forma. Nosotros (así como no conseguimos vivir sin comer o sin dormir) no conseguimos entender quiénes somos sin la mirada y la respuesta del otro. Incluso el que mata, estupra, roba, atropella, lo hace en momentos excepcionales, pero el resto de su vida se lo pasa mendigando de sus semejantes aprobación, amor, respeto, encomio. E incluso a los que humilla les pide el reconocimiento del miedo y de la sumisión. A falta de este reconocimiento, el recién nacido abandonado en la jungla no se humaniza (o, como Trazan, busca a toda costa al otro en el rostro de un mono), y podríamos morir o enloquecer si viviéramos en una comunidad donde todos hubiéramos decidido sistemáticamente no mirarnos jamás y portarse como si no existiéramos.

¿Cómo es posible entonces que haya o que haya habitado culturas que aprueben la matanza, el canibalismo, la humillación del cuerpo ajeno? Sencillamente porque restringen el concepto de 'otros' a la comunidad tribal (o a la etnia) y consideran a los 'bárbaros' como seres inhumanos; tampoco los cruzados sentían que los infieles fueran un prójimo al que debían amar excesivamente. Y es que el reconocimiento del papel que desempeñan los demás, la necesidad de respetar en ellos esas exigencias que consideramos irrenunciables para nosotros, es el producto de un crecimiento milenario."

U. Eco, *Cinco escritos morales*, Siglo XX.

Actividades grupales

- 1) a. Realicen una lista de personalidades que consideren moralmente virtuosas.
b. Escriban un argumento explicando por qué consideran que lo son.
c. Discutan los resultados con los de tus compañeros.
- 2) Elijan **una** de las siguientes afirmaciones y busquen argumentos en su favor o en su contra:
 - Un futbolista excelente es un hombre virtuoso.
 - Todo buen médico es buena persona.
 - Un mal profesor es una mala persona.
 - Un contador corrupto es un mal profesional.
 - Un mal contador es siempre corrupto.

DIJO UN FILOSOFO...

"Para decir en una palabra lo que son en sí mismos el bien y el mal, diremos primero que ciertas cosas están en nuestro entendimiento y no en la naturaleza: ellas no son entonces más que nuestra propia obra y son útiles sólo para comprender las cosas con distinción; entre ellas, contamos con todas las relaciones que se refieren a cosas diferentes y las llamamos *entia rationis* [seres de la razón].

Esta es la pregunta que se formula: ¿el bien y el mal pertenecen a los *entia rationes* [seres de la razón] o bien a los *entia realia* [seres de la realidad]? Como el bien y el mal no son otra cosa que relaciones, no hay dudas de que hay que colocarlos entre los *entia rationis*; pues jamás se dice que una cosa es buena sino por referencia a otra que no es tan buena o que no nos es tan útil; entonces, no se dice que un hombre es malo sino por referencia a otro que es mejor; o incluso que una manzana es mala sino por relación a otra que es buena o mejor.

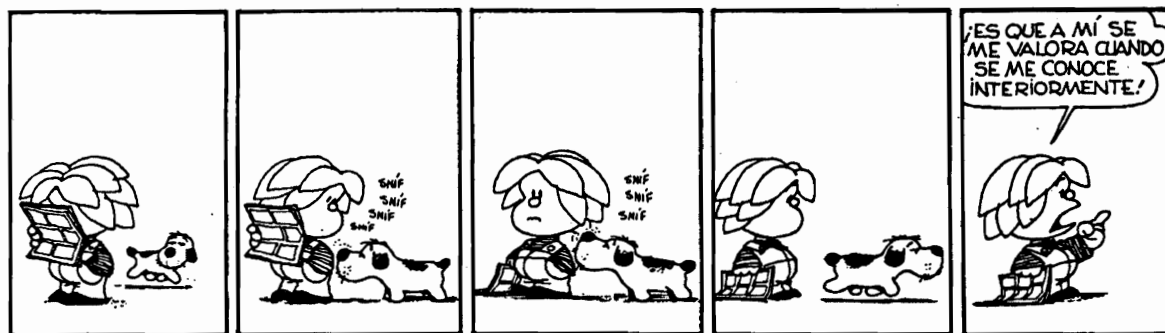
No se lo podría decir si no hubiera bueno o mejor que, por comparación, nos permitiera llamar a una cosa mala.

En consecuencia, si se dice que una cosa es buena, eso significa simplemente que concuerda con la idea general que tenemos de las cosas de esa especie. Pero, ya lo dijimos antes, las cosas deben concordar con su idea particular, cuya esencia debe ser una esencia perfecta, y no con la idea general, pues entonces ellas no existirían en absoluto". (...) De donde resulta una vez más que el bien y el mal no son ni cosas ni efectos que estén en la naturaleza.

B. de Spinoza, *Tratado Corto*, Siglo XVII.



Rudy Pati,
Página /12.



Mafalda, por Quino.

¿De dónde vienen estos planteos?

Para nosotros, como dijimos antes, todas estas cuestiones son tan naturales que es prácticamente imposible pensar que en algún momento no existieron los planteamientos éticos. Sin embargo, algunos debieron ser los primeros que se dedicaron a pensar y a reflexionar sobre esto, y así es. Entre los registros más antiguos que tenemos, están los que provienen de la literatura; allí, en obras como la *Iliada* y la *Odisea* aparecen personajes actuando y decidiendo en base a lo que les parece mejor. Sin embargo, las reflexiones y los planteos abstractos vinieron de la filosofía. Los primeros filósofos, que vivieron en Grecia alrededor del siglo VI a.C., aunque se preocupaban principalmente por los problemas de la naturaleza y del mundo, sentaron las bases para el desarrollo posterior de la ética. Heráclito de Efeso y Demócrito de Abdera, por ejemplo, parecen haberse preocupado por el obrar humano. Sin embargo, recién con Sócrates puede decirse que hay un pensamiento filosófico sobre la ética y el actuar.

La ética socrática

Como hemos visto en el Capítulo 1, Sócrates vivió en Atenas durante el siglo V a.C. Antes de revisar qué pensaba Sócrates tenemos que aclarar que no contamos con ningún texto escrito de este autor, porque él pensaba que la filosofía era un ejercicio que debía realizarse en una situación donde quienes reflexionan se encuentren reunidos, debatiendo y analizando juntos; si se escribe un texto filosófico –pensaba Sócrates– se pierde la posibilidad de discutir e intercambiar realmente las ideas, que es el fin principal del ejercicio filosófico. Por lo tanto, no se trata de que antiguamente se hayan perdido sus obras, sino que –al parecer– no las escribió por principios. Entonces, ¿cómo sabemos que Sócrates existió y cuál era su pensamiento? Lo sabemos porque este filósofo tuvo un alumno que lo admiraba mucho y que valoraba tanto lo que su maestro pensaba que no quiso que se olvidara. Ese discípulo de Sócrates se llamó Platón y escribió una serie de diálogos en los que incluye como protagonista a un personaje llamado Sócrates y que, al menos en la primera época en que Platón escribió, parece reproducir bastante fielmente el pensamiento de aquél. Sócrates parece haber basado su pensamiento en dos afirmaciones fundamentales: *la virtud es conocimiento y nadie obra mal voluntariamente*.

¿Qué significa cada una de estas declaraciones? En verdad Sócrates parece haber pensado que cualquier individuo que sabe lo que es el bien, es decir, que conoce los valores que deben seguir nuestras acciones, necesariamente actúa bien. En el planteo de Sócrates, la voluntad sigue ciegamente a lo que la razón o la inteligencia ha decidido hacer. No puede suceder que, aunque yo sepa que algo es malo, lo realice. Claro que cualquiera de nosotros podría decirle a Sócrates que, por ejemplo, sabe que fumar es malo y, sin embargo, lo hace igualmente. Es decir, sabemos que lo bueno es no fumar, pero por saberlo no estamos determinados a no fumar. Lo que Sócrates nos contestaría es, tal vez, que *creemos* que lo sabemos, pero en verdad no. Nos respondería con el ejemplo de quien, después de haber sufrido una grave enfermedad por fumar, *toma conciencia* realmente de que fumar es malo, y deja de hacerlo; nos diría que antes no sabía realmente lo que era el bien, sino que tenía un falso conocimiento.

¿Cómo puede él fundamentar esto? Justamente por la segunda de las afirmaciones que enumeramos anteriormente: Sócrates nos preguntaría *¿Qué ser humano es capaz de obrar mal sabiendo que eso va a perjudicarlo?* Por un lado, todos decidimos pensando que lo que hacemos es lo mejor; es innegable que, aunque no este-mos totalmente convencidos de que lo que hacemos es lo que haríamos en condiciones ideales, sí es lo mejor, dentro de las posibilidades concretas que tenemos. Por otro, hacer un mal a otro implica siempre también hacerse un mal a sí mismo. ¿Cómo es esto? Nos dice Sócrates en el diálogo que Platón tituló *Gorgias*:

"Y si comete injusticia uno mismo o algún otro por el que se interese, es preciso que vaya por propia voluntad allí donde más rápidamente satisfaga su culpa, ante el juez, como iría ante el médico, buscando con afán que la enfermedad de la injusticia, al permanecer algún tiempo, no emponzoñe el alma y la haga incurable." (Platón, *Gorgias* 480 a.C.)

DIJO UN FILOSOFO...

"Quien comete injusticia es más desgraciado que quien la padece (Frag. 45)

Conviene a los hombres cuidar más de su alma que de su cuerpo porque, mientras que la perfección del alma corrige la deformidad del físico, la fuerza física desprovista de razón no logra mejorar en nada al alma (frag. 36)

Hay que preocuparse por lograr una gran inteligencia y no una múltiple erudición (Frag. 65)

Bueno es, no tanto el no cometer injusticia, sino el no tener intención de cometerla (Frag. 62) "

Demócrito de Abdera, pensador presocrático, siglo VI a.C.

Sócrates parece haber estado muy preocupado por los problemas éticos. Lo preocupaban preguntas como *¿la virtud es una o hay múltiples virtudes?*, *¿la virtud es enseñable?*, *¿por qué padres excelentes tienen hijos malvados?*, o *¿es mejor ser injusto con otros o que otro sea injusto con uno?* Como se ve, todas estas son preguntas, y no por causalidad, sino porque el método que caracterizó la filosofía socrática consistía básicamente en preguntar y ayudar a sus interlocutores a encontrar respuestas a sus preguntas. A partir de lo que estudiamos en el Capítulo 1 sabemos que Sócrates siempre tomaba la respuesta que le daban sus interlocutores y volvía a formular una pregunta en base a esa respuesta. De este modo, aplicando su método *mayéutico*, no daba él mismo nunca la respuesta, sino ayudaba a dar a luz las ideas de quien respondía.

DIJO UN FILOSOFO...

(Para explicar por qué Sócrates consideraba más injusto que lo maten en el tribunal que lo juzgaba, que escapar de su celda) "Aquí hay una comparación entre el efecto que un acto particular tendría sobre Sócrates y el efecto que tendría sobre sus acusadores. Obviamente, decir a estos que resultarán dañados si su acción judicial tiene éxito y, más aún, que será un daño *mayor* que el que pueden infligir al acusado, resulta sorprendente y paradójico. Cualquiera que lo oyera por primera vez pensaría que se trata de un absurdo. ¿Por qué habrían de sufrir algún daño o perjuicio los victoriosos? Sócrates tenía razón al anticipar un disgusto general y un torrente de protestas en el tribunal.

Su afirmación, sin embargo, es perfectamente inteligible dados algunos supuestos básicos. Dañar a alguien es hacer algo que para esa persona es malo; es decir, causar daño es privar a una persona de algo que es bueno para ella. Cuanto mayor es el bien de que se le priva, mayor es el perjuicio que se le inflige. Por lo tanto, la comparación entre niveles de daño puede reducirse a una comparación entre los bienes involucrados. Si Sócrates es condenado, los males que padecerá pueden ser la muerte, el exilio o la pérdida de los derechos políticos. Los bienes correspondientes son la vida, la residencia en la ciudad y el pleno ejercicio de sus derechos en la *pólis*.

Todo el mundo está de acuerdo en que estos son grandes males y grandes bienes. Pero Sócrates piensa que hay un mal mucho peor: ejecutar injustamente a alguien. En comparación, sostiene, los otros no son tan malos. Ordenar una ejecución injusta. (...) el ejercicio de la justicia y la rectitud moral están entre los mayores bienes para un individuo. En comparación, cosas buenas como la ciudadanía, la vida en la ciudad e incluso la vida misma parecen bienes menores. Por lo tanto, verse privado de uno de estos bienes es sufrir un daño menor. De ahí se sigue que los acusadores de Sócrates sufrirán un daño mucho mayor".

A. Gómez Lobo, *La ética de Sócrates*, Siglo XX.

Para Sócrates, así como cuando nos excedemos con la bebida o la comida, nos sentimos mal porque le hacemos un mal a nuestro cuerpo, cuando mentimos o robamos nos sentimos mal porque le hacemos un mal a otro, pero también a nuestra alma. La culpa, por ejemplo, es una especie de enfermedad del alma; por eso es que cuando hacemos un mal a otro, también nos lo hacemos a nosotros mismos.

Platón y la ética

Hemos mencionado a Platón cuando hicimos referencia a la principal fuente de nuestro conocimiento sobre Sócrates. Pero, obviamente, Platón no sólo se dedicó a contarnos qué pensaba su maestro sobre la ética; también pudo, con el tiempo, elaborar su propia idea acerca del buen obrar.

Para empezar tenemos que hacer referencia a lo que se llama "Teoría de las Ideas". Lo que el filósofo propone en ella es la existencia de dos mundos: uno al que llama *mundo sensible*, y que es este mundo en el que vivimos, donde las cosas son materiales, cambian, nacen y mueren. Pero además hay otro mundo, al que llama *mundo inteligible* o *de las ideas*, que está compuesto por ideas; esas ideas constituyen la esencia de la justicia, de la piedad, de la valentía, del bien, etcétera. Por lo tanto, a través del mundo inteligible tenemos acceso de manera pura y perfecta a estas y otras virtudes y valores que se encuentran allí. Platón cuenta, como si fuera un mito, que antes de nacer nuestra alma contempló esas Ideas, pero que, al nacer, pasamos por un río que se llama Leteo (en griego, *olvido*), y olvidamos lo que vimos antes. Sin embargo, cuando presenciamos situaciones justas o buenas, en este mundo sensible, recordamos aquellas ideas que experimentamos antes de nacer; ellas siempre nos sirven como modelos en nuestra vida.

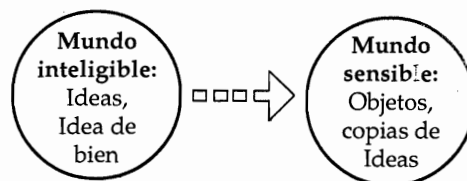
¿Qué relación tiene esta "Teoría de las Ideas" con un planteo ético? Platón dice que hay una

idea que tiene la misma función que tiene el sol en este mundo sensible en que vivimos: es la *causa* de las demás cosas, de que se produzcan las estaciones y de que vivamos los seres vivos. Esa idea que es causa y fundamento de las demás, sin la cual nada existiría y que podríamos decir que es el sol entre las ideas, es la idea del bien. Cuando recordamos esos modelos del mundo inteligible –dice Platón– es la última idea que conocemos. Esto significa que la ética tiene su fundamento en las ideas perfectas y, especialmente, que Platón postula un fundamento para nuestra acción; esa base son las Ideas inmutables, inengendradas, imperecederas.

Para este pensador no es posible que un hombre actúe como le parezca, y después se justifique diciendo que cada uno tiene su verdad. Este sería el argumento de un *relativista*, es decir, de alguien para quien la verdad depende de, es *relativa* a una circunstancia o a un momento. Para Platón, en cambio, la verdad es una sola, y la hemos conocido alguna vez, pero ahora no la recordamos. La verdad está justamente en el mundo inteligible, que nos provee de la idea de bien, fuente de nuestro obrar bien. Y Platón agrega algo más en cuanto al conocimiento de los valores y de las ideas: quien las ha recordado bien debe guiar a los demás hombres para que sigan su camino o, si no pueden, para que al menos compartan con él lo que ahora sabe.

La ética de Aristóteles

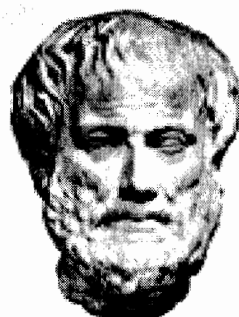
Ahora que ya sabemos quiénes fueron los primeros filósofos que reflexionaron sobre la ética, tenemos que decir que Aristóteles fue el primero en escribir un tratado específicamente dedicado a analizar cómo debemos actuar. El libro del que hablamos se llama *Ética Nicomaquea* –aparentemente, porque fue dedicado a su hijo Nicómaco, aunque otros la llaman *nicomaquense*, porque su hijo no era el destinatario sino el editor del texto– y, aunque no fue el único tratado de ética que este filósofo escribió, es el que con-



DIJO UN FILOSOFO...

"Es posible que Platón hubiera sido el primero en escribir diálogos, y que los otros discípulos socráticos lo siguieran en eso, al encontrar una forma adecuada de plasmar su pensamiento. Pero fuera Platón el primero o no, lo imitaran los demás o no, pienso que todos han de haber experimentado algo parecido a Platón, en una época en que comenzaba a difundirse la lectura como aprendizaje o esparcimiento. Y sobre todo, se me ocurre que *han necesitado preservar la memoria de su inigualable maestro*, y han pensado tal vez que sus palabras podían ser llevadas por el viento si no se las ponía de alguna manera por escrito".

C. Eggers Lan, *Apología de Sócrates*, Siglo XX.



Platón.



Aristóteles.

DIJO UN FILOSOFO...

"La virtud, a causa de la cual se nos califica de buenos o malos, supone a la vez una disposición permanente (en contraposición a la afección, que es un movimiento pasajero) y una elección voluntaria (por lo cual se distingue de la disposición natural); así, pues, no puede ser más que un *habitus*, una manera de comportarse respecto de las afecciones, una actitud permanente de la voluntad, una preferencia habitual o hábito preferencial.

Para determinar con más precisión esa actitud, recuérdese que la virtud del hombre, lo que lo hace bueno, es su aptitud de cumplir bien su función propia. Ahora bien, como lo había mostrado Platón, todo artífice que ejerce bien su oficio, que cumple bien su función, realiza en su obra un orden, una armonía, una proporción de la cual resulta la perfección del conjunto. Una obra acabada, perfecta, dice también Aristóteles, es aquella a la cual no se le puede ni quitar ni agregar nada, que representa, por tanto, un justo medio entre el exceso y el defecto; así, pues, la perfección tiene como expresión matemática la proporción. Ésta resulta constituida esencialmente por un término medio, que equidista de los extremos, que está en una misma relación con los dos extremos; la proporción consiste en una igualdad de relaciones y, a este respecto, analiza una exactitud que no podría ser mayor. Asimismo, la virtud del hombre consiste en evitar en las afecciones y en la conducta el exceso y el defecto; aspira a un justo medio (...). La justicia, que ha de ejercerse en la distribución de los bienes entre los ciudadanos o en las transacciones entre los particulares, aspira a instaurar la igualdad entre personas del mismo mérito, a reparar la desigualdad que resulta de la violación de los contratos o de la violencia, a proporcionar, en fin, las retribuciones con los servicios; se opone principalmente a la ambición desmedida."

J. Moreau, *Aristóteles y su escuela*, Siglo XX.

tiene las bases para comprender su forma de entenderla.

Pongamos por caso que alguien nos pregunta para qué esta materia; tal vez diremos que para aprobarla. Si alguien vuelve a preguntarnos para qué queremos aprobarla, le contestaremos que para terminar la escuela en algún momento, para recibarnos. Si vuelve a preguntarnos para qué queremos terminar la escuela, podemos responder que para conseguir un buen trabajo o ingresar a la universidad, o lo que sea. Siempre parece haber un *fin* al que queremos llegar cuando actuamos. Aristóteles nos va a decir que, si pensamos un poco, nos daremos cuenta de que en realidad no son *fin*es realmente, sino que son *medios* para conseguir otras cosas. El único fin que es realmente un *fin último* en nuestra vida es la felicidad, porque todas las respuestas van a tener que asumir que, en última instancia, hago lo que hago para ser feliz. Y esto constituye el fin de todas las acciones humanas.

Ahora bien, ¿cómo llegamos a ser felices?, ¿cómo alcanzamos la felicidad? Aristóteles dice que lo alcanzamos realizando aquello que nos es esencial, es decir, lo que nos hace ser lo que somos. Y en el caso del hombre, lo esencial es la racionalidad, tenemos razón o pensamiento. Así, nos dice Aristóteles, seremos felices si podemos ejercitar en máximo grado nuestra razón y nos dedicamos cuanto nos es posible a la *vida teórica o contemplativa*. Pero como somos humanos, y nos distraemos, nos cansamos y tenemos otras necesidades además del ejercicio racional, nos resulta muy difícil dedicarnos a la vida contemplativa. Por eso es que Aristóteles acepta que, además de las virtudes intelectuales o *virtudes dianoéticas* (relativas a la actividad intelectual, como pueden ser la sabiduría o la comprensión), tenemos otras virtudes, las *virtudes éticas* (relativas a la acción), que tienen que ver con la acción y más especialmente con la acción que involucra a otros hombres.

Como ya dijimos, según Aristóteles no podemos considerar que alguien es virtuoso sólo porque una vez en su vida obró bien. La virtud se consigue por medio del *hábito*; es como aprender a nadar: no basta con que leamos durante muchas horas un libro que enseñe a mover los brazos, dar la patada, etcétera; es preciso que me tira a la piletta para aprender. Con la virtud sucede algo parecido: sólo puedo aprenderla por medio de la práctica constante de la buena acción.

Por último, sólo falta que digamos en qué piensa Aristóteles cuando se refiere a la *virtud*. Se trata del hábito de elegir el *término medio* entre dos posibilidades extremas, que son vicios. La valentía, por ejemplo, es una virtud que consiste en saber mantenerse entre la actitud cobarde y la temeraria, dos vicios. El virtuoso es el hombre que, mediante una práctica constante, logra elegir el término medio y evita el exceso (la exageración) y el defecto (la carencia).



¿QUÉ SIGNIFICA...?

Llamamos **hedonista** a alguien que busca sólo la satisfacción del placer a través de su acción, la *ley máxima del comportamiento es el placer y no el bien*. La palabra proviene del término griego *hedoné*, que significa *placer*.

Los **sofistas** fueron pensadores que recorrían Atenas en el siglo V a.C., enseñando a decir discursos convincentes a quienes pagaran por ello. En general, dominaban el arte de decir bellos discursos, es decir, la oratoria o retórica. Los sofistas más famosos, además de Protágoras, fueron Gorgias e Hipias. Sócrates y Platón combatieron a los sofistas justamente porque su relativismo se oponía a la búsqueda de la verdad, en la que los dos filósofos estaban comprometidos.

Actividades para el alumno

1. Lee el texto siguiente de la *República* de Platón, y responde:

- ¿Qué es una *alegoría*? ¿por qué este texto lo es?
- ¿Cómo se simbolizan los dos mundos en este relato?
- ¿Qué significado tienen el sol, el esclavo y su liberación? ¿Por qué?
- Explica el significado de las frases marcadas ([a]-[f])

"[Sócrates le dice a Glaucón, al hablar de la forma de vivir de los hombres] *Compara nuestra naturaleza respecto de su educación o de su falta de educación con una experiencia como ésta [a].* Representate hombres en una morada subterránea en forma de caverna, que tiene la entrada abierta, en toda su extensión, a la luz. En ella están desde niños con las piernas y el cuello encadenados, de modo que deben permanecer allí y mirar sólo delante de ellos, porque las cadenas les impiden girar en derredor la cabeza. Más arriba y más lejos se halla la luz de un fuego que brilla detrás de ellos; y entre el fuego y los prisioneros hay un camino más alto, junto al cual imagínate un tabique construido de lado a lado, como el biombo de los titiriteros levantan delante del público para mostrar, por encima del biombo, los muñecos.

—Me lo imagino.

—Imagínate ahora que, del otro lado del tabique, pasan sombras que llevan toda clase de utensilios y figurillas de hombres y otros animales, hechos en piedra y madera y de diversas clases; y entre los que pasan unos hablan y otros callan.

—Extraña comparación hacen, y extraños son esos prisioneros.

—*Pero son como nosotros [b].* Pues en primer lugar, ¿crees que han visto de sí mismos, o unos de los otros, otra cosa que las sombras proyectadas por el fuego en la parte de la caverna que tiene

frente a sí?

—Claro que no, si toda la vida están forzados a no mover la cabeza.

—¿Y no sucederá lo mismo con los objetos que llevan los que pasan del otro lado del tabique?

—Indudablemente.

—Pues entonces, si dialogaran entre sí, ¿no te parece que entenderían estar nombrando a los objetos que pasan y que ellos ven?

—Necesariamente. [...]

—¿Y los prisioneros no tendrían por real otra cosa que las sombras de los objetos artificiales transportados? [c]

—Es de toda necesidad.

—Examina ahora el caso de una liberación de sus cadenas y de una curación de su ignorancia, qué pasaría si naturalmente les ocurriera esto: que uno de ellos fuera liberado y forzado a levantarse de repente, volver el cuello y marchar mirando la luz y, al hacer todo esto, sufriera y a causa del encandilamiento fuera incapaz de percibir aquellas cosas cuyas sombras había visto antes. ¿Qué piensas que respondería si se le dijese que lo que había visto antes eran fruslerías y que ahora, en cambio, está más próximo a lo real, vuelto hacia cosas más reales y que mira correctamente? Y si se le mostrara cada uno de los objetos que pasan del otro lado del tabique y se le obligara a contestar preguntas sobre lo que son, ¿no piensas que se sentirá en dificultades y que considerará que las cosas que antes veía eran más verdaderas que las que se le muestran ahora? [d]

—Mucho más. [...]

—Y si a la fuerza se lo arrastrara por una escarpada y empinada cuesta, sin soltarlo antes de llegar hasta la luz del sol, ¿no sufriría acaso y se irritaría por ser arrastrado y, tras llegar a la luz, tendría los ojos llenos de fulgores que le impedirían ver uno solo de los objetos que ahora decimos que son verdaderos? [e] [...] En primer lugar miraría con mayor facilidad las sombras, después las figuras de los hombres y de los otros objetos reflejados en el agua, luego los hombres y los objetos mismos. A continuación contemplaría de noche lo que hay en el cielo y el cielo mismo, mirando la luz de los astros y la luna más fácilmente que, durante el día, el sol y la luz del sol. [...] Finalmente, pienso, podría percibir el sol, no ya en imágenes en el agua o en otros lugares que le son extraños, sino contemplarlo como es en sí y por sí, en su propio ámbito.

—Necesariamente. [...]

—Piensa ahora esto: si descendiera nuevamente y ocupara su propio asiento, ¿no tendría ofuscados los ojos por las tinieblas, al llegar repentinamente del sol? [...] Y si tuviera que discriminar de nuevo aquellas sombras, en ardua competencia con aquellos que han conservado en todo momento las cadenas, y viera confusamente hasta que sus ojos se reacomodaran a ese estado y se acostumbraran en un tiempo nada breve, ¿no se expondría al ridículo y a que se dijera de él que, por haber subido hasta lo alto, se había estropeado los ojos, y que ni siquiera valdría la pena intentar marchar hacia arriba? Y si intentara desatarlos y conducirlos hacia la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo? [f]"

2. Lee el siguiente caso y analízalo en base a la ética aristotélica:

"Desde su infancia Julieta López había querido ser abogada, tener un estudio jurídico y trabajar en la defensa de los desvalidos, en pro de la justicia. Tenía un hermano menor y durante su crianza siempre se había diferenciado de él por tener una natural tendencia a evitar excesos. Sus padres siempre se habían preguntado por qué ambos hermanos tenían perfiles tan diferentes, habiendo sido criados ambos según los mismos parámetros, los mismos principios y valores. Ellos pensaban que la experiencia diferente de ambos marcaba estas personalidades con fuertes tendencias distintas.

Julieta cursó con muy buenas notas sus estudios secundarios porque se daba cuenta de que no podría hacer su carrera universitaria si no lo hacía. Percibió desde niña que era un medio insoslayable para lograr su fin, es decir, ser abogada. Cuando egresó del colegio, ingresó sin problemas a la universidad y a los 5 años fue abogada. Se dio cuenta de que no le bastaba con tener su título. Al

egresar percibió claramente que su trabajo y su realización profesional debía ser completada con su realización familiar. Así fue que, con el tiempo, formó su pareja y tuvo dos hijos. Todo esto le apareció con el tiempo como una serie de medios para conseguir un bienestar que diera sentido a su vida.

En su trabajo se ponían en juego una serie de valores personales que, si bien ella pensaba que se daba por el carácter de su profesión, en realidad intervienen en todo ejercicio profesional. Tener mucha claridad con respecto a lo que significa ser justo y equitativo, por ejemplo, era algo que le quitó el sueño durante mucho tiempo. Su reacción inicial fue estudiar mejor los libros de leyes, la jurisprudencia y los comentarios sobre los mismos. Pero al poco tiempo se dio cuenta de que no era un conocimiento teórico el que necesitaba, porque esto la hacía capaz de argumentar sobre muchas cosas, pero no la ayudaba a formarse un criterio totalmente sólido para tomar las decisiones que tenía que realizar corrientemente. La solución que encontró para decidir con tranquilidad lo que debía fue hacer su práctica cotidianamente, que la ayudó a aprender lo que significa ser justo, piadoso, equitativo o temperante. Aprendió también que sólo podría transmitir estas virtudes a sus hijos si se las mostraba en una práctica constante, si los corregía desde niños para que, de manera casi imperceptible, lo integraran a su acción cotidiana; esto es, que se les volviera un hábito el decidir evitando llegar a situaciones extremas. Pensaba que tal vez su hermano también hubiera sido un hombre mesurado si sus padres no lo hubieran consentido tanto desde niño por ser el benjamín."

3. Lee el siguiente texto de Aristóteles y realiza un cuadro sinóptico con los principales conceptos que aparecen en él.

"Puesto que todo conocimiento y toda elección tienden a algún bien, volvamos de nuevo a plantearnos la cuestión: cuál es la meta de la política y cuál es el bien supremo entre todos los que pueden realizarse. Sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero sobre lo que es la felicidad discuten y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios. Pues unos creen que es alguna de las cosas tangibles y manifiestas como el placer o la riqueza o los honores; otros, otra cosa; muchas veces, incluso, una misma persona opina cosas distintas: si está enferma, piensa que la felicidad es la salud; si es pobre, la riqueza; los que tienen conciencia de su ignorancia admiran a los que dicen algo grande y que está por encima de ellos. Pero algunos creen que, aparte de toda esta multitud de bienes, existe otro bien en sí, que es la causa de que todos aquellos sean bienes.

[...] En toda acción y decisión [el bien] es el fin, pues es con vistas al fin como todos hacen las demás cosas. De suerte que, si hay algún fin de todos los actos, éste será el bien realizable, y si hay varios, serán éstos. [...] Puesto que parece que los fines son varios y algunos de éstos los elegimos por otros, como la riqueza, las flautas y, en general, los instrumentos, es evidente que no son todos perfectos, pero lo mejor parece ser algo perfecto. Por consiguiente, si hay sólo un bien perfecto, ése será el que busquemos, y si hay varios, el más perfecto de ellos.

Ahora bien, al que se busca por sí mismo lo llamamos más perfecto que al que se busca por otra cosa, y al que nunca se elige por causa de otra cosa, lo consideramos más perfecto que a los que se eligen, ya por sí mismos, ya por otra cosa. Sencillamente, llamamos perfecto al que siempre se elige por sí mismo y nunca por otra cosa.

Tal parece ser, sobre todo, la felicidad, pues la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud, los deseamos en verdad, por sí mismos, pero también los deseamos a causa de la felicidad, pues pensamos que gracias a ellos seremos felices". (*Ética Nicomaquea*, siglo IV a.C.)

4. Realiza un cuadro de doble entrada comparando la ética de los tres filósofos vistos (Sócrates, Platón y Aristóteles), que incluya los siguientes ítems: concepto de virtud, origen de los valores, forma de adquirir la virtud.

Concepciones de lo ético

Durante una clase de Historia, un alumno contó que su padre había llegado del trabajo indignado por las novedades que se comentaban en la oficina. El caso era el siguiente: José Pérez trabajaba en el Departamento Administrativo de un estudio jurídico. Su jefe, Aníbal Orlandi, le había dado dinero para que devolviera a un cliente de la empresa (la *Compañía MM*) cuando lo visitara próximamente. Al día siguiente de esto, Orlandi tuvo problemas con el gerente administrativo y, abruptamente, renunció a su trabajo.

Pérez supo que Orlandi se había llevado alguna documentación al retirarse y pensó que, tal vez, también había desaparecido con ella el registro del egreso de dinero para la *Compañía MM*; en consecuencia, nadie sabría que él era el encargado de llevarlo y podría quedarse con ese monto sin ser descubierto. Pensó durante varios días qué iba a hacer porque no quería ser descubierto por algún imprevisto y que lo echaran del trabajo. Por otra parte, tampoco lo convencía del todo dejar tan mal el nombre de Orlandi, con quien nunca había tenido problemas. Pero al término del tercer día, decidió quedarse con el dinero, y así lo hizo.

Como era de esperar, cuando salió a la luz la falta del dinero, todos pensaron que Orlandi lo había tomado. Pero como no se trataba de un gran monto, los directivos pensaron que no se justificaba hacer una denuncia ni un juicio. De todos modos, la reputación del ex empleado quedó afectada para siempre por este hecho, con el riesgo de que se diera una mala referencia si alguien la pedía. Y no sólo eso, el resto de los empleados del estudio jurídico perdieron un premio que recibían anualmente porque las ganancias de la empresa ese año se vieron disminuídas por la reposición de este dinero faltante.

Al oír el caso, el profesor de Historia dividió la clase en tres grupos y pidió a sus alumnos que analizaran si la acción de Pérez había sido buena o mala, y en este último caso, qué era lo equivocado y por qué.

Al término del trabajo dos alumnos dijeron que les parecía que Pérez había hecho lo correcto, porque ellos hubieran actuado de la misma manera. Obviamente, sabían que no es bueno robar, pero opinaron que no había razones para dejar de hacerlo, si nadie podía demostrar su culpabilidad. Ahora bien, ¿puede alguien sostener que lo que es bueno para sí mismo, no es bueno para los demás?, es decir, ¿una moral puede postular que los hombres se comporten de una manera que no tolerarían si otro lo hiciera con ellos? Definitivamente no, porque sin el respeto mutuo y la confianza básica los hombres no podrían mantenerse en sociedad. Sin embargo, el profesor dijo que en nuestra época muchos piensan de este modo. Vivimos en un momento en el que nos inunda el individualismo, el sentimiento de que no vale la pena hacer cosas por los demás y de que lo importante no es **ser** bueno, honrado, noble, sino **parecerlo**. Dijo también que estos dos alumnos representaban a la **Posmodernidad** dentro de la clase, y que debían pensar qué les pasa a ellos mismos cuando otros los tratan según estos parámetros, y por qué.

El resto del curso estuvo de acuerdo con que la acción de Pérez había sido mala. Pero cuando tuvieron que explicar por qué, los tres grupos lo hicieron de manera diferente.

Revisemos lo que dijeron:

Para el grupo A la acción buena hubiera sido la que beneficiara o trajera mayor felicidad para la mayoría de las personas de la empresa. Los alumnos dijeron que si le preguntamos a un gobernante qué es lo bueno, probablemente dirá que es la acción que trae el mayor beneficio o el mayor placer para su pueblo o para la mayoría de sus integrantes. Asimismo, si le preguntamos al gerente de una empresa tal vez responda que se llega al bien procurando la felicidad para sus empleados. En consecuencia, como la acción de Pérez fue egoísta y no tuvo en cuenta a los demás, perjudicó a su ex compañero Orlandi y, lo que es peor, a todos los demás.

Este grupo postuló un fin a alcanzar, algo que se considera un bien: la felicidad. No sólo eso, debe perseguirse la felicidad para la mayoría de los hombres. Esto es, dijo el profesor, lo mismo que argumentó el pensador John Stuart Mill (filósofo utilitarista inglés del siglo XVIII), tal como lo postuló en su *Principio de mayor felicidad*.



¿QUÉ SIGNIFICA...?

La **Posmodernidad** es el nombre que recibe la época en que vivimos porque es posterior a la **Modernidad** (edad histórica comprendida entre fines del siglo XV y fines del XVIII). La **Posmodernidad** se caracteriza por la ausencia de ideales y la negación de los valores morales, la importancia de la imagen, de la figura seductora, de la excesiva información, y la falta de compromiso social y político.

El **Utilitarismo** es una corriente de pensamiento que pensaba que debía perseguirse siempre lo útil, entendido como lo que provee más placer o felicidad a la mayor cantidad de gente. Las ideas democráticas están en la base de esta forma de pensar. (Véase apartado).

DIJO UN FILOSOFO...

"El credo que acepta como fundamento de la moral la Utilidad o el Principio de Mayor Felicidad, mantiene que las acciones son correctas en la medida en que tienden a promover la felicidad, incorrectas en cuanto tienden a producir lo contrario a la felicidad. Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad el dolor y la falta de placer.

(...) Es indiscutible que el ser cuyas capacidades de goce son pequeñas tiene más oportunidades de satisfacerlas plenamente; por el contrario, un ser muy bien dotado siempre considerará que cualquier felicidad que pueda alcanzar, tal como el mundo está constituido, es imperfecta. Pero puede aprender a soportar sus imperfecciones, si son en algún sentido soportables. Es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho. Y si el necio o el cerdo opinan de un modo distinto es a causa de que ellos sólo conocen una cara de la cuestión. El otro miembro de la comparación conoce ambas caras.

Puede objetarse que muchos que son capaces de los más elevados placeres, en ocasiones, a causa de la tentación, los posponen frente a los inferiores. Pero esto es del todo compatible con la apreciación completa de la superioridad de los más elevados. Los hombres, a menudo, debido a la debilidad de carácter, eligen el bien más próximo, aunque saben que es el menos valioso, y esto no sólo cuando se trata de elegir entre un placer corporal y otro mental, sino también cuando hay que hacerlo entre dos placeres corporales.

(...) Los hombres pierden sus capacidades elevadas al igual que pierden sus gustos intelectuales, por no tener tiempo ni oportunidad de dedicarse a ellos. Se afician a placeres inferiores no porque los prefieran deliberadamente, sino porque o ya bien son los únicos a los que tienen acceso, o bien los únicos para los que les queda capacidad de goce."

J. Stuart Mill, *El Utilitarismo*, Siglo XIX.

El grupo B, en cambio, argumentó que debemos ser justos, es decir que cada uno debe recibir lo que le corresponde y no apropiarse de nada ajeno. Los alumnos postularon la existencia de *valores* que todos perseguimos al actuar y que una acción buena posee esos valores. Uno de los *posmodernos* objetó a este grupo que *lo justo para mí puede ser injusto para vos*. Sin embargo, sus compañeros estaban convencidos de que todos sabemos qué es lo justo, lo bello, lo agradable porque lo *intuimos*, lo percibimos de alguna manera.

El filósofo Max Scheler, como ellos, creyó que los valores son cosas o *contenidos* concretos y determinados. Dice, además, que guardan relaciones entre sí y es posible realizar una jerarquía *a priori* (independientemente de la experiencia) entre ellos. Como hicieron los miembros de este segundo grupo, Scheler hubiera contestado que los valores no son subjetivos, es decir, no dependen la opinión individual de cada uno, sino que son objetivos y absolutos, válidos para todos.

En la escala de valores que postula Scheler, los más bajos son los del placer y el displacer (ceranos a las instancias propias de la sensibilidad más animal); sobre estos se apoyan los que denomina *vitales*, es decir aquellos relativos a la salud, la enfermedad, la conservación de la vida y la evasión de la muerte. En tercer lugar, coloca los valores *espirituales*, dentro de los cuales discrimina los estéticos (relativos a lo bello), los jurídicos (como lo justo) y los valores propios del conocimiento (propios de lo verdadero). Por último, en la cima tenemos los valores *religiosos*, representados por lo santo y lo profano. El cuadro siguiente lo muestra más claro:



Por último, el grupo C explicó que Pérez había actuado moralmente mal porque nadie debe *usar* a otra persona como él había usado a Orlandi. Lo utilizó como un medio para conseguir un beneficio personal, tal como si se tratara de un objeto. Todos los hombres, dijeron, tienen que ser valorados por igual; sólo así yo seré respetado también. Es más, agregaron que éste es el único principio moral que nos permite decidir siempre lo que es correcto. Si me pregunto *¿puedo querer que otros en esta situación hagan lo mismo que yo?* y respondo afirmativamente, entonces, y sólo entonces, mi voluntad fue buena y mi acción es correcta.

El filósofo alemán del siglo XVIII Imanuel Kant pensaba de este modo. Argumentó que el adjetivo *bueno* puede ser aplicado correctamente sólo a la *voluntad* cada vez que el sujeto persiga el bien con su acción.

En este planteo el concepto de *deber* es fundamental. Una anciana te pide dinero y algo para comer porque está totalmente desamparada. Dispones de algo para darle pero estás malhumorado porque tuviste mucho trabajo y no le prestas atención. Ésta es una acción *contraria al deber* porque, aunque sabes lo que debes hacer, no lo realizaste.

Un amigo te pide que le expliques un tema de matemática que no comprendió; para vos es fácil porque es una materia que te gusta, pero te niegas a ayudarlo porque prefieres quedarte resolviendo un nuevo juego en tu computadora. Kant diría también en este caso que tu acción es *contraria al deber*: se evita cumplir con lo que se debe deliberadamente.

Ahora bien, volviendo al primer ejemplo, supongamos que le diste a la anciana lo que pedía. Supongamos también que tus padres quieren fomentar en vos esta actitud solidaria recompensándote en cada ocasión con el doble de lo que das. Y supongamos, finalmente que le entregaste el dinero a la anciana pensando en la ganancia posterior. O que, en el caso de tu amigo, lo ayudas porque sabes que así él quedará comprometido a ayudarte en otra materia que te resulta difícil. ¿Qué diría Kant al respecto? ¿Es buena una voluntad que actúa así? De ningún modo. Casos como estos, en los que *aparentemente* se actúa bien, pero en realidad uno tiene otra intención, son los que llama *conformes al deber* pero no se hacen *por el deber* mismo, y por lo tanto no hacen buena a la voluntad. Son acciones que parecen o casualmente coinciden con lo que haría una voluntad buena, pero en realidad están guiadas por alguna *inclinación* o preferencia egoísta. Sólo cuando quieras ayudar a la anciana porque consideras que ésa es la acción que corresponde, sólo cuando ayudes a tu amigo porque es lo que se debe hacer, es decir, cuando hagas lo que quieras que hagan todos los seres humanos y realices la acción *por deber*, tu voluntad será buena.

El grupo A y el grupo B se concentraron en demostrar que lo bueno reside en *algo*, en un *contenido* que guía las decisiones. Hablaron de felicidad, de beneficios, de valores. A las argumentaciones éticas de este tipo se las llama *éticas materiales*, precisamente porque les interesa que tengamos claro *qué* hacer; a esto se lo llama *contenido* de la acción. En cambio en la argumentación del grupo C (similar a la de Kant) la respuesta es *cómo*, de qué manera actuar para que la acción sea buena: teniendo siempre en cuenta a los demás y sin querer obtener sólo un beneficio privado. Se trata de una *ética formal* porque se preocupa por la *forma* de actuar.



Juzgar la acción de los demás y decir lo que se debe hacer es muy sencillo cuando no somos nosotros los que tenemos que decidir. Pero sabemos lo complejo y engorroso de estas elecciones que, por otro lado, estamos obligados a tomar constantemente. Sabemos que la abuela de una amiga está enferma y no sabemos si decírselo; vimos a un compañero en apuros con el director de la escuela y no sabemos si mentir para ayudarlo; nuestro hermano engañó a nuestros padres y no estamos seguros de si debemos contarlo. ¿Qué hacer? ¿Cómo tomar la mejor decisión? Kant habla de un mandato o una orden que nos damos a nosotros mismos, a los que llama *imperativos*. *Haz esto, no hagas aquello* nos dice la voz de la conciencia.

Kant habla de dos tipos de *imperativos* o mandatos: *hipotéticos*, del tipo *no debo matar, si no quiero ir preso*. En éstos hay una condición (*no quiero ir preso*) que quiero cumplir con lo que hago. La acción depende de esa condición que se impone sobre mí *desde fuera*. Entonces no soy totalmente libre porque dependo del cumplimiento de eso exterior (por lo tanto, es *heterónoma*). Diferente es el caso del *imperativo categórico*, que es incondicional, objetivo y autónomo. Me ayuda a decidir que *no se debe matar*, más allá de las consecuencias que me traiga esa acción después; por lo tanto, es propia de una voluntad *autónoma*. La voluntad está determinada *por el deber*, y la acción cumple cabal y completamente lo que se *debe* hacer. El imperativo categórico nos ordena hacer algo sólo cuando es adecuado tanto para quien actúa como para todos los demás: *Obra de manera tal que puedas querer que la máxima de tu acción sea llevada a ley universal*.

El imperativo categórico se diferencia del hipotético, como se ve, en que no necesita de ninguna circunstancia particular del sujeto para que se imponga su cumplimiento. Como dice Kant, el deber se impone sin más, porque todo deber es absoluto.

DIJO UN FILOSOFO...

"En la conciencia moral se da un contacto con algo absoluto porque la conciencia moral es la conciencia del deber, es decir, la conciencia que *manda de modo absoluto*, la conciencia que ordena de modo incondicionado. La conciencia moral no nos dice, por ejemplo: 'hay que hacer tal cosa para congraciarse con Fulano'; este mandato no es expresión de la conciencia moral, sino un criterio de 'conveniencia' práctica, una regla de sagacidad o prudencia. La conciencia moral, en cambio, es la que dice: 'Debo hacer tal o cual cosa, porque es mi deber hacerlo', y ello aunque me cueste la vida, o la fortuna, o lo que fuere. Podrá ocurrir que no cumplamos nuestro deber, pero tal circunstancia se la excluye de nuestra consideración, porque no interesa ahora lo que efectivamente hagamos, sino que interesa sólo fijarnos en esta exigencia según la cual algo *debe ser*, aunque de hecho no sea y aunque quizá nunca sea. Lo que el deber manda, repetimos, lo manda sin restricciones no condición alguna; 'debo hacer esto', pero no porque ello me vaya a dar alguna satisfacción, o me granjee amigos o una fortuna, sino tan solo porque es mi deber."

A. Carpio, *Principio de Filosofía*, Siglo XX.

DIJO UN FILOSOFO...

"Consideremos un caso sencillo: el agrado que siento al beber un vaso de cerveza. Para un subjetivista, todo el valor de la cerveza depende del agrado que experimento; si por alguna razón, sea fisiológica o psicológica, no siento ningún agrado, la cerveza no tiene valor. El objetivista, por el contrario, afirmará que el agrado está ínsito en la cerveza y, si no lo estuviera, ésta no sería agradable.

Pero el agrado supone un paladar capaz de traducir las propiedades físico-químicas del objeto en vivencia de agrado; y hasta aquí tiene razón el subjetivista. Mas se trata de la 'traducción' de ciertas propiedades que están en el objeto y no en la creación o proyección de estados psicológicos. De modo que la presencia del objeto es indispensable para que exista la valoración.

Lo dicho no basta. El problema es mucho más complejo porque tanto el sujeto como el objeto no son homogéneos ni estables. Comenzaremos por el sujeto. No siempre valoro la cerveza del mismo modo. Las condiciones biológicas y psicológicas en que me encuentre modifican mi reacción. Así, por ejemplo, si tengo sed, la cerveza me produce una sensación distinta a si he ingerido mucho líquido; cuando estoy enojado tiene un gusto distinto a cuando estoy contento. Todos los otros estados fisiológicos y psicológicos influyen igualmente; desde la presión arterial hasta la actitud que tengo frente a la vida, pasando por el funcionamiento del sistema nervioso y glandular, el cansancio, la preocupación y la esperanza.

También es complejo el factor objetivo. Hablamos de la cerveza como si fuera algo inmutable, pero no es así. Hay cervezas y cervezas, a juzgar por su constitución físico-química. Si se altera su densidad, temperatura, etc., la sensación de agrado será distinta. Otros elementos objetivos influyen igualmente; el vaso en que se bebe, la temperatura del ambiente físico en que uno se encuentra, etc.

Además de los elementos subjetivos y objetivos, influyen también factores sociales y culturales; no es lo mismo tomar un vaso de cerveza con un amigo que con un enemigo, solo o acompañado, en el propio país o en el extranjero, en un bar de moda o de pie en mala compañía."

Rizieri Frondizi, *¿Qué son los valores?*, 1995.

Cuando hablamos de *bien* no siempre hablamos de lo mismo. Por eso es interesante pensar la siguiente clasificación de Enrique Rojas (*El hombre light*, 2000):

- *Bien útil.* Está considerado desde un punto de vista práctico. Por ejemplo, es más útil ir de Madrid a Buenos Aires en avión que en barco, porque supone ahorro de tiempo y de dinero.
- *Bien agradable.* Aquel que nos brinda algún tipo de placer, que percibimos por medio de la satisfacción que nos produce.
- *Bien moral.* Aquel que tiene la bondad en sí mismo, ya que apunta a la mejor evolución del ser humano, aunque sean necesarios esfuerzo y lucha para conseguirlo. Por ejemplo, Tomás Moro hizo una cosa buena cuando se opuso a Enrique VIII; aunque este hecho le costó la vida, quedó para la historia su ejemplo de bien moral y coherencia interior.

Como queda claro, no es tan simple definir el *bien*. ¿Cómo lo definirías, después de estos usos alternativos?



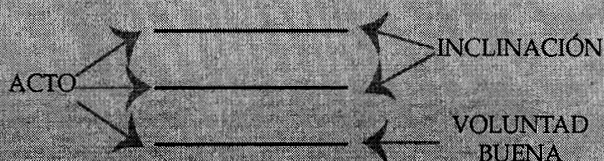
Capítulo III

- ¿Qué es una *máxima*? Cuando decidí no mentirle al director de la escuela aunque esto beneficiara a mi amigo, consideré que *debía decir la verdad y evitar la mentira en toda circunstancia*. Lo que hice fue simplemente aplicar esta norma al caso particular que tenía que decidir. Ese fue el *principio subjetivo de mi acción*, lo que individualmente (de ahí lo de *subjetivo*) tuve como norma al decidir. Esa es la *máxima* de mi acción.
- ¿Qué es una *ley universal*? Algo que tiene validez *para todos* y en todos los casos, y no sólo para mi conciencia en un momento dado: *Todos deben decir la verdad y evitar la mentira en toda circunstancia*.
- ¿Qué significa que *puedas querer que la máxima de tu acción sea ley universal*? Quiero que todos digan la verdad y eviten la mentira, y esto es bueno que lo quiera hacer yo a los demás y que los demás lo hagan hacia mí. Desear que esa norma individual que fue buena para mi decisión en una situación precisa, sea buena también para la decisión de todos.



Actividades para el alumno:

1. Completa el siguiente cuadro retomando el planteo de Kant:



2. ¿Cómo hubiera actuado Pérez de acuerdo con una buena voluntad?

Actividades para el alumno

- 1) Lee este caso y responde las preguntas:

Manuel recibe una oferta laboral muy interesante para viajar al exterior del país, permanecer allí un tiempo y volver. El trabajo podría extenderse o incluso demandar que se estableciera definitivamente en el extranjero, pero esto no estaba definido aún. La propuesta no sólo le atrajo porque recibiría un sueldo muy bueno, sino también porque le daría una experiencia muy rica, que podría aprovechar en caso de volver.

Leonardo, su primo, tiene a cargo al abuelo materno de ambos. Sabe que el anciano sufrirá mucho con la partida de Manuel. Por otro lado, siempre sintió celos de su primo y notó una preferencia del abuelo por él.

Leonardo pensó que ésta era la posibilidad de lograr que el abuelo se olvidara de Manuel. Así, en cuanto supo que Manuel se iba, le contó al anciano. Pero además de la información que tenía, le dijo que su primo se quedaría permanentemente en el exterior. Contrariamente a lo que pensaba Leonardo, en lugar de apoyarse en él completamente, el abuelo se angustió profundamente. Cuando Manuel le contó que probablemente volviera a los pocos meses, no le creyó. En consecuencia, y al ver éste que no mejoraba su situación anímica, desistió de su viaje.

- a. ¿Cómo fue la acción de Leonardo desde el punto de vista del deber (contraria al deber, conforme al deber o por deber)?
- b. ¿Cuál fue el mandato que le ordenó a su voluntad hacer lo que hizo?
- c. ¿Puede querer que todos actuemos según ese mandato? ¿Por qué?
- d. ¿Qué hubieras hecho en su lugar? ¿Por qué?

- 2) Analiza la tira de Inodoro Pereyra de la página siguiente y responde: ¿Qué consecuencias tiene la mentira en el contenido de la tira? ¿Para qué se la utiliza?

Es una de las vacas de la estancia de Julio Iglesias

Ahora, con la malaria, ofrecen
menú fijo. Con la leche sola no
les alcanza pa pagar el juicio
por plagio

¿Cimarrón?

¿Quejoso?

(No. Twida majadas)

Güenas
Mendieta

Otro petto como
yo no va a
encontrar ni en
Disneylandia

TeiBor lo grandote?

Por lo yorón)

Ni loco. Una vez hice eso. Y me esquilaron

¡Lo yaman, Sultán! ¡Alerta rojo!

No... Me están agarrando pa la joda. El pastorcito me tiene podrido con ese cuento

¡UN OSO! ¡VIENE UN OSO!
¡Y UN COCODRILO!
¡UN RINOCERONTE!

¡Cuánto le debe la ficción a la ignorancia!

Pero... las ovejas
casi no leen
¿Por qué creen
que hay lobos?

Oiga..

Cada tanto, yo me
escuendo y aúyo...
A ver si entuavía me
quedo sin trabajo y me
abandonan al final del
verano

En nuestra época se emplea la expresión "*deontología profesional*" para designar los deberes determinados dentro de un marco social concreto y relativos a una profesión concreta.

En los programas de todas las carreras profesionales encontramos una materia que retoma la deontología de esa profesión particular, como un espacio que permita al futuro profesional realizar una reflexión sobre los aspectos morales que pueda encontrar en el desarrollo de su carrera.



¿QUÉ SIGNIFICA...?

El término **deontológico** deriva del griego *deon*, que significa *lo obligatorio, lo necesario, lo debido*. En 1834 el filósofo J. Bentham lo utilizó para designar la disciplina que se ocupa de los deberes que deben cumplirse para concretar el principio utilitarista del mayor placer para la mayor cantidad posible de gente.

Teleológico es un adjetivo que proviene de un término griego (*telos*) que significa *fin*; apunta a la finalidad o al objetivo de algo. Aquello que nos guía, pues, es el blanco al que queremos dar con nuestra acción.

Actividades para el alumno

- 1) Analiza la relación que hay entre los términos siguientes:
HETERONOMÍA, TELEOLÓGICO, IMPERATIVO CATEGÓRICO, ÉTICA, RESPONSABILIDAD, LIBERTAD, MÁXIMA, AUTÓNOMO, DEBER, MATERIAL, FELICIDAD.
- 2) Muestra tus conclusiones en un cuadro sinóptico. En las líneas con las que unas los conceptos especifica qué relación se establece entre ellos; por ejemplo:

su cumplimiento
lleva a

BIEN —————> VIRTUD

Puedes agregar otros si lo consideras necesario.

Éticas deontológicas y teleológicas

Seguramente muchos piensen que somos tan responsables de las consecuencias de lo que hacemos, como de la intención que nos lleva a actuar. Dirán, siguiendo el viejo dicho popular, que *de buenas intenciones está empedrado el camino al infierno*. Pues no están solos en esta forma de analizar la cuestión. Veamos qué queremos decir con esto. Todos conocemos a algún Fulano que suele dar dinero a los *chicos de la calle*. Generalmente hay otro Mengano que le objeta: *¿No te das cuenta de que con eso fomentás que sus padres no trabajen y sigan mandándolos a pedir dinero?* La actitud de quien da el dinero es la de quien tiene en mente la norma o el principio moral *haz el bien a tu prójimo, ayuda a tus pares cuando puedas, o procura el bienestar de tus semejantes*. Tiene plena fe en que, cumpliendo con esas normas, hará lo debido. Por eso se trata del planteo de una **ética deontológica** (del deber). Esto no quiere decir que piense que las consecuencias negativas no tienen importancia, sino que los principios garantizarían buenas consecuencias. Por lo tanto, no hace falta preocuparse tanto por ellas sino especialmente por los principios.

Planteos como el del filósofo Immanuel Kant, que se compromete fuertemente con un imperativo o mandato, es un ejemplo de este tipo de éticas.

Pero tomemos ahora lo que dice Mengano. Él piensa exclusivamente en las consecuencias negativas que traerá la acción de Fulano: la eterna explotación del niño por su padre y su improductividad. Dice *Tengo que lograr* (tengo como *fin*) *lo contrario*, y decide teniendo en cuenta las consecuencias de lo que va a hacer. De ahí que este tipo de posiciones corresponda a una **ética teleológica** (del fin), porque piensan que es posible realizar una especie de cálculo de la consecuencia de los actos, y responsabilizarnos de ello. La acción se acomodará a ese *fin* buscado. Cuando analizamos el caso de José Pérez y

Aníbal Orlandi en el apartado 4, vimos que el *grupo A* había contestado como lo hubieran hecho los *utilitaristas*, calculando cuál es la acción que produce la mayor felicidad para la mayor cantidad posible de gente. Un planteo como éste pertenece a las *éticas teleológicas*. ¿Puedes explicar por qué?

El pensador alemán Max Weber habla de estos dos tipos de *éticas*, pero llama a la primera *ética de la convicción* (cuando se trata de cumplir con un deber, bajo la convicción o el convencimiento de que debe seguirse una norma sin importar nada más). Por otro lado, denomina a la segunda, *ética de la responsabilidad* o consecuencialista (ya que cada uno se hace responsable del fin que pretende conseguir y de su concreción).

¿Cuál es el fundamento de la moral?

A través de la historia la humanidad fundamentó o explicó la existencia de la moralidad de diferentes maneras; lo que las culturas han establecido como garantía de la estructura, la estabilidad y la naturaleza de sus sistemas axiológicos, es decir, de las escalas de valores que las rigen y de su aplicación, no ha sido siempre lo mismo.

Un grupo de respuestas –tal vez las más antiguas– provienen del ámbito religioso o teológico antes que filosófico. En escritos como la Biblia, por ejemplo, la moralidad es posible porque Dios existe y garantiza que quienes actúen de la manera prescripta recibirán premios o salvación, mientras que quienes no sigan dichas prescripciones recibirán lo contrario. Es en realidad una respuesta que coloca el fundamento fuera del hombre mismo, no como la que diera Sócrates, por ejemplo, para quien el hombre injusto, con su injusticia misma, se causa un mal a sí mismo, ya que en su opinión no hay ser humano que pueda vivir tranquilo si ha comentido un acto contrario a la moral. De este modo, no postula una entidad exterior al hombre mismo para castigar o premiar su actitud, sino que estos premios y castigos forman parte del hombre mismo.

Este camino que fue comenzado por Sócrates recibió una reafirmación y a la vez un cambio de perspectiva en la modernidad, gracias a la manera de plantearlo de I. Kant. Para él, la ley que rige al hombre y que determina el deber y lo prohibido, está en el hombre mismo. No hay necesidad de una autoridad exterior –como podría ser un Dios– que los dictamine, pero a pesar de ello, tampoco es una ley que existe simplemente en un hombre particular. Se trata, en cambio, de una ley universal y trascendente que le pertenece en tanto es un ser racional, es decir, una ley que rige a todos los hombres y que existe independientemente de ellos, siendo superior a cualquier inclinación particular que lo lleve a hacer algo o a dejar de hacerlo. El origen de la moralidad queda establecido para él a partir de la existencia de formas trascendentes a las que se atiene la voluntad, y a las que se accede gracias a la racionalidad que nos determina como humanos.

En el extremo opuesto a este encontramos a un filósofo contemporáneo que negó toda posibilidad de fundamentación moral fuera de la invención humana. Se trata de Frederic Nietzsche, quien pensó que la moralidad es una fábula inventada por los hombres débiles para defenderse de los fuertes, enmascarándose detrás de la valores como la piedad y misericordia. El filósofo alemán habló de una ‘moral del reba-

DIJO UN FILOSOFO...

"Pero esta constatación amarga, esta prudencia de calidad muy inferior que posee incluso el insecto (que, en caso de un gran peligro, se hace el muerto para no hacer 'demasiado'), gracias a este falso sistema de moneda, a este engaño propio de la impotencia, tomó los exteriores pomposos de la virtud que sabe esperar, que renuncia y que se aguanta, como si la debilidad misma del débil —es decir, si esencia, su actividad, toda su realidad única, inevitable e indeleble— fuese un acto deliberado, algo de la voluntad, de elección, un acto de mérito."

F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, Siglo XIX.



¿QUÉ SIGNIFICA...?

El **Dilema** es el nombre aplicado a una forma de silogismo con *dos cuernos* o *dos filos*. Una **aporía**, en cambio, es un argumento sin salida, sin camino; por eso se aplica generalmente a las cosas difíciles de resolver.



ño', según la cual todos los hombres siguen en grupo y acriticamente lo que alguna autoridad ha determinado —como puede ser el caso de la Iglesia, por ejemplo— para disfrazar su impotencia y falta de fuerza en nombre de la virtud. De este modo, pueden fácilmente defenderse de los realmente poderosos, que para Nietzsche son los hombres más afianzados a su instinto, intentando provocar su sentimiento de culpa. No hay entonces, para él, ningún fundamento de la moralidad fuera de la debilidad de los hombres.

Los dilemas éticos

Félix Pereyra renovó su documento de identidad y, al hacerlo, le preguntaron si quería donar sus órganos al morir. Había escuchado las campañas publicitarias, pero nunca se había preguntado qué hacer en caso de tener que optar como ahora. El **dilema** que se le presentó fue si debía aceptar ser donante o no. Para decidirlo tuvo que pensar razones convincentes. Los **argumentos en favor** de la donación eran bastante buenos: podía mejorar la calidad de vida de otra persona y hasta salvarla; como la vida humana es algo sumamente valioso, era necesario hacer todo lo posible para preservarla; además pensaba que, si él o alguno de sus familiares necesitaran un trasplante, le gustaría encontrar algún donante, y que para esto era preciso que todos decidiéramos donar nuestros órganos. Pero también existían **argumentos en contra**: algunas posiciones religiosas insistían en el hecho de que, si Dios dispuso el fin de la vida, la ciencia no debía interferir; por otro lado, sentía el temor de que, con el afán de salvar a alguien, apresuraran su muerte. ¿Cómo hacer para decidir, habiendo argumentos tan disímiles? **Buscó información**: fue a la entidad que nuclea los trasplantes, pidió estadísticas de donantes y donados, habló con gente que había recibido órganos y con sus familiares, y consultó también con médicos que los practi-

can. Ahora, sólo le restaba pensar y **deliberar** lo que parecía mejor a su **conciencia moral**. Finalmente, emitió un **juicio moral**, es decir, declaró lo que le parecía **bien** y **debía** hacer, y lo hizo.

Un **dilema** es una forma de razonamiento que tiene en su conclusión una proposición disyuntiva, es decir, del tipo **pasa esto o pasa aquello**. En un sentido general, se llama dilema a dos tesis opuestas entre las cuales es necesario decidir. Concretamente, un dilema ético se da al menos entre dos posibles hechos, y el sujeto tiene que elegir lo que derivará en una acción.

Son tantos los factores que intervienen en la resolución de un dilema que muchas veces asistimos a debates y discusiones sobre la mejor manera de dirimirlo. Por eso tiene sentido que te preguntemos ¿qué hubieras decidido vos en el lugar de Félix?

DIJO UN FILOSOFO...

"La fundamentación 'deontológica' es el desarrollo sistemático de una actitud que, a grandes rasgos, suele darse también en el nivel de la 'reflexión moral', a saber, la actitud de quien dice, o piensa o siente que tal o cual línea de acción ha de seguirse *por cuestión de principios*. Al margen de que se indique o no *cuáles* son esos principios, ello debe -y suele- sostenerse sin pretensiones estrictamente filosóficas. Es una actitud moral basada en la *convicción* de que el único criterio válido para el obrar moral se encuentra en la *dignidad humana* y en la *justicia*. Ser 'inmoral' resulta casi equivalente a ser 'injusto'. Importa pues saber que se ha obrado con justicia, y, en todo caso, 'con buena intención', al margen de las consecuencias efectivas que se deriven de ese obrar.

(...) La fundamentación 'teleológica' o 'consecuencialista' representa también el desarrollo sistemático de un tipo de actitud moral, consistente en otorgar mayor importancia a las consecuencias (efectivas o previsibles) que a los 'principios'. Estos son 'respetables' sólo en la medida en que su respeto u observancia no acarree 'malas consecuencias'.

(...) El deontologismo y el consecuencialismo suelen formularse también, respectivamente, y siguiendo sobre todo el criterio de Max Weber, como 'ética de la convicción' y 'ética de la responsabilidad'. Lo característico del planteamiento de Weber al hacer esta distinción es que las considera como dos posiciones absolutamente inconciliables."

R. Maliandi, *Ética: conceptos y problemas*, Siglo XX.



Actividades para el alumno

- 1) Lee el artículo de *La Nación* de las páginas siguientes y responde:
 - a. ¿Cuál es el dilema ético que se presenta?
 - b. ¿Qué actitud tienen frente a las normas los alumnos, el rector, los padres y los abogados?
 - c. ¿Qué decisión tomarías vos y por qué?



En el Colegio Nacional de Buenos Aires

Los padres de los alumnos protestaron, pero el rector ratificó las sanciones

Defienden a sus hijos, que quedaron libres por dar la vuelta olímpica pese a estar prohibida

«No soy un represor y lamento profundamente haber tenido que aplicar esta sanción», dijo el rector del Colegio Nacional de Buenos Aires, Horacio Sanguinetti, al justificar la medida por la cual quedaron libres 85 alumnos que participaron de una vuelta olímpica el 13 de julio último.

Sanguinetti recordó que lo dispuesto estaba contemplado en la resolución 664, que prohíbe la realización de las «vueltas olímpicas» en ese colegio. La norma fue avalada ayer por el Consejo Superior de la Universidad de Buenos Aires, que la extendió a sus otros dos colegios, el Pellegrini y el ILSE.

Pero una opinión opuesta sustentaban los padres de los chicos castigados, que ayer se reunieron frente al establecimiento, apoyada en el criterio general de que la sanción resulta excesiva y, que antes de adoptarla, Sanguinetti debió haber tenido una reunión de consulta con ellos.

«La severidad de la sanción es un despropósito. El rector está cargando un problema de cuarenta años sobre las espaldas de nuestros hijos. Nunca hubo una sanción de este tipo», dijo Guillermo, cuya hija está entre los alumnos que quedaron libres. Añadió que ante el pedido de una reunión con carácter de «urgente», que 65 padres presentaron por escrito a comienzos de este mes, Sanguinetti contestó anteayer que ese encuentro tendría lugar sólo el próximo martes, «por razones de agenda».

«Vamos a pedirle al rector que reconsidere la sanción. Si no lo hace, tomaremos medidas que antes deberán ser consensuadas por todos los padres», amenazó Guillermo, que no quiso dar su apellido.

La misma opinión, con leves variantes, sostuvieron ayer otros diez padres en distintos medios. Ninguno escuchó a Martín, uno de los alumnos que deberán rendir trece materias en diciembre: todos ellos sabían que si daban la vuelta olímpica quedarían libres, ya que Sanguinetti había dictado una resolución terminante en ese sentido. Sin embargo, los padres siguieron quejándose por la sanción a sus hijos, aunque esto significara defender el no cumplimiento de las normas.

Por ejemplo, Emilio Fernández, padre de un alumno sancionado, se quejó por «la diferencia de rigor con otras «vueltas olímpicas» que hay en este país, alegre e impunemente celebradas por quienes lo conducen». Sin embargo, hizo notar que «éste es un excelente colegio, al que le he confiado mis tres hijos, y considero al rector una buena persona».

Al lado, la madre de otra de las alumnas amonestadas, que dijo llamarse Marta, aseguró que estaba «muy enojada con el rector por el tratamiento que le dio a la difusión de la sanción. Debí comunicársela a los alumnos antes que a los medios». Además, consideró que Sanguinetti se está comportando en «forma ilógica y arbitraria. Cerró el colegio durante tres días y no dejó que los alumnos lo limpiaran».

«Yo no voy a tolerar que a mi hijo lo traten de fascista y lo sancionen de esta manera. Vamos a presentar un recurso de amparo», dijo casi a los gritos Miguel, padre de otro de los estudiantes amonestados. Además, agregó: «Siempre que el rector sacó una resolución de este tipo, nos lo notificó mediante un comunicado que debimos firmar. Pero esta vez no lo hizo, sólo pegó una copia de la resolución en la cartelera del colegio». Vale aclarar que por allí pasan todos los alumnos al entrar en el colegio. En su defensa, Sanguinetti dijo que, en cuanto a la forma de comunicar la sanción, se limitó a decir que había sido informada a los alumnos para que la transmitieran a sus padres. «¿Cuál es el problema de que algunos de ellos se hayan enterado a través de los medios?», preguntó. «Si los medios lo difunden antes, es cosa de los medios», sentenció.

De normas y transgresiones

¿Por qué 85 alumnos no pueden festejar a sus anchas su inminente egreso del colegio que supuestamente los vio crecer y madurar a lo largo de cinco intensos años? ¿Qué horrible sistema represivo pretende impedirles que tiren petardos y enchastren con témperas y aerosoles las paredes y los pisos del venerable establecimiento en el que aprendieron teoremas, nombres de batallas, ordenamientos sintácticos, fórmulas químicas y tantas otras cosas de dudosa perdurabilidad en la memoria?

¿Que monstruoso rector les cierra el camino a la legítima expansión de su espíritu juvenil, insuflado de esa sana agresividad que toda persona necesita desparramar a manos llenas, salvo que se trate de un ser apocado, represivo y enfermo? ¿Qué mentes autoritarias intentan evitar que un puñado de jóvenes vuelque su natural sed de violencia sobre algo tan inútil como un edificio? ¿Acaso hubieran preferido que agredieran a seres humanos?

¿Cómo festejar algo sin una cuota razonable de violencia? ¿Cómo acceder a la madurez sin dejar en el camino algún rastro de barbarie? ¿Qué idea tienen los rectores y los educadores de la vida? ¿No saben que toda cultura tiene sus tradiciones y sus ritos? ¿No han visto alguna vez por televisión lo que un equipo de rugby neozelandés es capaz de hacer cuando se trata de hurgar en sus raíces atávicas?

Antes de que llegue la semana próxima, el rector Horacio Sanguinetti deberá encontrar una respuesta a todos estos interrogantes. De lo contrario, los padres de los 85 jóvenes del Colegio Nacional de Buenos Aires en trance de perder su condición de alumnos regulares se lo llevarán por delante.

El rector dispone de una sola carta de triunfo: consiste en exhibirles la resolución 664, que prohibió expresamente, con la debida antelación, la realización de vueltas olímpicas en el colegio. No parece una carta demasiado fuerte. Las normas —ya se sabe— fueron hechas para ser violadas. ¿O no?

Los graduados apoyan la medida

El episodio de la sanción a los alumnos que dieron la agitada vuelta olímpica suscitó la reacción de diversas personalidades, figuras del mundo de la política, el periodismo y el espectáculo, todos ellos ex alumnos del Nacional Buenos Aires.

«La sanción me sorprende, porque esos chicos han pasado cinco o seis años en el Nacional Buenos Aires. Si en ese tiempo el colegio no fue capaz de enseñar ideas normativas, las que deberían ser sancionadas son las autoridades, porque son ellas las que han fracasado, y no los estudiantes», dijo a *La Nación* Martín Caparrós, escritor y periodista de la revista *Veintidós*.

A pesar de criticar a las autoridades, Caparrós no justificó la vuelta olímpica ni, menos aún, sus arrebatos. «Yo cursé durante la dictadura militar y me recibí en el '73. Cuando di la vuelta olímpica era una forma de revancha contra la represión y la sumisión de seis años de colegio. No sé si tiene o no sentido darla ahora», agregó.

Por su parte, el actor Diego Peretti, uno de los protagonistas del programa televisivo «Campeones», justifica la sanción si los protagonistas tenían conciencia de sus consecuencias. «No sé si los alumnos conocían las sanciones a las que se enfrentaban si hacían la vuelta olímpica. Si Sanguinetti se los advirtió, entonces calavera no chilla. La vuelta olímpica no es mala en sí misma, siempre y cuando no se hagan daños», dijo Peretti.

Capricho de niños bien

Para el periodista Horacio Verbitsky, de *Página /12*, los estudiantes tienen su sanción bien merecida, sin atenuantes. «Estoy totalmente de acuerdo con la decisión del rector de sancionar a los estudiantes. La vuelta olímpica es un capricho de los niños bien, que desaprensivamente rompen, dañan y pintan bienes públicos. Me parece imperdonable que en un momento de penurias del país, chicos que tienen el privilegio de estudiar se entreguen a este tipo de actitud.»

Por el lado de la política, el ministro del Interior, Carlos Corach, respaldó sin reservas la medida de Sanguinetti. «Estoy de acuerdo con las sanciones. No hay derecho a dañar el lugar donde uno cursó sus estudios. En mis años de estudiante también había festejos, pero no se rompía, se dañaba ni se ensuciaba el colegio.

También manifestó su apoyo total al rector del Buenos Aires el periodista Mario Mactas, para quien los estudiantes ya deberían estar en sus casas. «La sanción ha sido justa, incluso benigna, porque los alumnos debieron ser expulsados. El Nacional Buenos Aires es uno de los mejores colegios del mundo hispano; si dejase pasar esto, perdería mucho prestigio», dijo el conductor del programa «A la vuelta», de Radio Continental.

«Cuando dan la vuelta olímpica se sienten hombres que se llevan todo por delante. Pero cuando se los castiga justamente, se refugian con la complicidad de los padres en la dictadura de la adolescencia. Y los padres no tienen el menor espíritu de crítica, porque defienden a sus hijos como si fueran víctimas inocentes.

Los problemas éticos y los dilemas de nuestra época

Como ya hemos dicho, la nuestra es la época de la posmodernidad. Los valores modernos, las utopías, las ideologías, ya no nos sirven para vivir en este mundo globalizado, descreído, individualista y seducido por las apariencias y el *zapping*; en síntesis, la época *light* en la que el *hombre light* participa de una *cultura light*. Y no nos referimos sólo a las dietas bajas en calorías, sino a una transformación de los hombres, de la sociedad y de la cultura en portadores de un pensamiento quebradizo, permisivo, descomprometido, sin peso.

Lo *light* lleva implícito un verdadero mensaje: todo es ligero, suave, descafeinado, liviano, aéreo, débil, y todo tiene bajo contenido calórico; podríamos decir que estamos ante el retrato de un nuevo tipo humano cuyo lema es tomarlo todo sin calorías. (E. Rojas, *El hombre light*, 2000).

"Todo vale", "todo depende", "todo bien", son expresiones que usamos y oímos constantemente y que nos muestran un *vacío moral* que se materializa en convicciones sin firmeza y relativismo.

¿Cómo hemos llegado a todo esto? Durante la modernidad el iluminismo (representado por I. Kant), el romanticismo (tal como se lee en W. Hegel), el positivismo (que sistematiza A. Comte) y el marxismo (formulado por C. Marx) son expresiones ideológicas que portan las principales convicciones de su época. Ellos postulan que:

- 1) la racionalidad y el progreso histórico llevan al hombre a un creciente desarrollo de su libertad;
- 2) la ciencia y la industria proporcionarán bienestar para toda la humanidad;
- 3) la lucha de los trabajadores nos llevará a una sociedad sin clases.

El filósofo Lyotard dice que estas tres ideas fueron *grandes relatos* o *utopías* en los que tenía confianza la modernidad. Cuando el paso del tiempo demostró que la razón no nos hace más libres, que la ciencia no nos hace más felices y que las diferencias sociales –lejos de superarse– se agudizan, las utopías murieron y, con esa muerte vino la muerte de estos proyectos de la modernidad o *grandes relatos*. Se llama posmodernidad al momento histórico actual, y sus características principales se derivan de la desilusión de los ideales modernos. Por eso hoy se dice que *no hay valores*, que no hay proyectos a *largo plazo*, que todo tiene que ser *ya*, se privilegia lo *efímero*, etcétera.

En este panorama, la ciencia y la tecnología avanzan en sus descubrimientos y contribuyen al gran cambio de la humanidad. Y, contrariamente a lo que pueda captarse a primera vista, la ética está muy comprometida con esta nueva etapa de la ciencia. Ya antiguamente lo estaba frente a preguntas como *¿deben realizarse abortos, o el bebe al que se priva de vida es ya un ser humano desde el momento de su concepción, y el aborto es, entonces, un asesinato?*, *¿está bien que los médicos practiquen la eutanasia o deben defender la vida a toda costa?*, *¿qué hacer cuando un paciente se niega a recibir una transfusión porque sus creencias religiosas se lo prohíben, pero corre riesgo su vida en ello?*, *¿qué responsabilidad le cabe a quien descubrió los poderes de la desintegración atómica, que luego fue utilizada para fabricar la bomba?* Como se ve, la ciencia no es tan aséptica o ingenua frente a estos profundos y difíciles problemas éticos.

Además de todo esto, en esta época presenciamos otra serie de revoluciones científicas

cas que traerán una nueva ola de conflictos y dilemas éticos. La manipulación genética, es decir, la posibilidad de seleccionar, agregar o quitar genes en un organismo para formar otros iguales o diferentes, es uno de los descubrimientos más revolucionario a los que asistimos. Permitirá saber desde el nacimiento de cada ser humano –o incluso antes– a qué enfermedades será propenso (si a un cáncer o a una patología cardíaca), qué problemas psicológicos lo afectarán más fácilmente (incluso depresión o esquizofrenia), o cuáles serán las tendencias de su personalidad. Ni que hablar de las características físicas que podrán seleccionarse a pedido de los padres (color de ojos, altura, contextura física, etc.). Todo esto que en otra época, no hace mucho, nos hubiera parecido una novela de ciencia ficción, ahora forma parte de nuestra realidad. El problema principal que se avecina es que la discriminación y la marginalidad pueden agudizarse si este saber se pone sólo al servicio de quienes poseen el poder. Quienes nos den empleo, por ejemplo, serán quienes podrán verse tentados más fácilmente a juzgar al posible empleado por lo que indica su mapa genético y no por sus cualidades laborales.

Pero todavía más grave parece la posibilidad de poder crear vida humana sin la unión de dos seres, ya que la concepción puede realizarse con los genes de una misma persona. Esto que tanto ha dado que hablar por el caso de la oveja Dolly es lo que se llama *clonación*. Por el momento, estos experimentos sólo se han permitido en animales y se ha prohibido la clonación humana. ¿Qué consecuencias puede tener la aplicación de esta manipulación en los seres humanos? ¿Qué diferencia te parece que hay entre clonar animales y seres humanos? Las respuestas no son fáciles. De todos modos, aunque éste es todavía un campo prematuro, debemos empezar a pensar estos problemas que, como dijimos, comienzan una nueva serie de la ciencia actual.

Veamos algunos aspectos polémicos del problema en el texto que siguiente.



Dicen los diarios ...

CIENCIA: POLEMICA POR LA DECISION DE LA CAMARA DE LOS LORES

Gran Bretaña: clonarán embriones humanos

El método consiste en tomar células para generar un tipo de embrión de no más de 14 días · Serviría para tratar varias enfermedades · La ley se aprobó tras un debate de más de 8 horas

La Cámara de los Lores de Gran Bretaña dio ayer «luz verde» a la **clonación terapéutica**. El método aprobado consiste en tomar células de un paciente para después generar un tipo de embrión de no más de 14 días. Así, este embrión será la fuente de células supuestamente reparadoras –llamadas **células madre**– para tratar enfermedades como la diabetes o el mal de Alzheimer, entre otras.

La Cámara alta aprobó también la creación de una comisión parlamentaria para que examine en profundidad las implicaciones del uso de células madre para la investigación científica de tratamientos contra enfermedades degenerativas.

Mientras en las calles cercanas hubo manifestantes en contra de la clonación, la Cámara de los Lores rechazó una enmienda para retrasar la propuesta de modificación de la ley vigente desde 1990 con el fin de estudiar más a fondo las consecuencias de la clonación terapéutica.

Ese pedido fue presentado por lord Alton, de Liverpool, quien advirtió que «las cuestiones **éticas** que esto levanta no pueden ser tomadas a la ligera» al considerar que «no hay nada de terapéutico en este procedimiento para obtener embriones humanos».



Según lord Alton, desde 1990 se han destruido entre 300.000 y medio millón de embriones humanos en experimentos que prometían «curas milagrosas para 4.000 enfermedades hereditarias». Alton estimó: «Lo que está claro es que **no estamos preparados** adecuadamente para votar hoy sobre estas regulaciones y que el proceso ético y político que utilizamos para decidir estos asuntos no es apropiado».

Varios científicos se oponían al retraso en enmendar la ley de 1990, aduciendo que esto perjudicaría a personas que padecen enfermedades como el Parkinson y que podrían verse beneficiadas si se experimenta con embriones humanos. Desde una perspectiva distinta a la de lord Alton, otro lord defendió la propuesta del gobierno laborista, al pedir a la Cámara que tuviese en cuenta los millones de personas afectadas por enfermedades congénitas y degenerativas. «La ciencia ha dejado en claro que esta investigación tiene el potencial de aportar las

respuestas a estos males», dijo lord Hunt.

La mezcla de células adultas humanas con óvulos de alguna especie animal no deberá ser permitida, como tampoco se autorizará el uso de la clonación para tener un hijo, una modalidad que seguirá siendo **ilegal**. La clonación terapéutica, según los científicos, podría acabar con el rechazo del organismo al trasplante de órganos ajenos para tratar enfermedades.

Dicen que podrían obtener el clon de una persona este año

Un clon humano podría llegar a nacer muy pronto, incluso este año, según un artículo que el periodista Brian Alexander escribió en el último número de la revista estadounidense *Wired*. La nota cuenta que un científico experto en biología celular –al que no se identifica– reconoce que clonar a un ser humano sería algo sencillo. "Esto es lo más fácil que usted puede hacer. Toma el maldito núcleo y lo pone dentro de un óvulo sin núcleo, y reza a Dios para que algo suceda. Luego lo coloca dentro de la madre subrogante (la que lleva adelante el embarazo) y espere. La cosa más fácil que podemos hacer ahora, créame, es un clon humano", dijo el científico, quien terminó su posdoctorado en 1990.

Según el artículo de *Wired*, el científico es llamado "El creador". No desea ser identificado porque pertenece a una prestigiosa universidad y sería despedido si revela sus planes de clonar humanos. El reúne todas las herramientas: un conocimiento avanzado en biología celular y la habilidad para cultivar células. Y ya tiene un cliente.

Un hombre de negocios que vive en Europa del Este perdió a su hijo: una enfermedad terminó con su vida hace un año. Pero, según se cuenta en la revista *Wired*, el hombre tomó muestras de tejidos del cuerpo de su hijo. Después se comunicó con científicos que han clonado animales y puso las muestras en nitrógeno líquido y en bloques de parafina.

El hombre entró en contacto con "El creador". El periodista de *Wired* contó que "El cliente" tampoco quiere revelar su nombre, pero le confirmó: "Sí, hay un plan. Nosotros vamos a proceder. Intentamos llevarlo adelante. Literalmente, tendremos a nuestro hijo de vuelta".

El plan de "El creador" y de su "cliente" consistirá en que volarán a un laboratorio de fertilización in vitro que está en una de las más grandes ciudades de Asia, en un país sin prohibición legal contra la clonación reproductiva de humanos.

El director de la clínica está entrenado en el manejo de óvulos humanos y las manipulaciones con fertilizaciones in vitro que, de algún modo, son un método de reproducción asistida cercano a la clonación.

El proceso empezaría por tomar los núcleos de óvulos provenientes de mujeres donantes. Luego, las células del hijo de "El cliente" se implantarían en los óvulos. Ambos se fusionarían. Los embriones que resulten de la fusión serán implantados en 5 ó 10 madres subrogantes.

El emprendimiento del científico ocurre en un momento especial, en el que se da una convergencia entre gente a favor de la clonación, la caída de ciertos tabúes y la marcha inexorable de la ciencia, según *Wired*. Ya se ha conseguido clonar vacas, ratones y ovejas –la famosa Dolly– a partir de animales adultos. "La clonación humana podría ser hecha mañana", aceptó Alan Trounson, un experto australiano en clonación de animales. Pero "El Creador" no está solo. Una secta de Quebec, Canadá, también expresó que quiere clonar personas, con un proyecto que llamó "Clonaid". Y además hay gente que, por lo bajo, también pide el servicio de la clonación. A un científico de la Universidad de Hawaii, que trabajó con ratones, una pareja le pidió que clonase a su hijo joven que murió en un accidente automovilístico. Y una nena con cáncer también lo llamó por teléfono para hacerle un pedido similar.

Mientras varios líderes religiosos se manifestaron en contra de la clonación, ya se está desarrollando una infraestructura para llevarla a cabo. Una empresa de San Marcos, en California, Canine Cryobank, está guardando células humanas para clonaciones futuras y otra en Australia, llamada Southern Cross Genetics, también planea hacer clonación de órganos. Vacío legal en la Argentina

Vacío legal en la Argentina

Poco después de que en febrero de 1997 se dio a conocer el nacimiento de la oveja Dolly –el primer mamífero clon obtenido a partir de una célula de un animal adulto–, el gobierno de Carlos Menem fijó su posición sobre el tema. Por decreto, el entonces presidente prohibió los experimentos de clonación reproductiva de seres humanos.

Pero con respecto al uso de la clonación con fines terapéuticos no hubo prohibición ni aprobación explícita en el país. El experto en biotecnología del Conicet y la UBA Lino Barañao señaló a Clarín que "no está prohibida la clonación terapéutica usando embriones humanos, por lo cual estaría permitido realizarla". Barañao dijo que la situación sería la misma que ocurre con las técnicas de reproducción asistida –como la fertilización in vitro– que hoy se practican pero no están normativizadas por una ley nacional. "Hay un vacío legal en este tema", advirtió.

Respuestas a interrogantes básicos

¿Qué es clonar?

Es tomar el material genético de un organismo para obtener otro idéntico, que será el clon. A través de la clonación, no hay una unión de óvulos con espermatozoides.

¿En qué consiste la clonación terapéutica?

Los científicos piensan tomar el material genético de una célula de un paciente para después fusionarlo con un óvulo. Esto daría lugar a un embrión que llaman "sintético". A este embrión se le extraerían las células madre, que serían controladas para desarrollarse en una función determinada. Ellas se implantarían en el paciente donante del material genético. Por ejemplo, las células obtenidas por clonación se manipularían para ser convertidas en células nerviosas y así tratar una enfermedad como el mal de Alzheimer.

¿Por qué puede ser necesaria la clonación terapéutica?

Para los científicos que la aprueban, este proceso garantiza una total compatibilidad entre el paciente con alguna enfermedad y la célula que sería implantada y que le serviría para curarse. Más allá de que se obtengan a través de la clonación o por cultivo, investigadores de los Institutos Nacionales de Salud de los Estados Unidos afirmaron en un informe que las células madre tienen el potencial necesario para revolucionar la práctica de la medicina y mejorar la calidad y la extensión de la vida.

¿Qué enfermedades se podrían tratar por medio de la clonación terapéutica?

Si bien todavía no hay evidencias comprobadas, se estima que las células madre obtenidas del "embrión sintético" se utilizarían para tratar la diabetes, el mal de Parkinson y el de Alzheimer, la fibrosis quística, la esclerosis múltiple, accidentes cerebrovasculares, algunos tipos de cáncer, leucemia, artritis reumatoidea y algunas enfermedades cardiovasculares.

¿La clonación es la única manera de obtener las células madre embrionarias?

No, se estima que éstas podrían ser extraídas de embriones y serían sometidas a cultivos especiales. Aunque en este último caso, los embriones no tendrían una total compatibilidad con la persona que necesita un tratamiento medicinal.

○

Clarín, 23 de enero de 2001

Actividades para el alumno

- 1) ¿Cuál te parece que es la posición que debería tomar la ciencia sobre este problema ético?
- 2) Investiga qué posición toma la ONU, la Iglesia Católica, los médicos, los psicólogos y OMS sobre la manipulación genética.
- 3) Realiza una encuesta entre tus amigos y familiares para averiguar cuál es el conocimiento que ellos tienen sobre el tema y sobre las consecuencias sociales y culturales que pueden tener estos avances científicos.
- 4) Realiza un argumento en favor o en contra de la manipulación genética. Organiza un debate con tus compañeros.

Ética y política

En tanto la ética es un campo de estudio íntimamente relacionado con lo social, muchas veces es difícil marcar un límite neto con lo político. Ambos tienen que ver con las relaciones intersubjetivas y con un ámbito humano en el cual la presencia de otro hombre es fundamental. En rigor, como Aristóteles ha señalado, toda reflexión ética termina necesariamente en una reflexión política, y viceversa. Sin embargo, es posible determinar una diferencia de objetivos de cada una, ya que mientras que la política tiene su particularidad en lo concerniente a la organización de la vida colectiva de los hombres, lo moral remite a la determinación del bien y del mal y de los principios que juegan en el fuero humano íntimo; la política se ocupa de lo relativo al comportamiento humano en tanto que pasa por las instituciones colectivas y no sólo de un comportamiento individual, como es el caso de la ética.

En este sentido se puede hablar de la filosofía política, que es el ámbito de la filosofía que se ocupa específicamente del análisis de los sistemas políticos y de la legitimidad de la manera en que se llevan a la práctica, de la reflexión sobre la implantación de la justicia y la obligatoriedad de las leyes, por ejemplo, todas estas cuestiones que exceden la ética.

Los planteos que están entre la ética y la política ya se presentaban en la antigüedad. En escritos como la *República* de Platón encontramos el esfuerzo del filósofo por trazar un paralelo perfecto entre lo relativo a la vida moral y la vida política, definiendo un cierto tipo de agente moral que determinará el perfil de la sociedad que integre. Esto ha dado lugar a la reflexión sobre las diferentes modalidades de gobierno —desde la realeza hasta la tiranía, pasando por la timocracia, la oligarquía y la democracia— y de la naturaleza de vida que es propia de cada una.

Avanzando en la historia, uno de los problemas que más ha preocupado a la filosofía política en la modernidad es tal vez el del llamado 'pacto social', ya que él concentra la esencia de lo político. Rousseau, por ejemplo, ha desarrollado la idea de que este pacto social consiste en que los individuos se den un representante y que este representante encarne la voluntad colectiva. El será el encargado de asegurar la protección necesaria a cada individuo que forme parte del estado —y que participe, por

tanto, del pacto—, bajo la condición de que ningún individuo haga justicia por sí mismo. En los momentos de crisis social y política, en los que este pacto se ve debilitado, es fácil ver cómo los ciudadanos tienen una natural tendencia a volver a recuperar su poder de autodefensa y hacer justicia por sí mismos. Esta forma de concebir la sociedad se relaciona obviamente en una manera de concebir al hombre, razón por la cual hemos visto cómo lo concebían algunos contractualistas.



Problemas / Paradojas

- ¿Podemos escapar de la moral? ¿Hay algo que sea realmente *amoral*?
- ¿Hay sistemas morales mejores y peores? Si ese fuera el caso, ¿cómo sería posible establecer su jerarquía?
- Si toda moral se hace a partir de sujetos, ¿cómo es posible llegar a una instancia de objetividad?
- ¿Puede haber una moral de inmoralidad? ¿Una 'anti-moral' no es ella misma moral?
- ¿Puede existir una moral que no tome en cuenta el respeto y la tolerancia, y basada en principios totalmente egoístas?

DIJO UN FILÓSOFO...

"Si entonces se separa del pacto social lo que no está en su esencia, se descubrirá que se reduce a los términos siguientes: "cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y recibimos en cuerpo cada miembro como parte indivisible del todo.

Inmediatamente, en lugar de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo compuesto por tantos miembros como la asamblea tiene de voces, la cual de este mismo acto recibe su unidad, su 'yo' común, su vida y su voluntad. Esta persona pública que se forma también por la unión de todos los otros tomaba antes el nombre de 'ciudad', y ahora toma el de 'república' o de 'cuerpo político' que es llamado por sus miembros 'estado' cuando es pasivo, 'soberano' cuando es activo, y 'potencia' al compararlo con otros similares. Respecto de sus asociados, ellos toman colectivamente el nombre de 'pueblo', y se llaman en particular 'ciudadanos' como participantes de una autoridad soberana, y 'sujetos' como sometidos a las leyes del estado."

J. J. Rousseau, *Del contrato social*, Siglo XVIII.

Actividades de integración de contenidos

- 1) Presenta un argumento que critique la ética socrática desde el punto de vista de la "Teoría de las Ideas" de Platón.
- 2) Selecciona 20 conceptos fundamentales del tema desarrollado, y realiza una red conceptual con ellos.
- 3) **Trabajamos con lengua**
 - a. Pide a tu profesor de Lengua que te ayude a leer el cuento "La salud de los enfermos", de Julio Cortázar (Forma parte del libro *Todos los fuegos el fuego*). Investiga quién fue Cortázar y qué importancia tuvo su obra.
 - b. Analiza lo que sucede a partir de la muerte de Alejandro de acuerdo con el *Principio de Mayor Felicidad* de la ética utilitarista.
 - c. ¿Cuál es el *mandato* o la máxima de la acción de esta familia? ¿Esta máxima puede ser válida para todos? Justifica tus respuestas.
- 4) En la sopa de letras de la siguiente página, se esconden 12 conceptos desarrollados en nuestro capítulo sobre *El Problema Ético*. Están dispuestos en todos los sentidos posibles (de izquierda a derecha, de derecha a izquierda, de arriba hacia abajo y al revés, y en todos los sentidos diagonales).
 - a. Encuentra los conceptos escondidos.
 - b. Da una breve caracterización de cada uno.

A	A	S	W	P	U	T	F	B	N	M	C
R	D	D	E	N	G	Z	V	A	L	O	R
X	A	U	T	O	N	O	M	I	A	F	H
F	P	M	I	E	P	Y	E	M	D	B	M
O	S	O	C	T	D	S	A	P	I	W	P
R	C	R	A	N	E	T	P	E	L	D	T
M	M	A	U	E	O	V	N	R	E	K	K
A	A	L	L	G	N	I	F	A	M	J	S
L	U	X	E	A	T	W	T	T	A	L	P
C	D	R	I	A	I	V	B	I	O	I	B
M	V	G	T	M	C	S	P	V	V	B	C
H	Y	T	U	O	A	S	A	O	J	H	A

- 5) a. Lee el siguiente caso con mucha atención:

Julio Borgo era un joven de 35 años que estaba casado y tenía un hijo de 3 años. Su pequeño enfermó y necesitaba ser operado, pero el servicio social que tenía no cubría el gasto que ocasionaba la operación.

Julio trabajaba en una empresa multinacional y tenía un cargo de relativa responsabilidad en el Departamento de Tesorería. Solicitó un préstamo a su empresa pero le fue negado, argumentando que era un tiempo difícil y que las ventas habían bajado.

Su esposa era vendedora en un negocio y su sueldo era muy pequeño. No había otros ingresos en la familia.

El gerente de Tesorería renunció a su cargo y Julio quedó a cargo del Departamento; al poco tiempo su hijo se agravó y ya no pudo posponerse la operación.

Se encontraba en la situación siguiente: la vida de su hijo dependía de la operación que no podía realizar por falta de dinero, pero disponía de pleno poder sobre el movimiento bancario de una sección importante de su empresa. Sus rendiciones generales del dinero eran mensuales. Esto le generaba un dilema difícil de resolver.

- b. Determina en qué consiste el dilema que enfrenta Julio Borgo. ¿Qué posibilidades para solucionarlo puedes proponer?
- 6) a. Presenta una situación vivida por vos o por alguien conocido, en la cual esté presente un dilema ético.
- b. Analiza cómo se resolvería el problema desde el punto de vista de la ética de Kant.

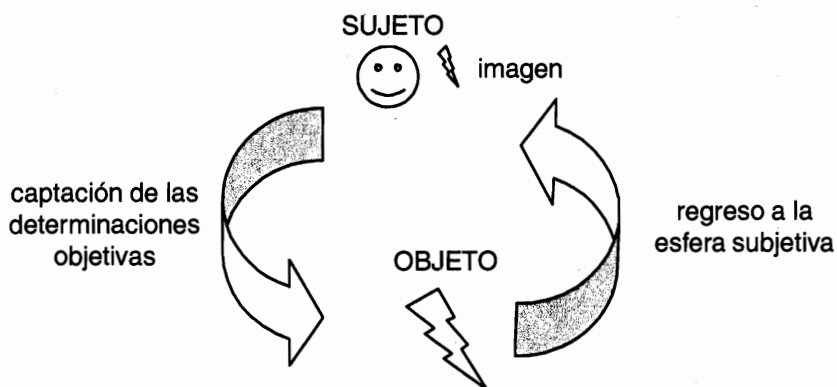
Teoría del conocimiento

La definición del conocimiento: creencia, verdad y fundamentación

Cuando la filosofía estudia la *teoría del conocimiento* o *gnoseología* –*gnoseo*: conocimiento; *logos*: estudio– no se ocupa en primer lugar de proposiciones que resultan de un proceso, sino fundamentalmente, del acto de conocer, es decir, del proceso *por el cual se conoce* en términos generales, más allá del tipo de esas proposiciones. La epistemología, en cambio, sí se ocupa de estas proposiciones, de la forma que ellas adquieren y del método para adquirir más y mejores aseveraciones de este tipo. La palabra *epistemología* deriva también del griego y significa estudio (*logos*) del conocimiento científico (*episteme*). Para los griegos la *episteme* no era cualquier conocimiento sino el Conocimiento con mayúsculas, diferente de las opiniones o de cualquier afirmación que no estuviera apoyada sobre bases sólidas. Hoy nosotros identificaríamos la *episteme* de la que hablaban los griegos con el conocimiento científico; y de hecho, la epistemología es la disciplina que estudia las condiciones de producción y validación del conocimiento científico.

En el habla cotidiana, sin embargo, usamos la palabra *conocimiento* con una variedad muy grande de aplicaciones. Decimos, por ejemplo: *Conozco a la abuela de mi amigo Juan que cocina muy bien*, o *Conozco la ruta a Mar del Plata* o también *Sé calcular la cantidad necesaria de cemento para construir una pared* o *Sé jugar al ajedrez*, o *Conozco la deducción del teorema de Pitágoras* y también *Sé que dos líneas paralelas no se cruzan nunca*. En todos estos casos ilustramos distintos significados y usos de saber y conocer, pero todas tienen algunas cosas en común.

El filósofo alemán Nicolai Hartmann realizó una descripción del proceso de conocimiento, es decir, de los elementos necesarios para que se produzca el conocimiento. Consideró que se trata de un estado mental y que para que se produzca debe haber un *sujeto cognoscente* –el ser humano que conoce– y un *objeto cognoscible* –que puede ser conocido–, y que entre ellos debe establecerse una *relación*. El sujeto sale de sí, se dirige hacia el objeto, penetra en su esfera para aprehender sus determinaciones, y finalmente vuelve a sí. Es decir, cuando conocemos algo, nos descentramos y por un momento nos centramos en las cualidades que tiene el objeto. En esta salida simbólica obtenemos una *imagen* del objeto, una idea o un concepto que reproduce esas determinaciones que aprehendimos.



En esta tarea, el sujeto es modificado por el objeto –puesto que una vez que captó al objeto ha obtenido un conocimiento que previamente no tenía–, mientras que el objeto no padece modificación alguna. El autor dice también que esta relación es en realidad una *correlación* –ya que no hay sujeto sin objeto, ni al revés–, y que ambos son *independientes* el uno del otro. Cualquiera sea la clase de conocimiento que concibamos, éstos son los elementos que formarán parte del proceso de conocer.

Dijimos que, a pesar de que en todo uso del término *conocimiento* se presupone esta relación que acabamos de describir, las aplicaciones pueden variar de acuerdo con el objeto que sea aprehendido en cada caso. Así, si vemos nuevamente los ejemplos que dimos antes, notaremos que los dos primeros –*Conozco a la abuela de mi amigo Juan* y *Conozco la ruta a Mar del Plata*– ilustran el llamado *conocimiento directo* o *de experiencia*. En ambos casos se supone que hubo algún contacto directo entre el que dice conocer y el objeto material del conocimiento: haber visto a la abuela de fulano, o haber recorrido el camino hasta Mar del Plata; y éstos son motivos suficientes para afirmar que los conozco.

Los ejemplos que dimos después –*Sé calcular cantidad necesaria de cemento para construir una pared* y *Sé jugar al ajedrez*– involucran otro posible significado de conocimiento: la habilidad. *Sé hablar ruso* o *sé cantar la Marsellesa* son otras posibles ejemplificaciones del mismo tipo de estado, que afirma la posesión de una determinada capacidad adquirida con cierta práctica. Esto implica, en consecuencia, un papel un poco más activo del sujeto que conoce. Habitualmente utilizamos en este caso el verbo *saber*, y no tanto *conocer*, ya que el verbo *saber* tiene un matiz de conocimiento práctico que lo hace más específico.

Por último, nos resta mencionar un tercer significado de *conocimiento*, que es el que con mayor frecuencia identificamos con ese nombre (porque es el tipo de saber del cual están compuestas las ciencias) y que ejemplificamos con la frase *Conozco el teorema de Pitágoras* o también *Sé que dos líneas paralelas no se cruzan nunca*. Se trata del conocimiento proposicional, que está compuesto de proposiciones descriptivas que expresan la verdad de un hecho o un estado de cosas. El conocimiento proposicional no está basado en el contacto directo entre el sujeto y un objeto material concreto (no me hace falta haber visto las dos paralelas completas –que es imposible, además, porque son infinitas– para saber que nunca se cruzan) ni en una determinada habilidad adquirida. El conocimiento proposicional debe estar fundado sobre un criterio

objetivo de verdad. Volveremos sobre esta cuestión un poco más adelante.

Ahora bien, no cualquier vínculo de captación de un objeto por parte del un sujeto produce como resultado un conocimiento. Para poder decir que lo hay se deben cumplir dos condiciones. En primer lugar, no hay conocimiento si éste no está acompañado de *creencia*. En líneas generales, podemos definir a la creencia como la suposición de que un determinado contenido de conciencia es verdadero. Las creencias pueden sostenerse como conjetura (*Creo que este verano va a ser más frío que el del año pasado, Creo que a Julián le va a encantar la película*), como sospecha (*Creo que el asesino es el mayordomo*), como probabilidad (*Creo que va a venir mi mamá*), o como algo de lo que estamos absolutamente seguros (*Creo en Dios*).

Sin embargo, por más fuerte que sea mi convicción en una determinada creencia, eso solo no alcanza para afirmar que poseo un conocimiento. Y eso porque la creencia es un estado psicológico que puede depender en buena medida de la opinión personal o incluso del estado de ánimo del que cree (yo puedo sostener firmemente la creencia de que me irá bien en el examen y el profesor puede tener la creencia contraria), pero el conocimiento tiene la pretensión de ser general y válido para todos, más allá de las condiciones particulares en las que se dé. En otras palabras: debe ser verdadero. La verdad es, precisamente, la segunda condición para que se dé el conocimiento. A diferencia de la mera creencia, que no precisa una justificación objetiva, el conocimiento exige la garantía de una *fundamentación* que no dependa de criterios tan poco seguros como la opinión personal o el parecer o un estado de ánimo. El conocimiento debe expresar una verdad que se corresponda con la verdad del hecho o del estado de cosas que describe.

Verdad, coherencia y verificación

¿Qué significa que un conocimiento es *verdadero*? Establecimos antes que un conocimiento puede expresarse a través de una proposición descriptiva que dice algo verdadero. Y decimos que expresa algo verdadero cuando su descripción de lo que pasa coincide con lo que pasa. Ahora bien, en esta definición estamos dando por supuesto un determinado sentido de *verdad*: la verdad sería en este caso la correspondencia o coincidencia entre lo que se dice y el hecho o estado de cosas descrito en el discurso. Alfred Tarski, que era epistemólogo (es decir que investigaba las formas en que las ciencias avanzan, sus métodos y sus supuestos), llamó a esta definición la *concepción semántica* de la verdad. En este marco, la verdad no tiene que ver de antemano con el conocimiento; es decir, puede haber muchas cosas verdaderas que yo todavía no conozco o que nadie todavía conoce. Esto equivale a decir que la verdad es lógicamente anterior o independiente del conocimiento, puesto que algo puede ser verdadero mucho antes de que yo compruebe efectivamente que lo es (por ejemplo, Júpiter ya existían antes de que Galileo lo descubriera, en 1610). En este sentido, la palabra *verdad* queda fuera del marco de la teoría del conocimiento. Por eso los epistemólogos prefieren hablar de *proposiciones verificadas* antes que de proposiciones verdaderas: según este criterio, establecer la verdad de una proposición consiste en *verificarla*, es decir, comprobar que dice algo correcto.

"DIJO UN FILOSOFO..."

"Y para la generalidad del libro [el autor se refiere a un libro de Herbert de Cherbury, llamado *Sobre la verdad*], sostiene un camino muy diferente del que yo seguí. Examina lo que es la verdad y yo nunca dudé de eso; me parece que es una noción tan transcendentalmente clara, que es imposible de ignorar: efectivamente, tenemos los medios para examinar una balanza antes de servirnos de ella, pero no tendríamos nada para aprender lo que es la verdad, si no la conociéramos por naturaleza. Pues, ¿qué razón tendríamos para consentir a lo que nos la enseñara, si no supiéramos que es verdad, es decir, si no conocemos la verdad? De este modo se puede explicar bien *quid nominus* [por la palabra] a los que no entienden la lengua, y decirles que esta palabra *verdad*, en su propia definición, denota la conformidad del pensamiento al objeto, pero que, cuando se la atribuye a las cosas que están fuera del pensamiento, significa solamente que las cosas pueden servir de objeto a pensamientos verdaderos, sean los nuestros, sean los de Dios; pero no se puede dar ninguna definición lógica que ayude a conocer su naturaleza. Y creo lo mismo de varias otras cosas, que son muy simples y se conocen naturalmente, como son la figura, el tamaño, el movimiento, el lugar, el tiempo, etcétera, de suerte que, cuando se quiere definir estas cosas, se las oscurece y se las confunde. Pues, por ejemplo, el que se pasea en una sala, hace comprender mucho mejor qué es el movimiento que el que dice: *est actus entis in potentia prout in potentia* [es el acto de ser en potencia, en tanto está en potencia], y así las otras cosas.

El autor toma por regla de sus verdades el consentimiento universal; como regla de las mías yo no tomo más que la luz natural, lo que conviene con cada cosa: pues todos los hombres, por tener una misma luz natural, parece que deben tener también las mismas nociones; pero es muy difícil, en lo que no hay casi nadie que usa bien esa luz, de donde viene que muchos (por ejemplo, todos los que conocemos) pueden consentir en un mismo error, y hay una cantidad de cosas que pueden ser conocidas por la luz natural, sobre las que nunca nadie ha reflexionado

René Descartes, *Carta a Mersenne*, siglo XVII.

Pero la concepción semántica no es la única concepción posible de verdad. Existen otras. Una de ellas es la teoría de la verdad como *coherencia*, según la cual la realidad es un sistema coherente, y una proposición es verdadera si no se contradice con las que integran el sistema; por el contrario, se sustenta en las demás proposiciones que lo componen y contribuye a volver más sólido el sistema. Según este concepto, que se encuentra básicamente en los llamados "sistemas axiológicos", se trata básicamente de realizar deducciones a partir de los axiomas – es decir, ciertas proposiciones que valen como punto de partida y que se consideran verdaderas sin demostración–, de los cuales se despliegan otras proposiciones o se agregan datos adicionales cuidando principalmente que no haya contradicciones entre sí.

Podemos mencionar también el concepto de verdad como *utilidad* o *pragmático*, que acepta algo como verdadero sólo si tiene efectos prácticos para quien la sostiene. Friedrich Nietzsche, entre otros filósofos, sostiene esta concepción, y llega a llamar "mentiras útiles" a las pretendidas verdades. Para él no es posible hablar de "verdad" en términos absolutos; para él, la denominación "verdadero" no hace más que designar algo que la sociedad considera de utilidad en un momento determinado de su historia, y que en el momento en que ya no sea conveniente, pasará a ser falso.





Tipos de fundamentación

Hemos establecido que el conocimiento tiene que apoyarse en criterios sólidos. A esta tarea de sostener un conocimiento en base a otra cosa la llamamos **fundamentar** el conocimiento. Existen varios tipos de fundamentación. Cuando decimos, por ejemplo, *Los vinos de esta bodega son más dulces porque los probé* o *La marea está bajando porque siento que el agua me arrastra mar adentro* fundamentamos nuestras afirmaciones en la *experiencia sensible*. Nuestros sentidos nos proporcionan un conocimiento empírico directo que es muy útil, pero que, en ciertas ocasiones, al tratarse de una experiencia personal e intransferible, no puede derivar en conocimientos más generales.

El recuerdo nos permite sistematizar: es decir, clasificar, comparar, reunir información de experiencias pasadas. Y si al ejercitar la memoria construimos razonamientos correctos, éstos nos permitirán pasar de unas verdades a otras, y el razonamiento dará así frutos valiosos. Por ejemplo, he visto durante meses que la marea baja después de las siete de la tarde y, por lo tanto, puedo razonar inductivamente que en los meses de verano la marea baja a la hora del crepúsculo. A este procedimiento se lo llama *conocimiento empírico indirecto*: no tiene la inmediatez de la experiencia sensible directa, pero la utiliza como base y la sistematiza mediante procedimientos metódicos.

Existe otro tipo de fundamentación todavía más riguroso, que no depende en medida alguna de la experiencia sensible. Se trata del *razonamiento formal de base no empírica*, y un ejemplo del tipo de conocimientos que se fundamentan de esta manera es el que dimos anteriormente: *Sé que la suma de los ángulos interiores de un triángulo es igual a 180 grados*. Este conocimiento no se fundamenta en la experiencia de haber visto muchos triángulos ni nada por el estilo, sino que se demuestra mediante cálculo, y es verdadero dentro de un sistema en el cual las verdades se prueban por **procedimientos formales**.



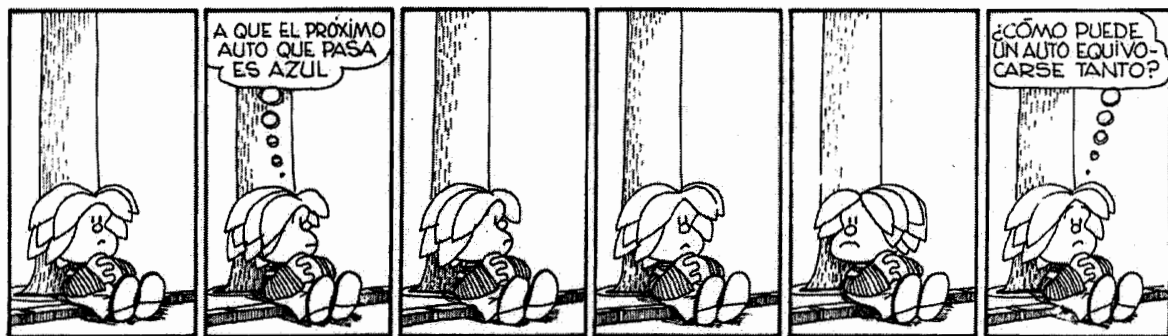
Otro método de fundamentar determinados conocimientos consiste en apelar al llamado criterio de **autoridad**. Leímos o escuchamos a un especialista y fundamentamos la verdad de nuestro conocimiento en la palabra de esta persona autorizada. Si bien hoy en día no podemos aislar nuestro conocimiento del de otras personas, se corre el peligro de confiar excesivamente en la autoridad de otro sin tener en cuenta si esa persona es realmente confiable.

La **intuición** se puede definir como una certidumbre de carácter interno, como una chispa que ilumina determinado problema o cuestión; suele ser un interesante motor de la investigación y sobre todo de la creación artística, pero se considera un criterio poco confiable para fundamentar conocimientos, sobre todo los de la ciencia, los cuales –como veremos más adelante– pretenden ser válidos para todos y no sólo para el portador de la intuición.

Por último, queda la posibilidad de fundamentar determinadas afirmaciones –como *Dios existe*– en la **fe**. La fe consiste en creer determinada afirmación o conjunto de afirmaciones por propia fuerza de espíritu, desestimando cualquier prueba al respecto. El mejor ejemplo es el de las verdades de la religión; ellas están fundadas en la fe, y el mérito del fiel es precisamente sostenerlas con la mayor de las convicciones sin sentir la necesidad de probarlas por medios racionales. Como en el caso anterior, no es un modo de fundamentación que la ciencia considere confiable para sus fines.

Algunos problemas gnoseológicos

Sin darnos cuenta nos hemos metido en algunas cuestiones de las que se ocupa la **gnoseología** o **teoría del conocimiento**: qué queremos decir con el término **conocimiento**, qué es la **verdad** y a qué llamamos **criterio de verdad**, el análisis de los tipos de fundamentación que puede recibir una proposición, etcétera. Esta disciplina filosófica se ocupa de estos y otros problemas similares, porque su preocupación principal es el conocimiento en general. Preguntas como *¿qué es el conocimiento?* o *¿qué es la verdad?* constituyen sus interrogantes principales. Veremos ahora otros dos problemas que han desvelado también a más de un filósofo dedicado a la gnoseología.



Posibilidades y límites del conocimiento

A todos nos ha pasado alguna vez haber creído saber firmemente algo que después estaba equivocado. Pensamos que habíamos visto a un vecino que se nos acercaba

caminando, pero cuando lo cruzamos percibimos que era otra persona, o estábamos convencidos de que dejamos la luz de casa prendida, pero al volver nos damos cuenta de que en verdad la habíamos apagado. Evidencias como estas hicieron que los curiosos filósofos se preguntaran si todo lo que conocemos no será ni más ni menos que fantasías de nuestra imaginación, es decir, se preguntaron si realmente es posible conocer y hasta qué punto el contenido de nuestra conciencia es reflejo de una realidad exterior a nosotros. *¿Cuál es la posibilidad de que conozcamos y cuál es el límite de nuestro conocimiento?* Como es de esperar, muchas y muy distintas fueron las respuestas que se le dieron a esta inquietud a lo largo de la historia de la filosofía. Las posiciones que siguen resumen las principales:

- **Escepticismo:** Los escépticos han tomado una posición extrema, pues argumentan que no es posible conocer, que no es posible para un sujeto salir de su esfera para aprehender al objeto. El nombre que ha recibido esta corriente proviene de un término griego *-spépsis, skopéo-* que significa investigar cuidadosamente. Obviamente, han habido diferentes intensidades en la adhesión al escepticismo, es decir, no todos los escépticos han sostenido que no es posible conocer en absoluto. Algunos piensan que no existen entidades metafísicas, como Dios o el alma, por ejemplo; a estos se los denomina **escépticos metafísicos**. Quienes argumenten que los valores morales no existen, serán **escépticos éticos**. Pero esto no significa que consideren que ningún conocimiento es posible.
- **Relativismo:** Es la posición que afirma que nuestro conocimiento es relativo. ¿Relativo a qué? A una circunstancia histórica, social o cultural. Es decir, se opone a la convicción de que es posible el conocimiento absoluto. Para ellos el conocimiento es posible, pero con restricciones. Una posición que suele confundirse con esta es la *subjetivista*, que también sostiene que el conocimiento es relativo, pero en este caso, que es relativo a un sujeto particular e individual. Esto tiene sus riesgos, porque si lo que cada uno conoce depende de uno y es verdadero para cada uno, ¿cómo podremos tener un criterio de verdad? Toda cosa que yo tenga por evidente será una verdad *para mí*, subjetiva.
- **Agnosticismo:** El agnóstico, como su nombre lo indica *-ag = no; gnosis = conocimiento-*, dice que no es posible llegar a un conocimiento absoluto. Como puede verse, está íntimamente relacionado con el escepticismo; la diferencia entre ellos es que el agnóstico argumenta que, como nuestro conocimiento es siempre *conoci-*



miento de lo particular y cercano, nuestras limitaciones humanas nunca nos permitirán tener conocimiento de los infinitos hechos del mundo. Muchas veces reciben el nombre de *agnósticos* quienes niegan la posibilidad de conocer a Dios –que, en este caso, sería lo Absoluto– o cualquier instancia trascendente al hombre. A diferencia de un ateo, para quien Dios *no existe*, el agnóstico no llega tan lejos y sólo afirma que los hombres *no pueden conocerlo*; por lo tanto, no pueden decir si existe o no.

- **Solipsismo:** Es la posición que también toma con mucho cuidado lo que parece que conocemos. Ellos dicen que nada podemos afirmar más allá de lo que tenemos en nuestra mente. Es decir, no podemos afirmar más que vemos que la mesa es verde o que sentimos que el viento es frío, pero no podemos decir cómo son la mesa o el viento en sí mismos. Lo único cognoscible es el contenido de nuestra conciencia.
- **Dogmatismo:** En el extremo opuesto al escepticismo, los dogmáticos ni siquiera cuestionan la posibilidad de conocer o no, o las limitaciones que tenemos los hombres en el conocimiento. Un dogmático –*dogma*=doctrina, pensamiento fijado– muestra una posición acrítica, es decir, considera que no es necesario analizar la cuestión. Todos somos un poco dogmáticos, y la vida práctica así lo demanda; si no pensáramos que es posible conocer cierta regularidad en los movimientos del sol y de la tierra, por ejemplo, todas las noches nos sorprendería la oscuridad. Pero acríticamente confiamos en que esa regularidad existe y podemos conocerla, y *sabemos* que mañana amanecerá nuevamente.
- **Críticismo:** Sin tomar una posición escéptica, los criticistas piden una actitud analítica y cautelosa frente a lo que se nos presenta como contenido de conocimiento. No descreen de la verdad ni son totalmente ingenuos. El conocimiento verdadero es posible, pero sólo si estamos atentos y tomamos una actitud crítica frente a lo que la realidad nos ofrece.

DIJO UN FILOSOFO...

"Igual que el dogmatismo, también el escepticismo puede referirse tanto a la posibilidad del conocimiento en general como a la de un conocimiento determinado. En el primera caso, estamos ante un escepticismo *lógico*. Se llama también escepticismo *absoluto* o *radical*. Cuando el escepticismo se refiere sólo al conocimiento metafísico, hablamos de un escepticismo *metafísico*. En el terreno de los valores, distinguimos un escepticismo *ético* y un escepticismo *religioso*. Según el primero, es imposible el conocimiento moral; según el último, el religioso. Finalmente, hay que distinguir entre el escepticismo *metódico* y el escepticismo *sistemático*. Aquél designa un método; éste, una posición de principio. Las clases de escepticismo que acabamos de enunciar son sólo distintas formas de esta posición. El escepticismo metódico consiste en empezar poniendo en duda todo lo que se presenta a la conciencia natural como verdadero y cierto, para eliminar de este modo lo falso y llegar a un saber absolutamente seguro.

El escepticismo se encuentra, ante todo, en la Antigüedad. Su fundador es Pirrón de Elis (360-270 a.C.). Según él, no se llega a un contacto del sujeto y el objeto."

J. Essen, *Teoría del Conocimiento*, siglo XX.

Actividades para el alumno

1. Explica a cuáles de las respuestas a la pregunta por la *posibilidad* y *límites* del conocimiento, corresponde cada una de las afirmaciones siguientes:
 - a. Según él, no hay ninguna verdad absoluta, ninguna verdad universalmente válida; toda verdad es relativa, tiene sólo una validez limitada.
 - b. Esta posición afirma que a la conciencia cognoscente le es imposible aprehender el objeto. No es posible el conocimiento.
 - c. Nada puede pensarse como verdadero a menos que pueda analizarse, observarse minuciosamente y sumarse al conocimiento que ya poseemos hasta el momento, alimentarlo y hacernos avanzar en la investigación del universo.
 - d. Mis ídolos son los rockeros, y voy a creerles todo, absolutamente todo lo que ellos digan.
 - e. Como todo conocimiento es limitado, tenemos que aceptar que la realidad trascendente o absoluta es imposible de conocer.
 - f. No todo lo que reluce es oro. A veces las apariencias engañan.
2. Realice un argumento que pudiera pertenecer a un escéptico, a un dogmático o a un relativista acerca de la posibilidad de que los niños en edad escolar aprendan lo que se les enseña.
3. Lee atentamente el artículo siguiente:

Los primeros escépticos de los que tenemos noticias fueron los sofistas. Protágoras decía que el hombre es la medida de todas las cosas, limitando la validez de la verdad al sujeto que conoce. Gorgias afirmó: "Nada existe; si algo existiera, no se podría conocer; si se conociera, no se podría comunicar". Hubo filósofos como Pirrón quien, por rechazar totalmente la posibilidad del conocimiento, decidió abstenerse de todo juicio y dejó de hablar, ya que era la única manera de no caer en contradicciones. Un denominador común de los distintos escepticismos sería el ejercicio de la libertad de pensamiento, para crear espacios a la negatividad. Negatividad respecto del conocimiento. Negatividad respecto de la moral.

*Los escépticos más populares de los últimos años no están relacionados con la filosofía, sino con la música, específicamente con el rock. El movimiento punk surge en Inglaterra en 1976, como protesta, entre otras cosas, contra las superestrellas del rock. [...] Los punk consideran que la podredumbre de los sistemas sociales no admiten ningún tipo de atenuante. Es como si, por un lado, exaltaran algunos de los elementos que esta sociedad desecha y, por otro, dijeran algo así como: "Ya que no podemos, ni queremos, ni vale la pena luchar contra la sociedad, aliémonos con lo peor de ella. ¿Esta sociedad es tan hipócrita que discursa a favor de la paz y, no obstante, nos violenta? Bien, devolvamos entonces violencia con violencia". Los punk manifestarán su repulsión adornándose con tapitas de gaseosa, con alfileres y con hojitas de afeitar; maquillándose exóticamente; tiñendo y cortando sus cabellos de manera extravagante; vistiéndose con ropas viejas y de color negro; usurpando, para vivir, casas abandonadas (Esther Díaz, *Para seguir pensando*, Buenos Aires, Eudeba, 1989).*

- a. ¿De qué tipo de escepticismo habla la autora en el texto? ¿Por qué?
- b. ¿Cuál es la causa por la cual se llega a un escepticismo como este?
- c. ¿Qué manifestaciones de las diferentes posiciones vistas sobre la posibilidad de conocer reconoces en la realidad en que vivimos? Da ejemplos de cada una.

¿De dónde viene lo que sabemos?

Una de las grandes preguntas que han ocupado a los filósofos dedicados a la gnoseología, o sea a la teoría del conocimiento, es cuál es el origen de nuestro conocimiento, es decir, de dónde proviene eso que llamamos conocimiento y cuál es el medio por el que lo obtuvimos. Las primeras respuestas que encontramos en la historia de las ideas aparecen en escritos de los pensadores griegos. Claro que para algunos de ellos el objetivo no era responder sobre el origen de nuestro conocimiento en general, sino especialmente sobre el origen de lo que conocemos como bueno y valioso. Sabemos, por el testimonio de sus discípulos más cercanos, que Sócrates, ya en el siglo V a.C., decía que el conocimiento de la verdad proviene de una búsqueda interna, de una introspección. Sócrates no estaba refiriéndose al conocimiento que tenemos de un objeto o de una persona sino al conocimiento de la Verdad, con mayúsculas, la verdad sobre el bien, sobre cómo debe llevarse adelante una vida buena.

Poco después, en el siglo IV a.C., en el *Menón*, un diálogo escrito por su discípulo Platón, encontramos la prueba de que el problema gnoseológico ya se planteaba polémicamente en términos más generales. Allí Platón pone en boca del personaje que da título al diálogo una paradoja en relación con la posibilidad misma de que exista algo como el conocimiento ¿Cómo es posible conocer? Es decir: ¿cómo comenzaremos la búsqueda? Ya que si buscamos lo que no conocemos y lo encontramos, no seremos capaces de saber que lo hemos encontrado; y en cambio, si sabemos que lo hallamos quiere decir que ya lo conocíamos y entonces, estrictamente hablando, *no estamos conociendo algo nuevo*. A esta paradoja, que tiene por objetivo negar la posibilidad de conocer, Platón responde allí míticamente: en realidad, dice, ya sabemos la verdad sobre el mundo, conocemos la realidad, la vida que debemos llevar e incluso, si nos preguntan con atención, quizá sepamos responder de geometría aunque nadie nos haya enseñado la materia. Ocurre que para Platón nuestra alma estuvo en contacto con realidades perfectas y divinas antes de encarnar en un cuerpo, pero al momento de nacer el alma olvidó todo lo que había conocido. De lo que se trata, entonces, es de que guiados por un buen maestro e investigando con rectitud seamos capaces de recordar. Conocer es, pues, recordar.

En otros textos, Platón propone diferentes definiciones de conocimiento (percepción; opinión verdadera; opinión más explicación), pero sin la intención de rescatar una de ellas como satisfactoria. Por eso, más allá de algunas reflexiones suyas sobre la relación entre el objeto y el discurso acerca del conocimiento (entre aquello que se conoce y lo que se dice sobre esto), la perspectiva platónica sobre el conocimiento que perduró en la historia fue la de una oposición entre el conocimiento falible de los sentidos y el conocimiento más exacto que proviene de una intuición, de una captación de realidades invisibles y eternas.

Aristóteles, que fue a su vez discípulo de Platón, elaboró en el siglo IV a.C. un esquema más desarrollado, complejo y en cierta medida aún vigente, sobre las distintas formas en que obtenemos conocimiento en general. Al comienzo de su escrito conocido como *Metafísica*, él distingue entre los conocimientos que obtenemos a través de los sentidos (los que por medio de la memoria se acumulan en nosotros formando la

base de la experiencia), los que provienen del arte o la técnica razonada, y los que pueden ser no sólo razonados sino además deducidos necesariamente de ciertos principios primeros y verdaderos. Estos últimos son los conocimientos científicos, superiores a los demás, siendo a su vez superados sólo por la sabiduría (*sophía*) que se identifica con el conocimiento filosófico de las primeras causas y de los primeros principios. En estas distinciones, Aristóteles tiene en cuenta además una cuestión de método y reflexiona que nuestros conocimientos tienen diverso grado de certidumbre según cómo lleguen a nosotros, es decir, según cuál sea su objeto y su modo de acceso. Nuestro conocimiento de la esencia del hombre es diferente de nuestro conocimiento de que ahora está lloviendo, del mismo modo que nuestro conocimiento de un teorema de la geometría difiere de nuestro conocimiento acerca de los sistemas políticos corrientes o acerca de los movimientos de los astros en el cielo. La diversidad de métodos de acceso al conocimiento sobre los cuales Aristóteles escribió es hoy motivo de profundo interés para los estudios gnoseológicos y epistemológicos. Una problemática bien diferente es la que encontramos en los desarrollos filosóficos desde el siglo I hasta el siglo XIV. La irrupción en escena del cristianismo y sus múltiples intentos por traducir una serie de creencias religiosas (incluyendo el contenido íntegro de las Sagradas Escrituras) en un sistema de pensamiento más o menos riguroso llevaron a que la polémica fundamental girara en torno a las habilidades y a los límites tanto de la razón como de la fe. Y ambas, en relación con las materias más diversas, que van desde la eternidad o creación del mundo hasta la jerarquía del alma dentro del plan cósmico divino e incluso el papel de los hombres en esta vida. En sus *Principios de Filosofía*, el filósofo y docente argentino Adolfo Carpio sintetizó así las variantes en que se manifestó esta polémica entre la Antigüedad tardía y la Edad Media: «Frente a este problema de las relaciones entre razón y fe cabe pensar cinco soluciones posibles, que de hecho son a la vez otras tantas actitudes permanentes del hombre frente a la cuestión, atestiguadas históricamente: a) eliminar la razón; b) eliminar la fe; c) separar radical y antitéticamente la fe de la razón, como dos dominios por completo heterogéneos e incommunicables; d) considerar la fe como supuesto de la razón; e) distinguirlas y armonizarlas».

La primera (*eliminar la razón*) fue la posición de la «antifilosofía» de Tertuliano (160-220), quien sostenía que era necesario que la curiosidad dejara lugar a la fe y pregona que precisamente en lo vergonzoso, en lo absurdo, en lo insensato y aun en lo imposible debía hallarse la razón para creer.

La segunda postura (*eliminar la fe*) considera que sólo puede ser aceptada la Revelación que pueda demostrarse racionalmente o que pueda ser interpretada como símbolo de verdades racionales. En esta línea encontramos al exégeta judío Filón de Alejandría (25 a.C. - 75 d.C.), a Orígenes (185-254) y, en el siglo XI, a Berengario de Tours (1000-1088).

La tercera postura (*separar radicalmente la fe de la razón*), conocida como doctrina de la doble verdad –la verdad de la religión y la de la filosofía son incommunicables–, fue la que impusieron sobre todo a partir del siglo XIII, algunos de los averroístas, es decir, quienes se apropiaron y reformularon según sus propios criterios el pensamiento de

Averroes (1126-1198), célebre comentador árabe de las obras de Aristóteles.

La cuarta posición (*considerar la fe como supuesto de la razón*), es la primera que intenta zanjar estas vías sin salida aparente, y es la que fundamenta San Agustín (354-430). Para San Agustín la fe es el supuesto, la condición de posibilidad para comprender las verdades últimas. Su máxima *Credo ut intelligam* ("creo para comprender"), encuentra cierta continuidad aún en el *fidens quaerens intellectum* ("la fe en busca del entendimiento") de San Anselmo (1035-1109).

Finalmente, la quinta posibilidad (*distinguir y armonizar la fe y la razón*), será la que domine el final de la Edad Media en lo que hace a esta tensión. Su principal exponente es Santo Tomás de Aquino (1225-1274), quien se consideraba a sí mismo teólogo y no filósofo. "El intento de Santo Tomás es no hacer filosofía. No hacerla porque ya está hecha: la ha hecho Aristóteles", escribió en un artículo periodístico, en 1971, el pensador español Julián Marías. Según la definición de Tomás que da el gran medievalista Etienne Gilson, "todo el secreto del tomismo reposa en este inmenso esfuerzo de honestidad intelectual por reconstruir la filosofía sobre un plano tal que su acuerdo de hecho con la teología aparezca como la consecuencia necesaria de las exigencias de la razón misma y no como el resultado accidental de un simple deseo de conciliación".

Tendremos que llegar al siglo XVII, sin embargo, para encontrar respuestas a la pregunta *¿de dónde viene lo que sabemos?* que puedan dejar de lado la distinción entre plano racional y fideísmo. Suele tomarse al francés René Descartes (1596-1650) como un filósofo paradigmático en cuanto a este tema. Él perteneció al **racionalismo**, que es la posición filosófica que afirma que la razón humana o el entendimiento es el fundamento último de todo nuestro conocimiento. Además de filósofo, Descartes fue matemático –de hecho, los famosos ejes cartesianos llevan su nombre–, y una de sus preocupaciones principales fue encontrar un método seguro para llegar al conocimiento verdadero y no confundirlo con lo falso. En su libro *Meditaciones metafísicas* cuenta paso a paso todo el camino que recorrió buscando deshacerse del conocimiento falso en el que hasta ese momento había confiado, y viendo cómo alcanzar otro que fuera **claro** –esclarecido en sí mismo– y **distinto** –fácilmente diferenciable de lo demás, del conocimiento falso, etcétera–. Como una de las condiciones en su búsqueda fue *no tomar como verdadero nada que no fuera evidente*, y sabía que lo que había aprendido a través de los sentidos a veces lo engañaba, decidió *dudar* de todo el conocimiento sensible. *Si mis sentidos me engañan a veces* –pensó Descartes– *¿por qué pensar que no lo van a hacer siempre?* Además, muchas veces estamos dormidos y creemos que estamos despiertos, entonces ¿cómo llegar a un conocimiento evidente, absolutamente verdadero?

Cuando se hizo esas preguntas, se dio cuenta de que las verdades matemáticas son las únicas seguras y confiables. *Aunque mis sentidos me engañen y esté despierto* –se dijo–, *2+2=4 es una verdad que no puede cambiar*. Como se ve, Descartes aparece como un *escéptico*; pone en marcha lo que se llama **duda metódica**, ya que duda y descreo del conocimiento que posee, pero lo hace sólo con un fin: encontrar al menos una verdad a partir de la cual pueda construir un conocimiento verdadero; de ahí lo de

metódica porque, como todo método, es sólo un camino para llegar a otra cosa. En ese momento, a Descartes se le ocurrió una posibilidad más extrema, que lo hacía dudar incluso de las verdades matemáticas: *¿Y no podría pasar –dijo– que existiera un genio muy poderoso y muy maligno que todo el tiempo me estuviera engañando, incluso en las verdades matemáticas, y que yo no pueda darme cuenta?* Esta hipótesis desbarata absolutamente todas las posibilidades de encontrar una verdad. Pero precisamente en ese momento el filósofo se da cuenta de que *mientras duda, piensa, y si piensa, él mismo es algo*. Esto queda expresado en su famosa frase de su *Discurso del método*, que se ha popularizado en latín: *cogito, ergo sum* (pienso, luego existo). De esto ya no puede dudar. Aunque el genio sea muy malo y muy poderoso, nadie puede quitarle la certeza de que *es algo*; aunque no sepa qué es, sabe que es una cosa que existe. En este punto Descartes deja de ser escéptico y pasa a ser un **solipsista**: sólo confía en el contenido de su conciencia.

DIJO UN FILOSOFO...

"Si la obra de la filosofía no es nada más que la especulación sobre el universo en tanto hace conocer al Artesano (quiero decir, en tanto que es obra de arte, pues el universo no hace conocer al Artesano más que por el conocimiento del arte que revela, y cuanto más perfecto es el conocimiento del arte que revela, tanto más perfecto es el conocimiento del Artesano), y si la Ley religiosa invita y excita a instruirse por la consideración del universo, a partir de ello es evidente que el estudio designado por el nombre de filosofía es, por la Ley religiosa, obligatorio o meritorio.

Que la Ley divina invite a un estudio racional y profundo del universo es lo que aparece claramente en más de un versículo del Libro de Dios (el Bendito, ¡el Altísimo!). Cuando dice, por ejemplo, "¡Sacad enseñanza de esto, vosotros que estáis dotados de inteligencia!", es una *enunciación formal* que muestra que es obligatorio utilizar el razonamiento racional, o racional y religioso a la vez. Igualmente, cuando el Altísimo dice: "¿No han reflexionado sobre el reino de los cielos y de la tierra y sobre todas las cosas que Dios ha creado?" es una *enunciación formal* que exhorta a la reflexión sobre todo el universo. El Altísimo ha enseñado que entre los que Él ha honrado con el privilegio de esta ciencia estuvo Abraham (¡la paz esté contigo!), pues el Altísimo dijo: "Es así que hicimos ver a Abraham el reino de los cielos y de la tierra". El Altísimo también dijo: "No ven cómo han sido creados los camellos ni cómo ha sido elevado el cielo". Dijo también: "Los que reflexionan sobre la creación de los cielos y de la tierra", e igualmente en una cantidad innumerable de versículos.

Como está bien establecido que la Ley divina hace una obligación de aplicar a la reflexión sobre el universo la especulación racional, como la reflexión consiste únicamente en sacar lo desconocido de lo conocido, a hacerlo salir, y eso es el silogismo, o se hace por el silogismo, para nosotros es una obligación aplicarnos a la especulación sobre el universo por el silogismo racional; y es evidente que esta suerte de especulación a la que invita e incita la Ley divina, toma su forma más perfecta cuando se hace por la forma más perfecta de silogismo, que se llama demostración."

Averroes, *Tratado decisivo*, 1179.

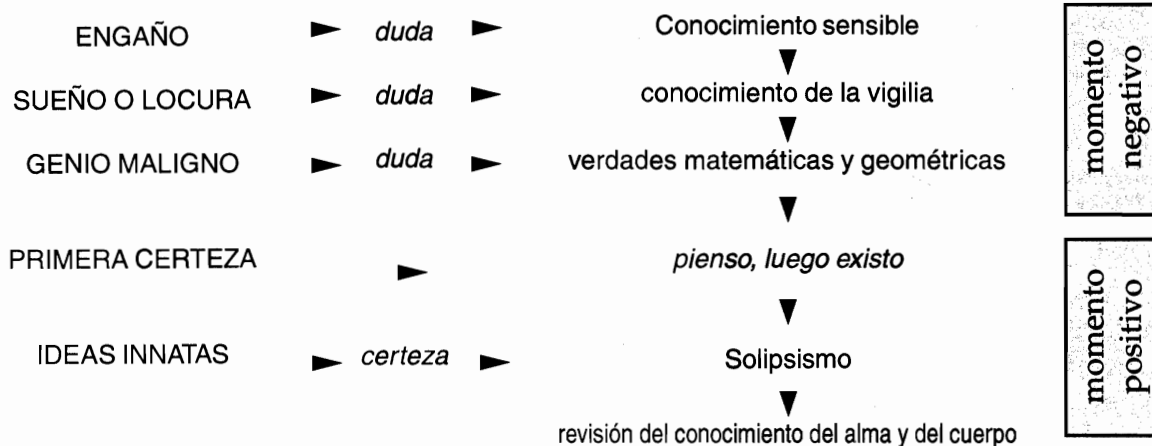
Actividades para el alumno

- 1) Explicar cómo se presenta el concepto de lo religioso, de la existencia y de la conciencia en el texto que sigue:

"Pero ciertamente, «aquello mayor de lo cual nada puede concebirse» no puede existir solamente en la inteligencia. En efecto, si existiera solamente en el espíritu, podría concebirse como existente también en la realidad, y eso sería superior. [...] Existe, entonces, sin ninguna duda, algo mayor que lo cual no puede concebirse nada, tanto en la inteligencia como en la realidad [...]. Y eso eres Tú, Señor nuestro Dios" (San Anselmo, Proslogium)

- 2) Señalar en cuál (o en cuáles) de las cinco posibilidades en que los filósofos medievales intentaron circunscribir la relación entre razón y fe podría situarse el texto que sigue. Fundamentar la respuesta.

"Si las palabras de Dios son verdaderas y si nos invitan al razonamiento filosófico que conduce a la búsqueda de la verdad, resulta ciertamente para el hombre de fe que el razonamiento filosófico no nos lleva a una conclusión contraria a la verdad divina, pues si una es verdad y la otra verdad, la verdad no puede contradecir la verdad sino armonizarse con ella y testimoniar en su favor" (Averroes, Tratado decisivo, 1179).



DIJO UN FILOSOFO...

"¿Soy yo tan dependiente del cuerpo y de los sentidos que, sin ellos, no pueda ser? Pero ya estoy persuadido de que no hay nada en el mundo; ni cielos, ni tierra, ni espíritu, ni cuerpos; ¿estaré, pues, persuadido también de que yo no soy? Ni mucho menos; si he llegado a persuadirme de algo o solamente si he pensado alguna cosa, es sin duda porque yo era. Pero hay cierto burlador muy poderoso y astuto que dedica su industria toda a engañarme siempre. No cabe, pues, duda alguna de que yo soy, puesto que me engaña; y, por mucho que me engañe, nunca conseguirá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. De suerte que, habiéndolo pensado bien y habiendo examinado cuidadosamente todo, hay que concluir por último y tener por constante que la proposición siguiente: "yo soy, yo existo", es necesariamente verdadera, mientras la estoy pronunciando o concibiendo en mi espíritu.

Pero yo, que estoy cierto de que soy, no conozco aún con bastante claridad quién soy; de suerte que en adelante debo tener mucho cuidado de no confundir, por imprudencia, alguna otra cosa conmigo, y de no equivocarme en este conocimiento, que sostengo es más cierto y evidente que todos los que he tenido anteriormente."

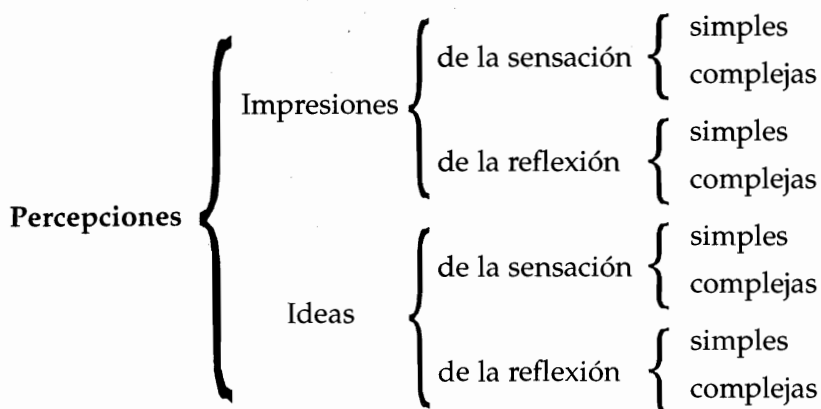
René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 1640.

¿Cómo termina esta historia? El final es feliz: Descartes sale de este encierro solipsista porque confía en ciertas ideas (innatas, es decir, que posee en su mente desde el nacimiento), entre las que está la idea de un Dios que es bueno por naturaleza y que, como tal, no va a querer engañarlo siempre; así que, aunque con cautela y sosteniendo que lo más fácil de conocer es el alma, vuelve a confiar en lo que los sentidos le brindan.

Un tiempo después, en el siglo XVIII, salió al encuentro de este planteo cartesiano un filósofo inglés llamado David Hume (1711-1776). Este pensador perteneció a una corriente llamada **empirismo**, justamente porque respondió a la pregunta por el origen del conocimiento diciendo que su fundamento es la experiencia –*empeiría* en griego–. Para él, todo hombre tiene percepciones de dos tipos: las que son directas y captamos con fuerza (que llama **impresiones**), y otras más débiles y menos vivaces, que dependen de las primeras (que llama **ideas**). Algunas impresiones son colores, olores, sonidos, es decir, de cosas que provienen del exterior, del medio en el que nos encontramos; son las **impresiones de la sensación**. Otras de ellas corresponden a sentimientos de alegría, tristeza, etcétera, es decir, provienen de nuestro mundo interno; a éstas las llama **impresiones de la reflexión**. En cuanto a las ideas, son representaciones mentales derivadas de las impresiones; esto quiere decir que después de haber tenido experiencia del color verde tendré una idea del color verde, y después de haber experimentado un sentimiento de alegría podré tener una idea de la alegría. Las ideas dependen, como se ve, de nuestra memoria o de nuestra fantasía. Por eso es que en este caso, como derivan de las impresiones, también tendremos de dos tipos: **ideas de la sensación** e **ideas de la reflexión**.

El camino por el que nos conduce este planteo implica que todo lo que tenemos como contenido de nuestra conciencia proviene de una u otra manera, más o menos directamente, de la experiencia. Lo que nuestra mente puede hacer es guardar recuerdos o fantasear en base al material que recibe de las impresiones; nada puede inventar sin ello. Pero hay una pregunta que *pone en jaque* este planteo. Si todo lo que tengo en mi mente proviene de la experiencia, ¿cómo es posible que tenga una idea del centauro, de una montaña de oro o de una sirena, si **nunca** vi nada de esto? Bien, dice Hume, no es difícil responderlo. Tanto las impresiones como las ideas pueden ser **simples** –si no pueden separarse en partes más pequeñas– o **complejas** –si, contrariamente, pueden ser divididas en sus elementos constitutivos–. La impresión que corresponde a una manzana, por ejemplo, es compleja porque puede verse en ella la impresión del color rojo, del sabor dulce, etcétera. Lo mismo sucederá con la idea que tenga de ella. Mi imaginación –agrega– puede *jugar* con las ideas simples y volver a combinarlas en un orden diferente de aquel en que las obtuvo y formar nuevas ideas. No vi una montaña de oro, pero conozco el oro y también una montaña: la combinación que mi mente realiza por medio de las *leyes de asociación* me permiten ver nuevamente que todo cuanto hay en mi mente debió pasar primero por mi experiencia.

Podríamos organizar lo dicho en este cuadro:



Hume enumera tres **Leyes de asociación** de ideas:

- **Asociación por semejanza:** la copia de un objeto o persona nos remite inmediatamente a la idea de su original. Si veo la foto de alguien que conozco, la asocio inmediatamente con la persona que representa.
- **Asociación por contigüidad espacial y temporal:** cuando hay dos objetos que solemos percibir juntos en el tiempo o en el espacio, y aparece uno de ellos, lo asociamos con la idea del otro elemento. Si me prestan un tomo de un diccionario, asociaré lo que tengo con la idea de los tomos restantes.
- **Asociación por causa y efecto:** veo sangre en la mano de alguien y la relaciono con la idea del dolor producido por la herida.

Estos dos planteos, el **racionalista** y el **empirista**, son muy extremistas, es decir, cada uno de ellos tiene el defecto de no tener en cuenta los aportes del otro. Es necesario estar de acuerdo con Descartes en que la racionalidad es importante en el proceso de conocimiento, que es nuestra mente la que muchas veces va a hacer sus aportes para que tengamos realmente un saber. Pero por otro lado, también es cierto –y tenemos que darle su parte de razón a Hume– que el conocimiento sensible es fundamental para acceder al mundo en que vivimos. Estas críticas ya las hizo en Alemania, más exactamente en la ciudad de Königsberg, el filósofo Immanuel Kant (1724-1804). No fue racionalista ni empirista, sino que tomó lo que consideró valioso de ambas posiciones y realizó su propia formulación, que se llamó **apriorismo**. Kant dice que el conocimiento comienza **con** los sentidos, es decir, empieza una vez que tenemos impresiones, pero después es preciso que el sujeto, nosotros, cada hombre que conoce, ordene, organice y dé sentido a eso que proviene del exterior. El conocimiento, según este planteo, tiene **dos fases**. En la primera obtenemos lo que él llama **fenómeno** –una organización de los datos que provienen del exterior–, y al finalizar la segunda tenemos posibilidades de formular un **juicio**, una proposición que caracterice al objeto; sólo entonces el proceso de conocimiento ha terminado, cuando podemos pensar –para Kant **juzgar** equivale a **pensar**– en los fenómenos.

Actividades para el alumno:

1. Da ejemplos de cada una de los conceptos presentes en el cuadro anterior.
2. Explica cómo se aplican en él las **leyes de asociación de ideas**. Da un ejemplo de cada ley.

La cosa es compleja, así que iremos por partes. Supongamos que vamos de vacaciones a un país en el que se habla inglés; nosotros sabemos inglés porque hemos tomado algunas clases, pero al llegar al extranjero todos hablan tan rápidamente que no percibimos más que ruido, sonidos mezclados. ¿Qué hace nuestra mente? Trata de **organizar** esos sonidos, de darles **forma**, aplicándoles las fórmulas de ese idioma que conocemos. Así, empezamos a ordenar el caos sonoro y por fin entendimos que alguien dijo *thanks!* ¿Cómo explicaría esto Kant? Pues, diría que lo primero que se da en mi percepción es un cúmulo de impresiones que mi mente va a ordenar con unas herramientas que tiene: las *formas a priori de la sensibilidad*. Se llaman **formas** porque, como si fueran moldes de torta, organizan un contenido que reciben de otro lado; se llaman **a priori** porque son independientes de la experiencia, pero no tendríamos experiencia sin ellas —se dice que son *condición de posibilidad* de la experiencia—; no las tenemos porque hemos experimentado algo, sino porque nos constituyen como sujetos, son parte de todo hombre; y finalmente son *de la sensibilidad* porque organizan la *materia* que proviene de los sentidos (la vista, el tacto, el oído, el gusto, el olfato). Estas formas *a priori* de la sensibilidad organizan los datos de los sentidos en un *espacio* y en un *tiempo*; esto quiere decir que todos los seres humanos percibimos las cosas según coordenadas espaciales (delante /detrás, arriba /abajo, etcétera.) y temporales (antes /después, simultáneo, etcétera). Una vez terminada esta primera etapa del proceso, como dijimos antes, tenemos el fenómeno, es decir, lo que se aparece a mis sentidos.

Ahora, para tener un conocimiento real debo poder elaborar juicios o proposiciones declarativas acerca de lo que conozco; tengo que poder determinar qué es lo accidental o pasajero y qué es lo sustancial o esencial de eso que se me presenta, si es la causa de algo o está causado

DIJO UN FILOSOFO...

"Todos los objetos sobre los cuales se ejerce la razón humana o que solicitan nuestra investigación se reparten naturalmente en dos géneros: las *relaciones de ideas* y las *cosas de hecho*. Al primer género pertenecen las proposiciones de la geometría, del álgebra y de la aritmética y, en una palabra, todas las afirmaciones que son intuitiva o demostrativamente ciertas. Esta proposición: *el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma del cuadrado de los otros dos lados*, expresa una relación entre estos elementos geométricos. Esta otra: *tres por cinco es igual a la mitad de treinta*, expresa una relación entre estos números. Se pueden descubrir las proposiciones de este género por la simple actividad del pensamiento y sin tener en cuenta lo que puede existir en el universo. No habiendo habido jamás en la naturaleza un círculo o un triángulo, las proposiciones demostradas por Euclides no tendrían menos certeza y evidencia.

Las cosas de hecho, que constituyen la segunda clase de objetos sobre los cuales se ejerce la razón humana, nunca darán lugar al mismo tipo de certezas; y aunque sea muy evidente para nosotros la verdad, esa evidencia no tiene la misma naturaleza que la precedente. Lo contrario de una cosa de hecho no deja nunca de ser posible, mientras que no puede implicar contradicción, y que fuera concebido por el pensamiento con la misma facilidad y la misma distinción como si también fuera conforme a la realidad. Una proposición como ésta: *el sol no saldrá mañana*, no es menos inteligible y no implica contradicción con esta otra: *saldrá*. Es entonces en vano que intentemos demostrar su falsedad. Si ella fuera falsa demostrativamente, implicaría contradicción, y el pensamiento nunca podría concebirla distintamente."

David Hume, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 1739-1740.

por alguna otra cosa, etcétera. En este punto todavía soy incapaz de hacerlo, porque el proceso no ha terminado; como dijimos, en verdad todavía no conozco al objeto, sino que tengo sólo una imagen organizada de él. Entonces apelo a otras formas, que en este caso son *formas a priori del entendimiento* o *categorías*, y las aplico al fenómeno. Como se ve, ahora la *materia* no son las impresiones, sino el resultado del primer momento del proceso de conocimiento. Esos conceptos o *categorías* ordenan a los fenómenos según sean causa / efecto, accidente / sustancia, uno / múltiple, etcétera. Resumiendo:

FASE	MATERIA	+	FORMA	
I	{ impresiones de la sensación	+	formas <i>a priori</i> de la sensibilidad: espacio y tiempo	= FENÓMENO
II	{ fenómenos	+	formas <i>a priori</i> del entendimiento: categorías	= JUICIO

DIJO UN FILÓSOFO...

"En el fenómeno, llamo *materia* a lo que corresponde a la sensación; pero lo que hace que lo múltiple del fenómeno pueda ser ordenado en ciertas relaciones, lo llamo la *forma* del fenómeno. Como aquello en donde las sensaciones pueden ordenarse y ponerse en una cierta forma, no puede, a su vez, ser ello mismo sensación, resulta que si bien la materia de todos los fenómenos no nos puede ser dada más que *a posteriori* [en la experiencia], la forma de los mismos, en cambio, tiene que estar toda ella ya *a priori* en el espíritu, y por tanto tiene que poder ser considerada aparte de toda sensación"

I. Kant, *Crítica de la razón pura*, 1781.



Caricatura de René Descartes.

Como puede verse, el aporte kantiano fue realmente revolucionario y se dice que produjo un **giro copernicano** porque, como aquél, cambió el centro de la cuestión. Ahora, en el planteo de Kant, el hombre es el que **construye** el conocimiento, mientras que hasta el momento era el objeto el que determinaba absolutamente al hombre. Pero entonces, ¿cómo responde Kant a la pregunta por el origen del conocimiento? Dice que todo conocimiento comienza por los sentidos, pero que lejos de agotarse en él, debe ser organizado por estructuras del sujeto. De este modo el filósofo sintetiza la importancia de la experiencia –aporte hecho por Hume que, según dice Kant, lo *despertó de sueño dogmático*–, y la fundamental presencia de la razón –que le debe a Descartes– en todo el proceso de conocimiento. Este planteo no sólo fue revolucionario en el campo de la filosofía, sino que también ha sido tomado por la psicología. Para dar un ejemplo, Jean Piaget basa sus categorías psicológicas en este planteo kantiano, claro que su interés es explicar cómo se generan y evolucionan estas estructuras formales que le permiten al hombre construir su conocimiento.

Actividades para el alumno

1. Responder la siguiente guía de preguntas:
 - a. ¿Cuál es el camino metodológico que sigue Descartes para avanzar en su investigación? ¿Por qué?
 - b. ¿Qué significa que el conocimiento que busca este racionalista debe ser "claro y distinto"?
 - c. ¿Qué es y cómo logra salir del *solipsismo*?
 - d. Formule y explique los puntos principales de la posición gnoseológica empirista.
 - e. ¿Qué diferencia puede establecer entre las ideas en las que piensa Descartes y las ideas de las que habla Hume?
 - f. Dé un ejemplo concreto de un acto de conocimiento por parte de un sujeto y aplique el esquema de explicación kantiana a él.
 - g. ¿Por qué el conocimiento comienza con la experiencia pero no se agota en él para Kant?
 - h. Presente críticas y marque puntos fuertes de la posición apriorística (kantiana) en sí misma y con respecto a la racionalista y a la empirista.
2. Elaborar grupalmente un diálogo entre Kant y Descartes o entre Kant y Hume, en el que cada personaje formule críticas a los argumentos del otro.

Problemas / Paradojas

- Si la verdad es la propiedad de un enunciado, ¿cómo puede "corresponder" a un hecho empírico?
- ¿En qué reside la verdad? ¿En las cosas del mundo o en otras representaciones de la conciencia?
- ¿Podemos tener verdades subjetivas? ¿Se puede decir "cada uno tiene su verdad"? ¿O toda verdad es necesariamente universal?
- ¿Lo falso es necesariamente contrario a la verdad? ¿No puede haber una parte de verdad en la falsedad?
- ¿Puede superarse la oposición verdadero-falso con un planteo dialéctico?

El conocimiento científico

Como dijimos al comenzar este capítulo, hay dos ramas de la filosofía que se ocupan del conocimiento: la *gnoseología*, que trata del conocimiento en general –y del que hemos hablado hasta ahora–, y la *epistemología*, que se ocupa del conocimiento científico. En esta sección del capítulo nos centraremos en las características de este último.

Características de la ciencia. Dimensión social del conocimiento científico

Una de las características más propias del hombre es su necesidad de conocer. Ya Aristóteles ha sostenido (y todos podemos comprobarlo en nosotros mismos) que naturalmente todo ser humano desea siempre saber más. Esta inclinación ha sido compartida en el ámbito social, y allí mismo se ha entretendido una red cada vez más tupida de conocimientos. Es decir, lo que cada hombre pudo investigar, descubrir e inventar se sumó a lo que hicieron otros, conformando así un cuerpo sólido y sistemático de conocimientos que, de otro modo, hubieran quedado sólo en la esfera de

lo individual. Este conocimiento acumulativo y que parece avanzar y hacer avanzar al hombre hacia la verdad es el conocimiento científico. "Mientras los animales inferiores sólo están en el mundo —dice el epistemólogo argentino Mario Bunge, en el libro *La ciencia, su método y su filosofía*—, el hombre trata de entenderlo y, sobre la base de su inteligencia imperfecta pero perfectible del mundo, el hombre intenta adueñarse de él para hacerlo más confortable. En este proceso, construye un mundo artificial: ese creciente cuerpo de ideas llamado ciencia, que puede caracterizarse como conocimiento **racional, sistemático, exacto, verificable** y por consiguiente **falible**." Para que un cierto tipo de conocimiento pueda ser considerado científico debe cumplir con ciertas condiciones. Inicialmente lo distinguimos de la mera creencia. Ahora puntualizaremos algunos otros requisitos constitutivos de lo científico. Mario Bunge, en el libro que recién mencionamos, cita quince características de la ciencia, a saber:

- En tanto conocimiento de carácter social (esto es, esencialmente producto del hombre) el conocimiento científico debe ser **comunicable**. Esto quiere decir dos cosas: por un lado, que si alguien realiza un descubrimiento trascendental pero no lo comunica a los demás, el suyo no podrá considerarse un conocimiento científico. Por otro lado significa que este conocimiento debe poder ser accesible a cualquier hombre con deseo de hacerlo y, por tanto, debe estar expresado de manera proposicional. Esta característica es fundamental porque, a diferencia de lo que sucede con ciertas doctrinas que postulan verdades que pueden ser intuitivas o conocidas mediante percepciones extrasensoriales, las ciencias deben garantizar que sus proposiciones puedan ser sometidas a criterios de verdad (es decir, que se pueda determinar si son verdaderas o falsas). La posibilidad de que pueda determinarse esto es, justamente, que se trata de un conocimiento descriptivo de un cierto estado de cosas de la realidad.
- Por esta misma razón, cualquiera debe poder reproducir las condiciones bajo las cuales se llevó a cabo un experimento del que derivó una afirmación de la ciencia. Es decir, que el conocimiento científico es un saber **verificable**. Cualquiera que haga la experiencia de crear las condiciones necesarias para probar la existencia de la inercia, podrá **verificar** la ley formulada por Newton. Los experimentos que proponen los profesores de química, de física o de biología corresponden a cada una de esas ciencias, y nosotros podemos tener acceso a su conocimiento cuantas veces queramos. Vale decir, los hechos en los que se verifica la ciencia no son hechos accesibles sólo para la comunidad científica, sino que tiene que poder ser reproducido por otros sujetos. La verificación permitirá **corroborar** los resultados de una determinada investigación científica.
- Hablamos de **corroboración** y no de verdades **demostradas** porque la ciencia toma los resultados de su investigación como válidos provisoriamente. Todo saber científico es de carácter hipotético. Los investigadores han aprendido que deben ser sumamente cautos en afirmar la verdad de sus descubrimientos porque a lo largo de la historia, ciertas explicaciones que fueron tomadas como verdades absolutas, con el tiempo resultaron falsas. En el siglo XV un científico llamado Galileo Galilei vino a **refutar** lo que hasta el momento se consideraba como verdad absoluta, a

saber, que el sol giraba alrededor de la tierra. Galileo trajo una explicación diferente de esta: afirmó que es la tierra la que gira alrededor del sol. De esta misma manera, las teorías o resultados de la ciencia actual están expuestas a nuevas confirmaciones o a ser **refutadas**. En fin, como el conocimiento científico es **falible**, cada nueva experiencia a la que se someta este saber puede resultar en una refutación de lo que se intenta mostrar (es decir, su negación, descubrir que era definitivamente falso), o en una confirmación provisoria, pero nunca la demostración de que se trata definitivamente de algo verdadero porque la ciencia no está hecha de verdades, sino de hipótesis provisorias.

- El hecho de que sea falible significa que la ciencia se encuentra **abierta** a que, en experiencias futuras, pueda descubrirse que lo sostenido antes de manera provisoria era, en verdad, falso. Pero son precisamente estos ida y vuelta propios de lo falible los que permiten a la ciencia progresar.
- El conocimiento científico es **sistemático**: esto quiere decir que cada ciencia particular es un sistema ordenado y racional en el cual las ideas se conectan lógicamente entre sí y no por casualidad o por mera acumulación de datos. Las ciencias están conformadas por una serie de teorías, que son, a grandes rasgos, conjuntos de hipótesis referidos a un sector de la realidad. De estas hipótesis, que son los principios de la ciencia, se obtienen conclusiones. Pero como estas teorías no están relacionadas de manera arbitraria y casual entre sí, cualquier corrección en los principios de una determinada teoría provoca correcciones y sustituciones en el resto de las teorías que se relacionan con ella.
- La ciencia es **analítica**: esto quiere decir que para poder proceder científicamente estamos obligados a desmenuzar a nuestro objeto de investigación en sus elementos, así como para arreglar un reloj, un juguete o cualquier artefacto roto primero lo desarmamos o desmenuzamos para entender su mecanismo y luego poder rearmarlo ya reparado. La ciencia, ilustra Bunge, "no se pregunta *¿Cómo es el universo en su conjunto?* o *¿Cómo es posible el conocimiento?* Trata, en cambio, de entender toda situación total en términos de sus componentes: intenta descubrir los elementos que componen cada unidad y las interconexiones que explican su integración. Los problemas de la ciencia son parciales y así son también, por consiguiente, sus soluciones; pero más aún: al comienzo los problemas son estrechos y es preciso estrecharlos. Pero, a medida que la investigación avanza, su alcance se amplía".
- Por esto mismo, la investigación científica es **metódica y especializada**. Lo primero significa que la ciencia no avanza en forma errática sino planeada. No sirven a su propósito (ni pueden ser confiables) los datos aislados y crudos. Lo segundo es una derivación del hecho de que la ciencia sea analítica: descomponer el objeto en sus elementos lleva a una especialización acorde con esta particularización. Pero la especialización de la ciencia no impide, por otra parte, la colaboración mutua de sus diversas disciplinas, como ocurre en la bioquímica o en la psicología social.
- El conocimiento científico es **claro y preciso**: sus problemas deben ser formulados claramente, partiendo de nociones también ellas claras y precisas, que no dejan

lugar a interpretaciones ambiguas o ambivalentes. Para ello, los conceptos inherentes a cada teoría deben ser definidos en el marco de esa teoría. En ocasiones, la ciencia precisa elaborar el propio lenguaje artificial (ya sea formal o técnico) para poder registrar con ellos determinados fenómenos.

- La ciencia es **explicativa**, es decir que no consta simplemente de extensas descripciones sino que además trata de proveer el porqué de una cosa o de un estado de cosas.
- La ciencia es un saber **general**, es decir, el contenido del discurso científico pretende alcanzar a todos los casos particulares. El científico pretende ubicar a todos los enunciados singulares en esquemas más amplios. No tendría sentido que el saber científico se ocupara de hechos particulares y no pasara de los meros casos concretos.
- Se trata, en consecuencia, de un saber **legal**, porque busca dar explicaciones de carácter general que son formuladas como **leyes** universalmente aplicables. Así como en el derecho se supone que las normas deben poder aplicarse en todos los casos, así también la ciencia enuncia leyes con la intención de poder aplicarlas más allá del caso particular. Claro que no toda observación científica se convierte inmediatamente en ley: es a través de la permanente puesta a prueba de diferentes hipótesis que se llega a enunciar leyes, que no son ni más ni menos que hipótesis confirmadas.
- En consecuencia, además de abarcar la totalidad de un tipo de hechos que se dan a la vez en el universo, pretende tener validez sobre casos futuros de la misma clase; en este sentido, la ciencia es **predictiva**: todo científico espera que la ley que formula hoy abarque también los casos del próximo mes e incluso que prevea qué sucederá en una determinada situación del futuro. Por supuesto, esta predicción no es de tipo profética, sino que se funda en leyes e informaciones basadas en un estudio sobre un estado de cosas presente o pasado. Asimismo, esta predicción no se caracteriza por su certeza sino por ser perfectible. Es decir, puede fallar, pero en definitiva esto contribuye a mejorar el conocimiento y a ampliarlo.
- La ciencia es **útil**: si bien todo conocimiento –aunque no sea científico– busca resultados que puedan aplicarse a algo con éxito, el hecho de que la ciencia busque la verdad la hace mucho más eficaz. Es decir que la utilidad de la ciencia está más allá de su propósito: es su objetividad la que la vuelve inmediatamente útil. Claro que luego los conocimientos científicos pueden convertirse en herramientas para el bien o para el mal (el desarrollo de la física atómica trajo innumerables beneficios desde el punto de vista del progreso en ciencia, pero también dio origen a la bomba atómica, cuya utilización durante la Segunda Guerra Mundial fue devastadora). Son los técnicos los encargados de usar el conocimiento científico con fines prácticos (mediante procedimientos y métodos propios de la tecnología), y finalmente son los políticos los responsables de que la ciencia y la tecnología se utilicen para el bien de la humanidad.

Actividades para el alumno

1) Determina cuáles de las siguientes afirmaciones pertenecen al conocimiento científico:

- Dios existe.
- Mañana lloverá porque lo dijo el pronóstico meteorológico.
- De acuerdo a los datos que tenemos sobre las corrientes de aire y el análisis que podemos hacer de ellos, podemos concluir que probablemente mañana llueva.
- Los nuevos experimentos han refutado la hipótesis de la composición molecular del ADN sostenida hasta el momento.
- Hasta el momento ha sido verificada sin problemas la *ley de caída libre*.
- Sé que el agua en estado líquido es más pesada que en estado sólido porque lo escuché en la TV.
- Los nacidos bajo el signo de Sagitario tendrán excelente temporada laboral durante el otoño.

2) Lee el siguiente artículo periodístico y responde: ¿Qué aspectos del conocimiento científico enumerados precedentemente aparecen en él?



Dicen los diarios ...

Pasión y rehabilitación de Galileo Galilei

Acontecimientos totalmente inesperados, sorpresas increíbles, tal parece ser la característica de este espectacular período final del siglo veinte. Apenas hemos podido asimilar la caída del muro de Berlín, el derrumbe de la Unión Soviética, la reunificación de Alemania, la disgregación de varios países europeos, la reaparición de los campos de concentración y de las persecuciones raciales, étnicas o religiosas, cuando -en un terreno totalmente distinto, el académico- acaba de sobrevenir otro conmocionante suceso, cuyo acaecer involucra tres siglos y medio de agrias controversias entre los científicos y los partidarios de la libertad de pensamiento por un lado y la Iglesia Católica por el otro: la rehabilitación de Galileo Galilei por parte del papa Juan Pablo II.

Todos saben que el genial investigador italiano sostuvo que la Tierra gira alrededor del Sol, y no al revés, como creían todavía los teólogos en aquellos tiempos, a comienzos del siglo diecisiete. Saben también que ése fue el motivo de un enfrenamiento que terminó con la detención del sabio, que fue procesado, amenazado y finalmente obligado a retractarse, para ser finalmente condenado a prisión domiciliaria con prohibición total de cualquier tipo de publicación de sus ideas.

Menos conocido es que Galileo fue un pensador creativo y original, sólo comparable a figuras como la de Newton o la de Einstein. Gracias a él, los recursos de la matemática y, en especial, del álgebra se incorporaron sistemáticamente a la física. Entusiasta partidario del método experimental, se opuso a que la ciencia sólo fuera un conjunto de prejuicios filosóficos o teológicos, para sostener en cambio que el elemento decisivo para valorar nuestras creencias es la observación.

Galileo efectuó innumerables descubrimientos astronómicos con ayuda de un entonces reciente invento holandés, el telescopio, que él perfeccionó. Los cráteres lunares, las manchas solares, las fases de Venus, los satélites de Júpiter, la resolución de la Vía Láctea en estrellas, la visión de estrellas antes no percibidas a simple vista, son algunos de sus revolucionarios hallazgos. Pero también descubrió leyes del movimiento, y fundó disciplinas tales como la mecánica, la cinemática y, en cierto modo, la hidrodinámica. El concepto de inercia -clave del pensamiento de Newton- es una de sus importantes contribuciones originales.



Pues bien, los historiadores de las ideas, los científicos y los filósofos consideraron siempre como un atropello a la razón y a los derechos humanos el trato vejatorio y autoritario que se practicó con el científico oriundo de Pisa. En el campo de los pensadores católicos todo esto fue visto con cierto complejo de culpa. Y, en general, este episodio histórico se vivió como una verdadera tragedia que enturbiaba las relaciones entre científicos y creyentes.

La rehabilitación formal de Galileo por parte del papado viene a dar un giro definitivo a esta cuestión. Pocas veces las autoridades de la Iglesia se mostraron dispuestas a expresar un *mea culpa*, y es una prueba más de la lucidez del actual pontífice que haya decidido tomar al toro por los cuernos y hacer justicia.

Hay, de paso sea dicho, otro aspecto interesante en la declaración del Papa. Él intenta disculpar a la Inquisición, pretendiendo que ella actuó de buena fe, de acuerdo con los conocimientos disponibles entonces y a una interpretación impuesta por el sentido literal de las Sagradas Escrituras. En esto último hay implícita una tesis interesante, y es el reconocimiento de que una actitud fundamentalista en las controversias lleva al error, al abuso y a la intolerancia irracional.

Es muy comprensible que el pontífice quiera de alguna manera no dejar totalmente mal parados a los organismos de la Iglesia.

Pero pensamos que todo este acto de justicia sería más completo y conseguiría dejar las cosas en una situación ética totalmente positiva, si alguna vez el papado ubica claramente a la Inquisición como la institución negativa que realmente fue.

Desde la época de la Contrarreforma hasta mediados del siglo pasado, la Inquisición actuó como una verdadera Gestapo teológica, practicando torturas (genialmente reflejadas en los dibujos de Goya expuestos en el Museo del Prado y otros museos), persecuciones ideológicas, genocidios (como en el caso de Torquemada causando la trágica expulsión de los judíos de España) y, sobre todo, la muerte de miles de personas en Europa -especialmente en España- y en México, Brasil, Perú, etc., en los horribles actos de fe en que se quemaban vivas personas con motivos teológicos, genealógicos o, simplemente, a causa del deseo de apropiarse de sus bienes. En este sentido, el ejemplo de Galileo no es más que un eslabón entre tantos de una larga, inmensa y trágica cadena de acontecimientos que constituyen un lado muy sombrío de la historia.

No es fácil, claro está, tomar la decisión de reconocer tales hechos y condenarlos, cuando uno forma parte de la comunidad responsable de que esos episodios ocurrieran. No obstante, alguna vez eso se hizo. Por ejemplo, el propio pasado el 16 de mayo de 1920 declaró formalmente que el tribunal que juzgó, condenó y mandó quemar a Juana de Arco, tribunal presidido por el obispo Cauchon, había procedido dolosamente. Y la heroína francesa fue santificada. ¿Por qué no extender tal actitud a toda la Inquisición, que en número y calidad fue responsable de crímenes semejantes o muchos peores?

Según el escritor inglés Arthur Koestler, Galileo tuvo su parte de culpa en lo sucedido. Para él, el investigador italiano, sin quitarle méritos, era un fanfarrón y un pendenciero. Se complacía en tratar altiva y agresivamente a sus contendores (que, sin duda, lo merecían). Ridiculizar a los rivales era uno de sus placeres, y tenía talento para hacerlo. Pero parece que además caía en cierta omnipotencia, y por ello no advertía que su falta de diplomacia podía perjudicarlo. Por ejemplo, fue una enorme imprudencia que uno de sus personajes (en los diálogos imaginarios mediante los que Galileo exponía sus teorías), el algo ingenuo y estúpido Simplicio, repitiera conceptos y opiniones del Papa. ¡Hay algo de cierto en lo afirmado por Koestler! Pero eso no justifica revanchas ni condenas filosóficas.

Vivimos en el siglo de la ciencia y de la técnica. Y estas son en la actualidad las herederas directas del pensamiento, la tenacidad y el ingenio de Galileo Galilei. Los partidarios del racionalismo así como los creyentes tienen que sentir todos una gran alegría por este episodio de sensatez y reconciliación al que estamos asistiendo. Es el momento para brindar en honor del sabio italiano con un buen vaso de vino, actividad a la cual -según algunos de sus biógrafos- era muy afecto, rasgo humano que lo hace aún más simpático.

Gregorio Klimovsky, epistemólogo y profesor titular de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

El conocimiento científico y el tecnológico

Nos referimos en el apartado anterior a las quince principales características del conocimiento científico que detectó Mario Bunge. Sin embargo, a la hora de enumerarlas sólo dimos cuenta de trece características. Ocurre que antes de mencionar las dos que faltan debemos detenernos un momento en la organización del saber científico, que se clasifica de acuerdo con la naturaleza de su objeto de estudio, aquello que constituye su interés y aquello de lo que se ocupan las diferentes ciencias. La medicina y la biología investigan a los seres vivos; la sociología se encarga de analizar la conformación y el funcionamiento de las sociedades humanas; a la física le interesan los objetos físicos y sus propiedades. En todos estos casos, el centro del interés del científico está constituido por objetos o hechos concretos, por lo tanto, estas que acabamos de nombrar son ejemplos de las llamadas **ciencias fácticas** (nombre que proviene del latín *factum*: hecho). Pero en cambio los cálculos, los teoremas, las deducciones formales no tienen nada de concretos. Precisamente son abstracciones o investigaciones que utilizan entidades ideales para evitar la ambigüedad y la contingencia de los hechos, y por lo tanto no pueden pertenecer al mismo ámbito de las ciencias fácticas. En efecto, ciencias como la matemática o la lógica, que se ocupan de este tipo de entes ideales, son las ciencias llamadas **formales**.

Las dos características con las que Bunge define al conocimiento científico y que nosotros omitimos en el apartado anterior suponen esta clasificación de las ciencias que acabamos de hacer porque se refieren exclusivamente a la ciencia fáctica. Para completar, entonces, el inventario que reseñamos anteriormente, deberíamos agregar que la ciencia fáctica **parte de hechos**, "los respeta hasta cierto punto y siempre vuelve a ellos. La ciencia —dice Bunge— intenta describir los hechos tales como son, independientemente de su valor emocional o comercial: la ciencia no poetiza los hechos ni los vende, si bien sus hazañas son una fuente de poesía y de negocios".

En todos los campos, la ciencia comienza estableciendo los hechos, esto requiere curiosidad impersonal, desconfianza por la opinión prevaleciente y sensibilidad a la novedad. Los enunciados fácticos confirmados se llaman usualmente "datos empíricos"; se obtienen con ayuda de teorías (por esquemáticas que sean) y son a su vez la materia prima de la elaboración teórica". Esto significa que los hechos no son tomados en forma aislada sino encuadrados en un marco teórico determinado.

Para concluir, debemos decir que la ciencia **trasciende los hechos**: "este trascender la experiencia inmediata, este salir del nivel observacional al teórico, le permite a la ciencia mirar con desconfianza los enunciados sugeridos por meras coincidencias; le permite predecir la existencia real de cosas y procesos ocultos a primera vista que sin embargo ciertos instrumentos (materiales o conceptuales) más potentes pueden descubrir".

El siguiente cuadro puede ilustrar una clasificación no exhaustiva de las ciencias.

DIJO UN FILOSOFO...

"Las ciencias de observación son las *ciencias naturales*. Ellas clasifican los cuerpos siguiendo el grado de similitud y afinidad aparentes y se detienen en la contemplación de los fenómenos en las condiciones en las que los presenta la naturaleza. El naturalista difiere del experimentalista, aunque estudian los mismos cuerpos...

El naturalista no quiere para nada dominar los fenómenos; quiere solamente conocer las leyes que la naturaleza ha impuesto a cada ser natural a fin de deducir la armonía general de la naturaleza.

Las ciencias experimentales van más lejos y tienen un punto de vista absolutamente diferente. Están en un punto de vista artificial o no natural, si se puede hablar así, porque quieren provocar fenómenos no naturales en el orden de las cosas tales como las observamos. Es así que el químico hace cuerpos que no existen en la naturaleza.

El experimentalista quiere molestar a la naturaleza, quiere dominar los fenómenos y reproducirlos no solamente en las condiciones en las cuales la naturaleza nos los presenta sino en las situaciones en las que ella no los ha realizado.

La esencia y el objetivo de las *ciencias de observación* reside en el conocimiento de la ley de relación o de clasificación de los fenómenos de la naturaleza.

La esencia y el objetivo de las *ciencias experimentales* reside en el conocimiento de la ley de *formación o de generación* y de mantenimiento o mutación (que no es otra cosa que la fuerza formadora o generadora continua) de los cuerpos o de los fenómenos.

La *química* tiene por objeto conocer la ley de *formación* y de mantenimiento y muerte de los cuerpos.

La *física* tiene por objeto conocer la ley de *formación* y de mantenimiento y muerte de los fenómenos.

La *fisiología* experimental tiene por objeto conocer la ley de *generación*, *nutrición* y *muerte* de los cuerpos vivientes."

C. Bernard, *Principios de medicina experimental*, siglo XIX.

Ciencias formales

{ Matemática
Lógica

Ciencias fácticas

Naturales

{ Física
Química
Biología
Geología
Astronomía
Geografía física
Psicología

Sociales

{ Economía
Sociología
Historia
Ciencia política
Geografía humana
Lingüística

Ahora bien, la ciencia fáctica tiene aplicaciones en la realidad, es decir, fuera del ámbito "cerrado", digamos, de la investigación: cuando se propone solucionar problemas prácticos relativos a su ámbito de conocimiento o modificar la realidad concerniente a su objeto, estamos ante un caso de **ciencia aplicada**. Pero existe un ámbito que se relaciona también con los descubrimientos científicos pero es un tanto independiente de la ciencia: es el ámbito de la tecnología. Gregorio Klimovsky define a la **tecnología** como "la utilización de la ciencia aplicada para resolver problemas de carácter social o tratar con el funcionamiento de problemas". En otras palabras, la tecnología es la aplicación de los resultados científicos a la construcción de artefactos e instrumentos y a la solución de problemas prácticos. Pero no se trata sólo de una cierta utilización de los datos obtenidos por la ciencia, sino que a éstos la tecnología les suma una "idoneidad" relativa a un ámbito específico de la práctica para fabricar objetos o para modificar algún sector de la naturaleza. Es interesante ver que la ciencia y la tecnología se alimentan mutuamente; es decir, la primera ayuda a la segunda a avanzar en sus prácticas, pero luego

esta última le brinda sus resultados para una mejor práctica científica. Pensemos, por ejemplo, en los estudios de la física que hicieron grandes aportes al campo de la tecnología electrónica. Desde esta última, a su vez, se hicieron importantes avances en el campo de la electromedicina (tomógrafos computados, ecógrafos, etcétera), por ejemplo, que le permiten a la ciencia médica ampliar también el campo de la investigación.

El método científico y los métodos para hacer avanzar el conocimiento en ciencias formales y fácticas

El epistemólogo Ernest Nagel dice, en su artículo "Naturaleza y fin de la ciencia", que el **método**, si bien es "difícil de describir en pocas palabras", es "la característica más constante de la ciencia y la garantía última de la confianza en las conclusiones de la investigación científica". Según Nagel, "todas las ciencias emplean un método común en sus investigaciones, en la medida en que aplican los mismos principios para evaluar el peso de las pruebas, los mismos cánones para juzgar la adecuación de las explicaciones propuestas y los mismos criterios para decidir sobre hipótesis alternativas. En suma, el método científico es la lógica general empleada, tácita o explícitamente, para evaluar los méritos de una investigación..."

Así definido, como una especie de estrategia general para enfocar problemas, para solucionarlos o para alcanzar conocimientos, el **método científico** no se diferencia en nada de lo que hoy entendemos por **ciencia**: básicamente un modo de pensar los problemas, acorde con el método científico. Pero la identidad entre estas dos nociones no es total y absoluta. También hablamos de diversos **métodos** que deben emplear las diferentes ciencias para obtener más conocimiento y para garantizar la calidad de ese conocimiento.

Ahora bien, tal como clasificamos anteriormente a las ciencias, está claro que no podemos esperar que todas ellas obtengan nuevos saberes sobre sus objetos de estudio utilizando los mismos procedimientos metodológicos. En este sentido de la palabra, es decir, entendido como la secuencia de pasos que debo seguir para que avance mi conocimiento científico en una rama específica, el método difiere según el objeto de estudio. Obviamente, las ciencias formales no avanzan mediante pruebas de laboratorio, sino que sus demostraciones son de tipo formal. Su punto de partida está dado por un conjunto de **axiomas**, es decir, de formas proposicionales que se toman como principios y que se suponen verdaderas dentro del marco de una investigación determinada y **reglas de deducción lógica**, mediante las cuales se derivan de aquellos principios o axiomas, una serie de teoremas y demostraciones.

Este método se llama **método axiomático** y tiene su origen remoto en la geometría de Euclides (siglo IV a.C.). En su texto *Elementos*, publicado alrededor del año 300 a.C., el matemático Euclides intentó deducir y demostrar toda la geometría conocida hasta ese momento partiendo de cinco axiomas (él los llamaba "postulados"). Los primeros cuatro axiomas no ofrecían ninguna duda. Pero el quinto axioma, que dice "dada una recta cualquiera A, y dado un punto P que no está en la recta A, hay una y sólo una recta que pasa por P y que es paralela a A, aparecía ya como dudoso o

sospechoso para los pensadores antiguos, que suponían que no se trataba de una proposición con el mismo nivel de evidencia y simplicidad de los otros cuatro. Durante siglos se intentó probar o bien que ese axioma no era independiente de los demás (o sea, que se podía deducir de los otros cuatro y por lo tanto no debía ser considerado como principio o axioma sino como teorema, o sea deducción derivada de aquéllos) o que, por el hecho de ser utilizado sólo una vez a lo largo de las demostraciones geométricas de Euclides, quizás no fuera necesario para efectuar las deducciones geométricas pertinentes. Los muchos intentos por negar al quinto axioma nos legaron, ya en el siglo XIX, dos grandes inventos: las llamadas geometrías no euclidianas y –lo que nos interesa ahora– la base del método axiomático formal, cuya principal característica es que se rige por un orden estrictamente deductivo regulado por procedimientos lógicos.

Como si reinventara un juego como podría ser el ajedrez, quien crea un método axiomático precisa:

- 1) fijar la **lógica presupuesta** (lógica clásica, lógica alternativa) y precisar allí tanto su vocabulario lógico como las reglas de construcción de las proposiciones dentro de ese sistema y las **reglas de la deducción** que se utilizarán;
- 2) determinar el **vocabulario del sistema** dentro del cual habrá **términos primitivos** (los cuales, por su simplicidad, no necesitan definición; por ejemplo, las variables p, q, r , y las constantes $\rightarrow, =$, etcétera) y **términos definidos** (por ejemplo, $p = \neg p$);
- 3) de las proposiciones que se pueden formular dentro del sistema, determino algunas que son las iniciales a las que llamo **axiomas**; estos axiomas deben cumplir ciertos requisitos básicos, como por ejemplo, no ser contradictorios entre sí, ser independientes unos de otros (es decir, que unos no se deduzcan de otro u otros como teoremas);
- 4) **teoremas**, que se obtienen a partir de las deducciones que tuvieron como punto de partida, y **demostraciones** efectuadas partiendo de los axiomas y teoremas.

Para las ciencias fácticas, dado que su objeto no es formal y dado que buscan determinada información sobre los hechos, el método axiomático resulta de muy poca utilidad. Detenerse a analizar cuál es el método que utilizan para hacer crecer su conocimiento las ciencias fácticas resulta un poco más complejo y controvertido. Existe la idea muy difundida de que las ciencias empíricas –es decir, aquellas relacionadas con la experiencia– comienzan con la observación: el científico utiliza sus sentidos para detectar cosas en el mundo y a lo que formula a partir de ellos lo podemos denominar un enunciado observacional. Muchos de estos enunciados observacionales, que son enunciados singulares, forman la base de una generalización que se efectúa por medio de la inducción. En esto consistiría, en su versión más simplificada, el **método inductivo**. En lógica estudiamos la diferencia entre razonamientos inductivos y deductivos: en los primeros, uno pasa de enunciados singulares o particulares a conclusiones universales que se utilizan como hipótesis o teorías. Un ejemplo de razonamiento inductivo es aquel en el cual, después de haber observado diez gatos blancos de mi calle infiero que todos los gatos de esta calle son blancos; o también, después de ver una cantidad de casos de personas con saram-

pión en los que un cierto remedio eliminó las ronchas, infero que el remedio en cuestión cura el sarampión.

Pero el problema de la inducción es que, como han señalado muchos críticos de este método, las inferencias inductivas no están justificadas lógicamente porque más allá de la cantidad de enunciados singulares que uno haya considerado, la conclusión siempre correrá el riesgo de resultar falsa algún día. Un inductivista podría apelar a formular un principio de inducción, que rezaría más o menos así: *"Si en una gran variedad de condiciones se observa una gran cantidad de A y todos los A observados, sin excepción, poseen la propiedad B, entonces todos los A poseen la propiedad B"*. Sin embargo, no podemos tener la seguridad de que partiendo de premisas verdaderas llegue necesariamente a una conclusión verdadera. Podría darse el caso de que las premisas fueran verdaderas y la conclusión falsa porque la mera acumulación de información singular no me garantiza la veracidad de una ley universal. Por eso la inducción no puede justificarse sobre bases estrictamente lógicas.

Veamos sumariamente cuál es la respuesta que dio Karl Popper, un célebre epistemólogo contemporáneo, al sin salida del inductivismo. Contra la idea de que la ciencia se apoya fundamentalmente en la inducción, Popper formuló un método deductivo de contrastación, al que se

ha dado el nombre de **método hipotético deductivo** o falsacionismo. En su libro ya clásico *La lógica de la investigación científica* (1934), Popper argumentó extensamente en favor de determinar a éste como el método propio de las ciencias fácticas.

El método hipotético deductivo tiene varios pasos que describiremos a continuación, pero podríamos intentar describir en pocas palabras su fundamento y su modo de funcionar. En principio, el método hipotético deductivo da por supuesto que el observador no es absolutamente neutral frente a la observación: un bagaje teórico, cultural y social puede intervenir a la hora de observar. Por lo tanto, su modo de proceder no es desde lo particular hacia lo universal como el del inductivista (camino que ya hemos declarado lógicamente injustificable) sino que procede al revés: desde la universalidad propia de las hipótesis o teorías, el científico va hacia lo particular, es decir: busca las observaciones y deducciones pertinentes que le permitan contrastar sus hipótesis o teorías.

En los sistemas axiomáticos formales, la verdad de los axiomas no se pone en duda ni interesa al comienzo de la investigación puesto que se trata de cuasiproposiciones que necesito como puntos de partida, pero que por tratarse de enunciados formales, construcciones lógicas, no hay manera de verificar su verdad o falsedad. Al menos en el sentido tradicional de verdad como correspondencia de un discurso con la realidad. Este paso recién podría darse si los elementos formales del sistema son "traducidos", utilizando un vocabulario científico adecuado y riguroso, a algún campo concreto en el cual ese sistema formal que se ha construido tenga una posible aplicación. Así, una vez convertidos en proposiciones con algún significado real, podría hablarse de la verdad o la falsedad con la que esos axiomas se corresponden con la realidad a la cual los aplico.



DIJO UN FILOSOFO...

"Hay un cierto número de posibles respuestas al problema de la inducción. Una de ellas es la del escéptico. Podemos aceptar que la ciencia se basa en la inducción y la demostración que hizo Hume de que no se puede justificar la inducción apelando a la lógica o a la experiencia, y concluir que la ciencia no se puede justificar de un modo racional. El propio Hume adoptó una postura de este tipo. Mantuvo que nuestras creencias en las leyes y teorías no son más que hábitos psicológicos que adquirimos como resultado de las repeticiones de las observaciones relevantes. Una segunda respuesta consiste en atenuar la exigencia inductivista de que todo el conocimiento no lógico se tenga que derivar de la experiencia y argumentar a favor del principio de inducción basándose en alguna otra razón. Sin embargo, considerar que el principio de inducción, o algo parecido, es "evidente" no es aceptable. Lo que consideramos evidente depende y tiene demasiado que ver con nuestra educación, nuestros prejuicios y nuestra cultura para ser una base fiable de lo que es razonable. En diversas etapas de la historia, para muchas culturas era evidente que la Tierra era plana. Antes de la revolución científica de Galileo y Newton, era evidente que para que un objeto se moviese era necesaria una fuerza o causa de algún tipo que lo moviera. Esto puede ser evidente para algunos lectores de este libro que carezcan de una formación física, y no obstante es falso. Si se ha de defender que es razonable el principio de inducción, entonces se ha de ofrecer una argumentación más sofisticada que la apelación a su evidencia. Una tercera respuesta supone la negación de que la ciencia se base en la inducción. [...] Esto es lo que intentan hacer los falsacionistas y principalmente Karl Popper".

Alan Chalmers, *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, 1982.

Para un científico que utiliza el método hipotético deductivo, la ciencia es un conjunto de hipótesis que se proponen a modo de ensayo para describir o explicar cierta porción de la realidad. Claro que estas hipótesis deben poder ser falsables; o sea: debe poder existir alguna observación o práctica que sea capaz de refutarla. *La lluvia cae de arriba hacia abajo; la clorofila es indispensable para que se produzca la fotosíntesis o las sustancias se dilatan al calor* son ejemplos de afirmaciones que pueden ser falseadas o refutadas. Así, si un científico detecta anomalías en su teoría, mediante nuevas observaciones, pueden provocar su **refutación**. En ocasiones, una sola observación –diría el método hipotético deductivo en su versión más simple– es capaz de refutar una teoría. En cambio, si no encuentro esa refutación –que es el punto más seguro del proceso de búsqueda– el científico da a su hipótesis o a su teoría por **corroborada**.

Ya dijimos que para Popper, la investigación científica es un problema a resolver o una respuesta que debe darse a una situación anormal. Una vez que se presenta la **observación problemática**, el científico debe seguir los siguientes pasos:

- 1) Se **observan** todos los casos que presenten la anomalía que causa la investigación y formulación del problema.
- 2) Se investiga y se halla la causa por la cual se produjeron esos casos.
- 3) Se formulan una o más hipótesis: se trata de afirmaciones que intentan explicar y resolver el problema.
- 4) A partir de esa o esas hipótesis, se deducen algunas consecuencias que permiten, a diferencia de la hipótesis que todavía resulta teórica, comprobar si su explicación es correcta o no.
- 5) Se realizan las pruebas y experimentaciones necesarias para corroborar o refutar la hipótesis que se formuló en el paso 3. En el caso

de que en el experimento se solucione el problema inicial, se dice que la hipótesis queda corroborada. Pero si no es así, queda refutada y se deben revisar entonces todos los pasos anteriores, formular otra hipótesis, probarla, etcétera.

Claro que se ha objetado al método hipotético deductivo en esta versión simple de cierta ingenuidad. Los críticos del falsacionismo dicen que al ser contrastada, una hipótesis o teoría raramente llega sola: viene acompañada de otras hipótesis o teorías presupuestas que conciernen a determinados conocimientos que uno ya posee, o hipótesis subsidiarias que se relacionan con el propio material de trabajo, o hipótesis auxiliares que se adoptan sin corroboración y sin las cuales no se podría avanzar en la ciencia. Por lo tanto, la refutación no nos dice a qué sector de la teoría se debe apuntar para evitar nuevas refutaciones. Por otra parte, en su versión ingenua, el método hipotético deductivo parece desconocer que los **enunciados observacionales** mismos, aquellos de los cuales depende en última instancia la refutación, son ellos también, de algún modo, **hipótesis**, en la medida en que el observador observa a partir de determinadas condiciones y además porque en un mundo humano, estos enunciados observacionales nunca pueden ser totalmente verificados.

Como respuesta a estas críticas, Popper diseñó una versión más sofisticada, compleja y consistente del método hipotético deductivo. Una de las novedades que se introducen en él es el concepto de **base empírica epistemológica**. Lo que sostiene Popper es que los datos tal como se dan en nuestra vida aparecen determinados culturalmente y hasta lingüísticamente. Y el hecho de que estos mismos datos y los enunciados observacionales que de ellos extraiga el científico sean ellos mismos **hipótesis** llevaría al método de contrastación a un regreso al infinito: las teorías son refutadas, pero los datos que las refutan pueden ser también refutados (puesto que son hipótesis) y así *ad infinitum*. Para evitar esto, Popper afirma que en la historia de la ciencia la **comunidad científica** toma algunas hipótesis observacionales como puntos de partida que no entran en discusión. Estas hipótesis, así como todas las demás condiciones de contorno, datos y consecuencias observacionales se contrastan sucesivamente formando una base empírica epistemológica que permite progresar.

La visión, al menos panorámica, de los problemas que supone formular un método para las ciencias empíricas nos llevó al tema de cómo procede la ciencia. De la visión vulgarmente difundida de que la ciencia parte de puras observaciones de donde extrae sus leyes, pasamos a analizar una visión más compleja, en la cual los científicos deben contrastar sus hipótesis, teorías y hasta las afirmaciones que hacen sobre lo que se supone que ven. Es hora de presentar la perspectiva que ha ofrecido Thomas Kuhn sobre la actividad científica. Kuhn, que se desempeñó como físico antes de dar pasos reveladores en la filosofía de la ciencia del siglo XX, no se fijó como Popper en la reconstrucción lógica de la ciencia sino en el estudio histórico de cómo avanza el conocimiento científico. Según estos estudios, Kuhn determina que la ciencia avanza a través de crisis que son superadas por revoluciones científicas. La historia de la ciencia se caracteriza por reproducir, de algún modo abierto, el siguiente esquema:

- **Período de ciencia normal**, en el cual los científicos trabajan bajo un determinado paradigma que constituye su modo de ver y explicar los fenómenos. Un paradigma contiene leyes explícitas, supuestos teóricos, instrumentos y técnicas de experimentación que conforman un marco a través del cual se ve el mundo.
- **Crisis**: surgen inevitablemente problemas que no pueden ser resueltos dentro del paradigma que rige a ese período de ciencia normal y la multiplicación de las dificultades desencadena una crisis, de la cual sólo se puede salir drásticamente, rompiendo con el paradigma vigente que se reemplaza por uno nuevo.
- **Revoluciones científicas**: durante los períodos de crisis, los intentos por resolver los problemas surgidos se vuelven más radicales y esto debilita cada vez más al paradigma. Se suceden las polémicas filosóficas respecto de la confiabilidad del paradigma hasta que éste se debilita y se produce lo que Kuhn llama una revolución: aparece un paradigma rival, incompatible con el viejo. La superioridad del nuevo paradigma para explicar los nuevos problemas es legitimada por la comunidad científica en su totalidad.
- **Nueva ciencia normal**: instalado el nuevo paradigma, éste rige un nuevo período de ciencia normal, al que seguirá otro período de crisis, otra revolución, un nuevo paradigma y así sucesivamente.

DIJO UN FILOSOFO...

"Las primeras etapas de desarrollo de la mayoría de las ciencias se han caracterizado por una competencia continua entre una serie de concepciones distintas de la naturaleza, cada una de las cuales se derivaba parcialmente de la observación y del método científico y, hasta cierto punto, todas eran compatibles con ellos. Lo que diferenciaba a esas escuelas no era uno u otro error de método – todos eran "científicos" – sino lo que llegaríamos a denominar sus modos inconmensurables de ver el mundo y de practicar en él las ciencias. La observación y la experiencia pueden y deben limitar drásticamente la gama de las creencias científicas admisibles o, de lo contrario, no habría ciencia. Pero por sí solas, no pueden determinar un cuerpo particular de tales creencias. Un elemento aparentemente arbitrario, compuesto de incidentes personales e históricos, es siempre uno de los ingredientes de formación de las creencias sostenidas por una comunidad científica dada en un momento determinado. [...] Los hechos y las teorías científicas no son categóricamente separables, excepto quizás dentro de una tradición única de una práctica científica normal. Por eso el descubrimiento inesperado no es simplemente real en su importancia y por eso el mundo científico es transformado desde el punto de vista cualitativo y enriquecido cuantitativamente por las novedades fundamentales aportadas por hecho o teoría."

Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, 1962.

Problemas / Paradojas

- ¿Cómo puede adecuarse una teoría, que es general, a una realidad determinada y particular?
- Si toda teoría es provisoria, ¿pueden el mundo y el orden humano dejar de ser relativos?
- ¿Qué es un "hecho"? ¿Podemos llegar a aprehenderlo sin la intermediación de ninguna teoría?
- ¿Es posible la experiencia o estamos encerrados en nuestra conciencia?
- ¿Cuál es el estatus de una demostración científica?
- Si los puntos de partida de una teoría científica no se demuestran y, en consecuencia, pueden ser falsos, ¿cuál es el valor de toda la teoría?



Aspectos éticos de la práctica científica y tecnológica

¿Hay alguna relación entre la ética y la actividad de un científico? ¿Acaso la ética no se ocupa de las acciones privadas de los hombres con respecto a sus semejantes? Entonces ¿qué tiene que ver la actividad científica con eso? Los científicos descubren que futuros padres podrían elegir si su bebé será nene o nena y genera una discusión; descubren que la descomposición del átomo puede servir para elaborar explosivos muy potentes, y ahí hay otro debate; saben que es posible reproducir un ser humano manipulando su información genética y aparece otro problema. Estas discusiones, problemas y debates se producen justamente porque existe la polémica acerca de lo que está bien o mal hacer, de lo que deben o no deben hacer los hombres en nombre de la ciencia o del progreso tecnológico. Por otra parte, al reconocer la dimensión social de la investigación y la práctica científicas, admitimos necesariamente el hecho de que somos seres humanos quienes hacemos ciencia y la utilizamos con fines que pueden ser buenos o malos. Y si bien la aplicación práctica de la ciencia suele correr por cuenta de la tecnología y de las políticas de implementación de planes de desarrollo científico y tecnológico, al ocuparnos del conocimiento científico no podemos dejar de prestar atención a los aspectos éticos que le conciernen. Durante mucho tiempo se creyó que la práctica científica era objetiva, es decir, que la opinión o las creencias de los científicos no debían mezclarse de ningún modo con los descubrimientos y con el curso de las investigaciones "de laboratorio", y que esta neutralidad se lograba efectivamente en las prácticas científicas. Sin embargo, a través de la historia de la ciencia se ha visto que es imposible mantenerse en una absoluta objetividad. Como observa Gregorio Klimovsky, cuando un sujeto aprende, interviene el objeto que es aprendido, pero también influyen en ese aprendizaje la actividad y las estructuras del sujeto; esto significa que quien aprende (y a nosotros nos interesa particularmente el científico) no es pasivo frente a lo que descubre. Dice

Klimovsky, en *Las desventuras del conocimiento científico*: "El conocimiento científico no es por tanto objetivo en un sentido ingenuo, sino que deriva de una conjunción de actividades que corresponden al sujeto con otras que la realidad impone".

No obstante, el autor cree que la ciencia es capaz de resguardar un marco de objetividad ya que tiene sus propios mecanismos para no caer en un saber meramente de opinión o inspirado en conjeturas infundadas. La racionalidad, esto es, "el empleo metódico de estructuras lógicas, la actividad del científico sobre la base de ciertos procedimientos (no cualesquiera) y el respeto a la experiencia como piedra de toque para sostener ciertas afirmaciones" es lo que diferencia al conocimiento científico de una mera creencia o concepciones formuladas a partir de cierta religión o ideología. Pero hay otros pensadores que consideran improbable esta objetividad relativa al conocimiento científico y a su práctica. En este sentido, afirman que en el discurso científico existen elementos ideológicos y valorativos. La elección misma de determinados objetos de investigación —como la clonación de seres humanos, por ejemplo— depende de criterios ideológicos y valorativos. En esta línea de reflexión, Paul Feyerabend afirma que la ciencia trabaja en pos de la creación de centros o focos belicosos y de afianzar el poder en unos pocos en perjuicio de la masa social. La comunidad científica, gracias a la importancia que ha logrado dentro de la sociedad, se las arregla para manipular las esferas de poder que pueden beneficiarlas, por ejemplo, otorgándoles dinero, que luego es aplicado a fines contrarios a la conservación y mejoramiento de la humanidad. El problema de aceptar de modo íntegro esta tesis es que, si los factores determinantes para hacer ciencia fueran sólo de índole subjetiva, sería imposible seguir afirmando el acercamiento paulatino a la verdad que pretende el conocimiento científico.

Entonces, si la práctica científica está comprometida con ciertos valores, ¿hay que resignarse a que la práctica científica corra por carriles que nunca se cruzan con la ética? A diario vemos indicios de que ciencia y ética no son totalmente independientes. Si se debe concretar la clonación de seres humanos o no, si deben realizarse trasplantes, si es correcto practicar la eutanasia o, por el contrario, debe prohibirse, si las investigaciones de procesos nucleares llevan necesariamente a guerras nucleares, son planteos que se mantienen en el débil límite entre lo que es propio de la ciencia y lo que pertenece al campo de la ética, o mejor, en la ética relativa a la ciencia.

Indudablemente, lo primero que tenemos que distinguir es el campo propio de la ciencia y la utilización que después la sociedad misma hace de sus descubrimientos, hecho que es de exclusiva responsabilidad de los actores políticos. Pero, por otro lado, parece inevitable que los descubrimientos científicos, al abrir nuevas perspectivas de la realidad y permitir nuevas lecturas de lo que en ella sucede, también incidan en el ámbito ético. La ciencia contemporánea, en la medida en que sus aplicaciones otorgan un enorme poder para modificar al mundo que nos rodea, nos obliga a preguntarnos **qué se debe hacer** con creciente frecuencia. Y cada vez que nos hacemos esta pregunta debemos exigirla también al científico. Como dice Ricardo Maliandi en su libro *La ética cuestionada*, "la responsabilidad del científico es también ética, en tanto es su obligación realizar una fundamentación de las decisiones que toma".

Encontramos un ejemplo de este tipo de problemas éticos sobre cuestiones relativas a la ciencia en lo que se ha llamado *darwinismo social*. Hacia fines del siglo XIX y principios del XX se aplicaron al ámbito de lo social una serie de conceptos formulados por el científico Charles Darwin. Este investigador había dicho en su libro *El origen de las especies* que los seres vivos evolucionan logrando paulatinamente una adaptación mayor al medio ambiente en el que viven. En este proceso adaptativo sólo sobreviven los miembros de la especie que son más aptos, es decir, que están más preparados para esa adaptación, siendo eliminados los ejemplares más débiles por no poder lograr esa adaptación. Ahora bien, la aplicación de estos conceptos al ámbito social llevó a los científicos a declarar que los individuos menos aptos a adaptarse a determinada sociedad ocupaban lugares marginales, y los que se adaptaban mejor ocupaban los mejores lugares dentro de ella. Esto equivale a decir que cada hombre va a ocupar un lugar en la sociedad para el cual se encuentra ya determinado por su naturaleza, y que nunca podrá cambiar dentro de ella. Paralelamente, comenzaron a hacerse tests de inteligencia y a medir capacidades craneanas, para justificar "científicamente" la marginalidad y la discriminación de ciertas razas.

Actividades de integración de contenidos

A partir de lo estudiado, buscar al menos dos ejemplos de historia de la ciencia (astronomía, física, biología, química) y a partir de ellos:

- 1) Confeccionar un esquema en el que aparezcan los estadios que distingue Kuhn sobre la estructura de la actividad científica relacionados con las rupturas concretas de paradigmas.
- 2) Señalar en cada uno de estos ejemplos un aspecto relevante en el que esté comprometida la ética de la ciencia.

Actividades para el alumno

- 1) Lee atentamente el artículo siguiente y responde: ¿Por qué este problema compete al campo de la ética?
- 2) Discute el contenido del artículo con tus compañeros y emite tu opinión a favor o en contra de la clonación humana. Fundamenta tu respuesta.

DIJO UN FILÓSOFO...

"Es bueno comenzar recordando que la ciencia es una institución social, y que los científicos son miembros de una comunidad intelectual autónoma, dedicada a la búsqueda de la verdad conforme a criterios que se han desarrollado y demostrado su solidez en un proceso continuo de crítica recíproca. Muchos pensadores han supuesto que la objetividad de las conclusiones alcanzadas en la ciencia será asegurada si los científicos resuelven como individuos aceptar sólo proposiciones que no presenten la más mínima posibilidad de duda y sean verdaderas en forma transparente. Sin embargo, los hombres no son, por lo general, conscientes de los muchos supuestos tácitos implícitos en lo que consideran como indudable y a menudo creen que no están contrayendo compromisos intelectuales de ninguna clase, aunque de hecho están suscribiendo muchas falsedades. Por tanto, mientras que las resoluciones individuales de adoptar una actitud crítica ante los propios supuestos pueden tener un cierto valor, la objetividad de la ciencia no es primariamente una consecuencia de semejantes resoluciones. Por el contrario, esa objetividad es el producto de una comunidad de pensadores, cada uno de los cuales critica implacablemente las pretensiones cognoscitivas de los demás. Porque ningún científico comprometido en este proceso de crítica es infalible y cada uno tiene sus propios prejuicios o propensiones intelectuales y emocionales. Pero estos prejuicios y propensiones rara vez son los mismos, y las ideas que sobreviven al fuego cruzado de los diversos y variados comentarios críticos emitidos por un gran número de espíritus que trabajan independientemente, tienen más posibilidades de ser buenas que las concepciones que se asumen como válidas en razón de parecerles evidentes a algún pensador individual."

Ernest Nagel, *Naturaleza y fin de la ciencia*, siglo XX.



En dos años podría nacer el primer bebé clonado

WASHINGTON (ANSA).- El llanto de los primeros niños clonados quizá pueda escucharse en Estados Unidos antes de dos años.

Las investigaciones de dos compañías privadas norteamericanas sobre la clonación de los embriones humanos alcanzaron progresos tales como para preparar las condiciones para el nacimiento del primer humano clonado para el 2001.

El gobierno norteamericano prohibió el uso de fondos públicos para financiar las investigaciones sobre clonación humana, pero compañías privadas como la Geron (en California) y la Advanced Cell Therapeutics (ACT) en Massachussetts, están exentas de estas restricciones.

Los científicos de la Geron están clonando los primeros embriones humanos por motivos terapéuticos, según su versión. Es que quieren utilizar los embriones así obtenidos para filtrar las células formativas –*stem cells*– empleándolas para combatir una serie de enfermedades crónicas, desde la diabetes al mal de Parkinson.

Pero el límite entre "clonación terapéutica" y "clonación reproductiva" es muy sutil.

Acelerar los tiempos

Los progresos alcanzados en el primer campo pueden ser transferidos inmediatamente al segundo acelerando los tiempos del nacimiento del primer niño clonado.

"Perfeccionada la técnica de clonar los embriones humanos para obtener células formativas –observó un especialista–, el paso siguiente es breve: colocar embriones en el útero de una mujer para hacer nacer un niño".

Las investigaciones sobre embriones humanos están condenadas por quienes sostienen que la vida comienza en el momento de la concepción.

Muchos científicos consideran que un embrión se transforma en persona sólo después de las primeras dos semanas, cuando comienza a tomar forma el sistema nervioso.

Los experimentos sobre células formativas se hacen sobre embriones clonados que tienen una antigüedad de cinco a diez días.

"Un crimen para la ciencia"

"Estamos hablando de células que no son todavía nada –afirmó Michael West, presidente de la ACT–. Impedir a la ciencia utilizar estas células para curar las enfermedades que afectan al hombre sería un crimen".

Los científicos de la Geron y de la ACT siguen técnicas distintas. Los primeros toman una célula humana insertándola en un óvulo ya privado de DNA, en las condiciones adecuadas el óvulo comienza a dividirse como el de un embrión genéticamente idéntico al donante de la célula inicial. Los científicos de la ACT toman células humanas para insertarlas en los óvulos de las vacas.

Los embriones son destruidos al décimo segundo día, pero la misma técnica, transferida a óvulos humanos, puede acelerar el nacimiento del primer niño clonado.

El Congreso jamás logró acordar una ley sobre investigaciones relativas a la clonación humana en el sector privado, pero la posibilidad de que, antes de dos años, la ciencia pueda dar el paso decisivo, puede ahora llevar al Congreso a actuar rápidamente.

Dicen que podrían curar graves enfermedades

Los grupos de investigación que trabajan sobre la clonación de células humanas –Geron Corp, de California, y ACT, de Massachussetts–, no buscan que esos embriones produzcan finalmente seres humanos, sino que puedan ser usados en sus diez primeros días para obtener un tipo de células muy prometedoras en medicina.

Se trata de las células denominadas "precursoras" o "troncales" (*stem cells*, en inglés) que se encuentran en los tejidos embrionarios y que tienen la capacidad de formar, si son cultivadas, cualquier tipo de tejido de los que integran el cuerpo humano.

Tras ser descubiertas el pasado año, estas células han hecho concebir grandes esperanzas al mundo científico, debido a que, dada su versatilidad, podrían ser aplicadas en todo tipo de trasplantes y en el tratamiento de los males de Parkinson y Alzheimer.

Para la mayoría de los científicos, dejar de lado la posibilidad de utilizar embriones humanos no desarrollados en lo que parece ser una de las líneas médicas más prometedoras, sería privar a millones de enfermos de una posibilidad de supervivencia. Para los contrarios a la experimentación con clones humanos, la obtención de las células precursoras puede obtenerse de tejidos que no sean embrionarios, como también se ha demostrado científicamente.

El tamaño de la esperanza

En 1859 Charles Darwin publicó su obra **Sobre el origen de las especies por medio de la selección natural**. En ella proponía que la inmensa diversidad de la vida en la Tierra resultaba de variaciones al azar en la transmisión de la información hereditaria entre generaciones y de la supervivencia de aquellas variantes con mayor capacidad de adaptación. Con refinamientos posteriores, esta teoría goza de aceptación general en la comunidad científica. A partir de los experimentos de Gregor Mendel en 1865, se sabe que la información hereditaria se transmite en unidades discretas llamadas genes. En los 40 se comprobó que los genes eran ácido desoxirribonucleico (ADN). En 1953, Watson y Crick en Cambridge y Wilkins y Franklin en Londres demostraron que la molécula del ADN tenía la forma de una doble hélice. Este hallazgo permitió descifrar el **código genético**, esto es del lenguaje con que se transmite la información hereditaria. Muy poco tiempo después la **herencia biológica**, que durante 3.800 millones de años había estado controlada sólo por los mecanismos propuestos por Darwin, se hizo accesible a la intervención directa del ser humano. Esto ha permitido, entre muchas otras cosas, la incorporación de genes a microorganismos para que produzcan sustancias de uso médico (como por ejemplo hormonas humanas) o la modificación de los genes de vegetales para conferirles propiedades comercialmente útiles.

En el caso de los seres humanos, se ha hecho posible la detección de los genes responsables de enfermedades hereditarias, los que en un futuro no lejano podrán modificarse o reemplazarse para **prevenir o curar estas enfermedades**. La atención pública, sin embargo, está atrapada por especulaciones más o menos fantasiosas acerca de las posibilidades de la manipulación de genes en humanos sanos para obtener cualidades como inteligencia y longevidad o lograr copias idénticas (clones) de un individuo.

¿Estamos cerca de realizar el ancestral anhelo de inmortalidad y la eterna juventud? La respuesta parece ser negativa. Se sabe que la duración máxima de la vida humana no ha cambiado desde hace miles de años; ha aumentado su duración promedio porque enfermedades antes mortales pueden ahora ser curadas o evitadas, lo que permite que muchos más alcancen la edad máxima. Pero **los adelantos de la medicina no han afectado el hecho de que estemos programados para morir en un plazo determinado ni han extendido ese plazo**. Si la duración máxima de la vida no es modificable, cabe preguntarse por qué no buscar la prolongación indefinida de la existencia de una persona realizando sucesivas clonaciones que vayan reemplazando con "copias" nuevas las "copias" previas a medida que estas envejecen y mueren. Esta propuesta contiene la **peligrosa falacia de suponer que las características de una persona están únicamente determinadas por sus genes** sin participación de factores sociales, económicos y culturales.

Aceptar esto puede significar el retorno a las teorías del esclavo natural de Aristóteles y del ario puro del nazismo o a los *lesser breeds without the law* (las razas inferiores que son carentes de leyes) de Rudyard Kipling. Hoy en día se sabe que **una parte importante de las cualidades de una persona está dada por factores no genéticos vinculados a las condiciones que han acompañado su desarrollo**. También se sabe que no hay razas o grupos genéticamente superiores y que la variabilidad y no la uniformidad genética es la mejor garantía para la supervivencia de la especie.

Además, fijar la atención sólo en la manipulación genética conlleva el peligro de olvidar el destino que aguarda al gran sector marginado de la humanidad que no ha sido afectado por los avances científicos de las últimas décadas. Las consecuencias de esta marginación se ven con máxima claridad en el destino de los niños pobres, 600 millones de los cuales -el 10 por ciento de la población mundial- vive en la pobreza absoluta. Durante los 90, cincuenta millones de niños han muerto por falta de acceso a tratamientos simples y baratos. A causa de este **silencioso genocidio**, en el África subsahariana **la mitad sus habitantes habrá muerto antes de cumplir los cinco años de vida**.

Como el 90 por ciento de los nacimientos ocurre en los países pobres, el futuro estará crecientemente poblado por los sobrevivientes del silencioso genocidio que llegarán a la edad adulta irreversiblemente incapacitados para incorporarse activamente a la sociedad. Entre los grandes desafíos de las próximas décadas está encontrar el modo de evitar que esto siga sucediendo, responder a este desafío es tan importante como orientar adecuadamente las herramientas que la manipulación genética ha proporcionado al hombre.

PATRICIO GARRAHAN. Doctor en medicina

El problema antropológico

¿Qué es el hombre?

El término **Antropología** nos remite directamente al hombre. Por su significado literal este término nos hace pensar en un estudio o una explicación (*logos*) acerca del hombre (*anthropos*). En este capítulo vamos a centrarnos en la **antropología filosófica** que es una disciplina que forma parte del ámbito de la filosofía. Pero al decir esto no hemos dicho demasiado todavía acerca del tema que nos ocupará en las páginas siguientes, porque hay muchas disciplinas que tienen como objetivo el estudio del hombre. La psicología, la medicina y la antropología cultural, por ejemplo, se ocupan igualmente del ser humano. Entonces, ¿cuál es el tema específico de la antropología filosófica?, ¿qué cosas la diferencian de estas otras especialidades? La distinción entre ellas no la constituye el contenido de su objeto de estudio (el hombre), sino la perspectiva o el punto de vista desde la cual se observa y analiza al hombre. En primer lugar, la psicología se interesa por los procesos personales, subjetivos e individuales del hombre, cómo desarrolla su personalidad, qué factores pueden influir en la formación de su carácter. Por otro lado, la medicina se preocupa por las condiciones en las que el hombre conserva o recobra su salud, cuáles son sus procesos biológicos naturales y las condiciones físicas que favorecen su desarrollo. La antropología cultural, en cambio, estudia la producción material y simbólica de diferentes grupos humanos, su organización, sus costumbres. A diferencia de estas tres disciplinas, la antropología filosófica parte de una pregunta muy simple y despojada: ¿Qué es el hombre?

La antropología filosófica realiza un análisis de las características esenciales y determinantes de lo que significa ser un hombre. Se cuestiona acerca de aquello que hace que un hombre sea tal, y qué lo diferencia de los demás seres. No se ocupa, de reflexionar sobre las acciones del ser humano, ni sobre las características de lo que éste considera verdadero, sino que trata de indagar qué significa ser un hombre.



Mafalda, por Quino.

Actividades para el alumno

1) a. Leer el texto siguiente:

El tipo no es su cuerpo. El cuerpo es, apenas, una herramienta del tipo. Utiliza, él, su brazo como una prolongación del martillo, de la escopeta o de la máquina de cortar fiambres... El tipo no está identificado con su cuerpo. El cuerpo se le enferma, se le cae, le pica, contra su voluntad. Al tipo le gustaría que su reumatismo no le doliera, que el tropezón no lo desequilibrara, que la urticaria no lo hiciera rascar. Y, sin embargo, se pasa la vida rascándose, cayéndose y quejándose.

El cuerpo es algo que lo hace sufrir o que lo hace disfrutar, si se tienen en cuenta, por ejemplo, la hernia y el helado de sambayón. Pero es ajeno a su verdad.

El tipo no es, tampoco, su sensibilidad, porque no puede anticiparse un plan emocional. De pronto, no sabe por qué está contento o por qué está triste. La sensibilidad es algo que el tipo tiene pero que no es él.

El tipo no es su voluntad, porque muchas veces quisiera poder y no puede. No es su inteligencia, porque también muchas veces quisiera entender y no entiende... (Wimpi, 1976.)

b. Discutir con los compañeros las ideas presentes en el texto anterior y realizar un argumento en favor o en contra de lo que sostiene Wimpi allí.

2) Buscar definiciones de **hombre** formuladas en el ámbito de la medicina, de la sociología, de la antropología cultural, de la psicología, de la filosofía y de la economía, en diccionarios especializados. Realizar un cuadro comparativo con el material encontrado marcando el aspecto que pone de relieve cada una.

3) a. Lee el texto siguiente:

El estructuralismo parte de la idea de que la cultura posee una estructura similar a la del lenguaje. Los fenómenos sociales (las relaciones de parentesco, los mitos, las tradiciones culinarias, las obras de arte, etc.) pueden ser estudiados como sistemas de comunicación e intercambio en el mismo sentido que el lenguaje. [...] Veamos un ejemplo tomado del antropólogo estructuralista Claude Lévi-Strauss. Si tomamos una determinada sociedad primitiva y estudiamos sus diferentes técnicas, consideradas aisladamente podrían ser consideradas como simples datos. Pero si las situamos en relación con un inventario general de técnicas de las sociedades veríamos que dichas técnicas particulares aparecen como el equivalente de una serie de selecciones significativas. Tomada aisladamente un hacha de piedra la puedo captar en su función (cortar, trozar), pero al situarla en el inventario general de técnicas se convierte en un signo, ocupando el lugar de otro utensilio que en otra sociedad serviría para el mismo fin. Dicho inventario de técnicas sería el código inconsciente de donde cada cultura habría extraído determinadas lecciones técnicas. Las relaciones observables son manifestaciones de las estructuras profundas. (E. Díaz, La producción de los conceptos científicos, 1994.)

b. Averigua quién fue Claude Lévi-Strauss y dentro de qué ciencia hizo su aporte.

c. ¿Qué cosas que aparecen en el siguiente texto de Lévi-Strauss no le interesarían a un antropólogo filosófico?

4) a. El texto que sigue habla de Sigmund Freud.

Freud considera que los fenómenos psíquicos quedan ordenados dentro de un conjunto coherente e inteligible si se incorpora la idea de que existe una instancia inconsciente y de que ciertas representaciones han sido reprimidas, excluidas de la conciencia. Sin embargo, dichas representaciones continúan produciendo efectos en nuestra vida psíquica, y se manifiestan en fenómenos aparentemente incoherentes. "Es una pretensión insostenible el exigir que todo lo que sucede en lo psíquico haya de ser conocido por el inconsciente".

La explicación anterior es un ejemplo de cómo se origina un hecho científico. (E. Díaz, La producción de los conceptos científicos, 1994.)

b. Explica qué diferencia hay entre este planteo sobre el hombre y el de la antropología filosófica.

Algo de Historia

Esta disciplina filosófica no siempre ha formado parte de la filosofía. Si bien los pensadores han reflexionado desde el principio de la historia las ideas acerca de sí mismos, la constitución de un campo más o menos autónomo que intente dar respuesta a la pregunta antropológica sólo se ha dado desde las primeras décadas del siglo XX. Fue especialmente en el período que abarcaron las dos guerras mundiales, cuando algunos pensadores alemanes formalizaron el problema antropológico. Entre quienes se ocuparon tempranamente de él podemos mencionar a Max Scheler, Paul Landsberg y Ernst Cassirer.

Como no podía ser de otro modo, ya los antiguos griegos habían dicho mucho acerca del hombre. Si bien en los primeros estadios del pensamiento filosófico parece que el interés era exclusivamente la naturaleza del cosmos y del universo físico, Heráclito de Efeso, pensador del siglo VI a.C., mostró una cierta preocupación antropológica, por ejemplo, a través de la búsqueda interior que declaró haber hecho.

Poco más tarde, en el siglo V a.C., Sócrates parece haber declarado que lo más importante en la vida de un hombre es la búsqueda de sí mismo y el cuidado del alma. Parece que este filósofo concibió al hombre como un ser con una profunda capacidad de cuestionamiento, y con necesidad de buscar la verdad de la vida en el propio interior.

Platón, alumno de Sócrates, hizo otras formulaciones sobre el tema. Había recibido influencias de algunos grupos religiosos —los órficos y los pitagóricos— cuando viajó a Sicilia; a partir de conectarse con esas ideas concibió al hombre como un ser *dual*, es decir, constituido por dos elementos diferentes: el alma y el cuerpo. Platón pensaba que el alma era inmortal e inengendrada, y que antes de nacer estaba en contacto con los dioses y con las realidades más altas, en un mundo diferente del nuestro, más

DIJO UN FILOSOFO...

[En el diálogo *República*, Platón al caracterizar al alma en sus tres partes; el personaje Sócrates habla con su compañero Glaucón y dice lo siguiente] "El alma del sediento, en la medida que tiene sed, no quiere otra cosa que beber, y es a esto a lo que aspira y a lo cual dirige su ímpetu. En tal caso, si en ese momento algo [*una parte*] impulsa al alma sedienta en otra dirección, habrá en ella algo distinto [*otra parte*] de lo que le hace tener sed y que la lleva a beber como una fiera. Pues ya dijimos que la misma cosa no obraría en forma contraria a la misma parte de sí misma, respecto de sí misma y al mismo tiempo. De tal modo, creo que no sería correcto decir que las manos del mismo arquero rechazan y a la vez atraen hacia sí el arco, sino que una es la mano que lo rechaza y la otra la que lo atrae hacia sí.

Pero podemos decir que hay algunos que tienen sed y no quieren beber. ¿Y qué cabría decir acerca de ellos? ¿No será que en su alma hay algo que la insta a beber y que hay también algo que se opone, algo distinto a lo primero y que prevalece sobre aquello?

Pues bien, lo que se opone a tales cosas es generado, cada vez que se genera, por el razonamiento, mientras que los impulsos e ímpetus sobrevienen por obra de las afecciones y de las enfermedades. Pues no sería infundadamente que las juzgaríamos como dos cosas distintas entre sí. Aquella por la cual el alma razona la denominamos 'raciocinio', mientras que aquella por la que el alma ama, tiene hambre y sed y es excitada por todos los demás apetitos es la irracional y apetitiva, amiga de algunas satisfacciones sensuales y de los placeres en general".

Platón, *República*, siglo IV a.C.

DIJO UN FILOSOFO...

"La metafísica aristotélica camina por otros derroteros impuestos por la afirmación de la autonomía de la vida respecto de la materia y esta autonomía de la vida respecto de la materia es la que justifica, en último término, la autonomía activa del alma respecto del cuerpo. Tal línea de pensamiento acaba prevaleciendo a lo largo del tratado *Acerca del alma*. Resurge así inevitablemente la imagen tradicional del cuerpo como órgano, como instrumento del cual el alma se sirve: 'y es que es necesario que el arte utilice sus instrumentos y que el alma utilice su cuerpo' [dice allí]. El alma no se reduce al conjunto de las funciones vitales, sino que –más allá de éstas– aparece como un agente activo regulador de la coherencia y armonía. Es cierto que Aristóteles insiste en que el sujeto que realiza las actividades vitales no es el alma, sino el viviente en tanto que entidad compuesta: 'no es el alma quien se compadece, aprende o discurre, sino el hombre en virtud del alma.' Pero todo acto lo es de una potencia".

Tomás Calvo, Introducción a Aristóteles, *Acerca del alma*, Siglo XX.

DIJO UN FILOSOFO...

"La desconfianza hipertrofiada¹ que padecemos se debe a que estamos profundamente desilusionados de lo humano. Pero ese grado de desconfianza nos hace, a la vez, hombre 'desilusionantes'. Una 'rehabilitación' de la confianza tendría que basarse en un enfrentamiento prudencial con las desilusiones. La *confianza crítica*, concepto que trato aquí de oponer al de 'confianza ciega' (o 'ingenua'), no equivale a una mera expectativa de éxito, sino que alude, en todo caso, a una firme disposición de alcanzar el éxito, aun sin contar con este de antemano".

R. Maliandi, *La crisis de nuestro tiempo*, Siglo XX.

1 Es decir, llevada a su máxima expresión, exagerada.

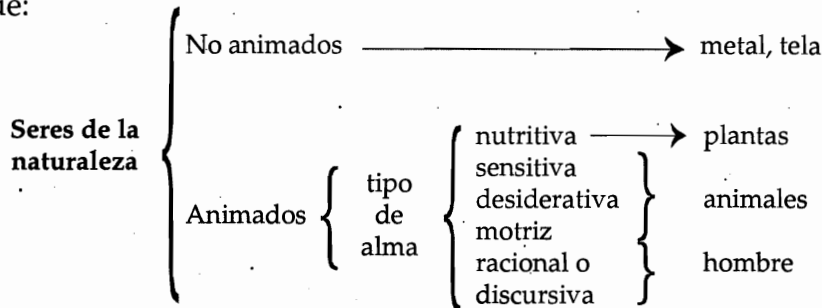
puro e inmaterial. Decía que en ciertos momentos el alma "cae" y se "encadena" o está "encarcelada" en un cuerpo. En un diálogo que se llama *Fedón* este filósofo nos habla de los problemas que el cuerpo le trae al alma cuando ella quiere ocuparse de lo que más le gusta y le proporciona mayor bienestar, es decir, de la filosofía. El cuerpo –dice– se enferma, nos demanda alimento, nos distrae, y lo que somos más genuinamente, el alma, no puede hacer lo que le trae más felicidad. Como los pitagóricos, parece que concibió al cuerpo negativamente porque interfiere con las funciones naturales del alma. Y esto sucede porque en el alma tenemos diferentes partes, con distintas funciones que, según la educación que les demos, nos resultarán más o menos fáciles de orientar hacia el bien y lo correcto. Las partes del alma son tres:

- La parte *racional*, que desea siempre saber, conocer la verdad, y tiene la capacidad de orientar a las otras dos partes para conseguir el bienestar del alma toda.
- La parte *apetitiva*, que busca satisfacer sus deseos referidos generalmente a necesidades del cuerpo: hambre, sed, satisfacción sexual, etcétera.
- La parte *irascible*, que aparece cuando nos enojamos por algo que nos parece injusto o que nos da vergüenza hacer. Tiene que ver con el cumplimiento de lo que creemos correcto y con respetar la imagen que tenemos de nosotros mismos.

Platón nos dice que, en la medida en que desarrollamos en mayor grado la parte racional – como hace el filósofo – las demás partes – sin desaparecer, ya que nos constituyen esencialmente – se debilitarán y obedecerán mejor a la rectora. La armonía del hombre estará dada cuando cada parte cumpla con su función y se decida en función de lo mejor para todas, es decir, para la totalidad del hombre.

Aristóteles, después de Platón, sentó las bases para una antropología que ya no se abandona-

ría: privilegió la razón por sobre las demás capacidades: *el hombre es un animal racional*, decía. Aristóteles sostuvo que es la razón justamente la que lo diferencia de los demás seres vivos, agregando que está determinado también a desarrollarla en una vida comunitaria. En un principio, concibió al hombre con un alma y un cuerpo, y dijo que la primera es el principio del *movimiento* y del *conocimiento*. En su obra *De Anima* o *Acerca del alma*, realizó una clasificación de los seres. Nos habló allí de seres *vivientes* o *animados*, que tienen poder de alimentarse, crecer y morir, y de seres *no vivientes* o *inanimados*, como las piedras o el fuego. Los animales y las plantas, al igual que el hombre, pertenecen al primer grupo por nacer, desarrollarse y morir, alimentarse o moverse. A estas capacidades de los vivientes las denominó *almas*, y estableció una jerarquía entre ellas que, desde la forma más primitiva hasta la más elaborada, son: nutritiva o vegetativa (que sólo puede alimentarse, desarrollarse, morir, y correspondería a las plantas), sensitiva, desiderativa, locomotriz (de estas participan los animales) y racional (que sólo aparece en el hombre). Podría graficarse como sigue:



Ahora bien, ¿qué era al **alma** para Aristóteles? A diferencia de la concepción platónica, parece que para él no era un principio que pudiera vivir separado del cuerpo. La relación que hay entre ellos –cuerpo y alma– es la que encontramos entre **materia** y **forma**: entre *qué* contenido tiene algo y *cómo* se presenta. Estas categorías metafísicas aristotélicas merecen que nos detengamos un momento. La materia es aquello de lo cual una cosa cualquiera está hecha; digamos, madera, cera, tierra o cartón. La for-

ma, en cambio, es la disposición que presenta esa materia; lo que determina si la materia madera es una mesa o una puerta, por ejemplo. Por esta razón es la más determinante, la que determina esencialmente, la que hace posible que una cosa sea lo que es y no otra cosa.

Por su parte, la materia es posibilitadora del cambio, del devenir, porque no es un principio determinado; por eso Aristóteles le aplica también la cualidad de **potencia**, es decir, que ahora es de un modo pero puede llegar a modificarse, porque es posibilidad pura. La madera de la mesa puede ser combustible para hacer un fuego en otro momento. La forma, en cambio, no se modifica porque es determinación siempre. Puede modificarse la mesa concreta, que tengo en el aula, pero aunque sea destruida, voy a seguir teniendo su **forma** en mi mente y voy a reconocer otras mesas cuando vea en ese otro objeto las cualidades que determinan una mesa. Así como la materia es potencia, posibilidad de ser determinada, Aristóteles llama **acto** a la forma, porque ella es en sí algo determinado y siempre *siendo algo*. Cuando un trozo de madera, por ejemplo, se vuelve mesa, antes era mesa *en potencia* y ahora lo es *en acto*. Estos términos –potencia y acto– como muchos de este y otros filósofos, son términos relativos; con esto queremos decir que lo que en un momento fue potencia, en otro será acto, pero esto mismo, ahora en acto, contiene muchas otras cosas en potencia (la mesa es leña en potencia, siguiendo con nuestro ejemplo), que se *actualizarán* cuando esa materia reciba una nueva forma.

Volvamos ahora a nuestro planteo antropológico, que abandonamos hace varias líneas. El cuerpo y el alma mantienen una relación de solidaridad como el de la materia y la forma. El cuerpo es la materia, el contenido. El alma, es la forma, el acto, determina al cuerpo y el tipo de vida que llevamos; como es forma, es prioritaria sobre la materia-cuerpo. Este último, como toda materia, es potencia y un medio para plasmar el alma. Este planteo le permite a Aristóteles alejarse del **materialismo** que dice que el alma no es más que el resultado de operaciones del cuerpo, y también del **espiritualismo**, al estilo platónico, que rompe la solidaridad entre alma y cuerpo. Pero, lo más interesante quizá sea que este planteo le permite explicar que la relación entre alma y cuerpo es dinámica e íntima, lo cual resulta más verosímil. Ahora bien, después de todo esto no ha quedado muy claro en los escritos aristotélicos qué pasa con el alma después de la muerte. Siendo forma, no podría existir sino en una materia, pero en algunos pasajes de su obra parece insinuar que el alma, o una parte de ella, sobrevive tras la desaparición del cuerpo físico.

Retomando la tradicional definición de hombre como animal racional, digamos que lo que Aristóteles marcó en ella es a qué **género** o a qué grupo de seres vivos pertenece (animal) y qué **diferencia específica** tiene con respecto a ellos, es decir, qué lo hace diferente de los demás animales con los que comparte su movimiento, su capacidad sensitiva, etcétera. La razón discursiva es aquello que le pertenece sólo al hombre entre todos los animales. Además, cada cosa en el universo –pensaba Aristóteles– tiene un fin hacia el que tiende, porque para él fue creado; en el caso del hombre el ejercicio de la razón, el desarrollo de su racionalidad en una vida de corte intelectual es lo que le hará cumplir mejor con ese fin. Pero esa vida conforme a la razón le

es posible sólo al participar de un medio social. El hombre es, entonces, eminentemente *político*, en el sentido más originario del término: necesita vivir en la *polis*, en la ciudad. Por eso es que si puede llevar una vida alejado de ella –nos dijo el filósofo– será un ser que esté por debajo (un animal irracional, una bestia) o por encima del hombre (un dios), pero no un ser humano.

Muchos pensadores medievales retomaron estos conceptos y los reformularon a la luz de la fe cristiana. Autores como Santo Tomás o San Agustín trataron de conjugar la razón –que consideraban imperfecta– con la gracia divina –que Dios da al hombre para que pueda superar su limitación–.

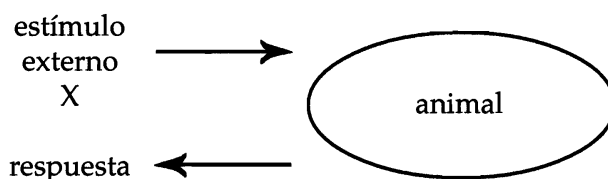
Hacia el siglo XVI y XVII ya encontramos un nuevo concepto de hombre que, si bien no fue el mismo para todos los filósofos de este momento histórico, en la mayoría de los casos se asentó en un tipo de razón que conduciría al progreso. Para Thomas Hobbes, por ejemplo, el hombre es un ser eminentemente antisocial. Está en igualdad de condiciones con sus pares, y esto provoca rivalidades entre ellos, al punto de que cada uno se vuelva enemigo de los otros hombres. Las causas de la discordia, nos dice, son tres: la desconfianza (que los impulsa a buscar seguridad), la competencia (que los lleva a querer obtener ganancias) y la búsqueda de la gloria y la fama personal (que los hacen correr tras la reputación). En la “guerra de todos contra todos” que produce el egoísmo humano, el hombre se vuelve *lobo para el hombre*; con esta célebre frase Hobbes nos quiere decir que cada ser humano se enfrenta salvajemente con sus pares, lo cual impide que la sociedad sea productiva y progrese. Si no se pusiera ningún tope a esto, la sociedad se destruiría: cada uno buscaría incrementar sus bienes por la fuerza, querría quitar la reputación a los demás y todos temerían a los otros, lo cual desembocaría en una guerra civil. Ahora bien, con el fin de que la sociedad pueda llevarse adelante, y en consecuencia, que cada individuo progrese, con seguridad y sin temor, hace falta que todos cedan algo de lo que desean. La *razón* es, entonces, la que le permitirá al hombre comprender que es necesario establecer un tiempo de paz y obrar en consecuencia. Esto se logra cuando los hombres *se desprenden de la libertad de perjudicar a los demás* y transfieren ese derecho a alguien que les garantice la seguridad y la protección que buscan: un monarca, un rey. Esta transferencia se conoce con el nombre de *contrato social*. Nuestra sociedad, dice Hobbes, se basa en este contrato que, hipotéticamente, fue acordado hace mucho tiempo entre hombres primitivos. Lo esencial del acuerdo es que cada uno de los que pertenecemos a esta sociedad nos comprometemos con los demás hombres a no aniquilarlos –*no hacer justicia por mano propia*– bajo la condición de que los otros actúen de la misma manera. Por eso, cuando nos vemos en medio de una sociedad que no protege a sus miembros, parece que está a punto de explotar nuevamente la guerra de todos contra todos.

Ahora bien, en una opinión casi opuesta en el siglo XVIII tenemos a Jean-Jacques Rousseau, para quien cada hombre es el animal mejor organizado, y alguien bueno por naturaleza; por esto nos habla del hombre natural como del “buen salvaje”. Despreocupado, ocioso, atento sólo a conservar su vida, no hay una pizca de maldad en él. Pero la vida social y el uso de su razón lo alejan de este estado, lo desnaturalizan

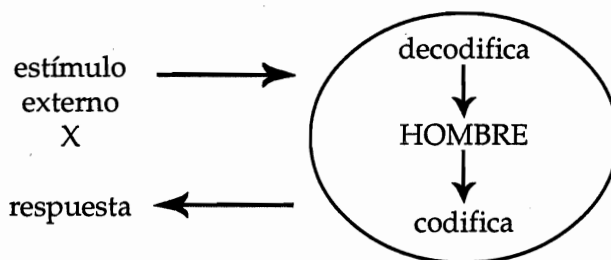
y provoca disturbios en la convivencia. El hombre de la cultura, dice, es el resultado de un proceso que ha vuelto impuro al hombre natural. Es éste un ser que goza de una bondad originaria generada en su relación directa con la naturaleza. Y, aunque Rousseau no desea que el hombre regrese a un estado presocial, es ese momento idílico de unión con lo natural el que debe servirle como guía o modelo para su actuación política y moral. Por eso en su libro *Emilio*, dedicado a delinear el modelo de educación que debe darse a un joven, describe un método que le permitirá al hombre suprimir la *maldad acumulada* en la cultura de desigualdades en las que vive, y recuperar la bondad y la pureza del hombre natural. También en este caso la hipótesis de *contrato social* le sirve a Rousseau para pensar en una sociedad nueva, en la que los hombres cedan voluntariamente frente a su egoísmo, en pos de una voluntad general.

Estos últimos dos pensadores nos permiten ejemplificar posiciones antropológicas opuestas. En la **Modernidad** encontramos todo un abanico de posturas.

Finalmente, en la época en que vivimos, para la mayoría de los pensadores resulta sumamente difícil unificar una concepción antropológica. El avance en el conocimiento científico, mostrando constantemente nuevos horizontes desde los cuales es posible analizar el fenómeno de lo humano, hace difícil formular una definición. Al principio del siglo XX los pensadores tuvieron el propósito de enmarcar lo humano en una sola definición acabada, pero esto ya parece desmesurado. Además, la ausencia de valores, la indiferencia, el individualismo, la exaltación del cuerpo y de la juventud, la importancia de *tener* frente a *ser*, en fin, el mundo **posmoderno** en que vivimos ha teñido nuestra época de una nueva antropología pesimista y negativa. Sin embargo, la crisis en la que parece estar el hombre frente al conocimiento de sí mismo no acobardó a todos los pensadores actuales. Para dar un ejemplo, mencionaremos la propuesta elaborada por Ernst Cassirer. En su libro *Antropología filosófica* formula una definición que redefine la racionalidad humana. No se opone a la vieja definición aristotélica, pero demuestra que es necesario dar alguna característica adicional para que se comprenda correctamente el alcance de la **razón**. Así, define al hombre como un **animal simbólico**. El hombre tiene una capacidad de simbolización, desprendida justamente de su racionalidad. Los animales en general, cuando reciben un estímulo externo, supongamos que sienten el frío o el viento, responden o reaccionan inmediatamente, de manera instintiva: huyen o se esconden, si la situación les parece anormal. A esto –tomándolo del vocabulario de la biología– lo llama **círculo funcional** y, en el caso de los animales podría graficarse así de simple:



El hombre, en cambio, posee una capacidad que actúa entre el momento de recibir un estímulo y el de dar una respuesta: la capacidad simbólica. El gráfico se modificaría así:



De esta forma, cada ser vivo habita en un mundo diferente de los demás: una mosca vive en un mundo de mosca, en tanto le es posible percibir e interactuar sólo como se lo permite su cuerpo, su instinto y su naturaleza de mosca. En el caso del hombre, tenemos una diferencia sustancial en ese mundo del que formamos parte: el **símbolo**, elemento de mediación, nos permite ampliar el universo en el que habitamos. Interpretamos lo que percibimos, lo que nos llega desde el exterior, y le damos respuesta de acuerdo con esa interpretación. Por eso agregamos en el esquema las operaciones de **decodificación**, de **traducción** a términos que comprendemos; luego volvemos a colocar en un **código** cuando damos respuesta, para que los demás nos comprendan también. Es precisamente lo que realizamos cuando hablamos porque, como dice Cassirer, el lenguaje, por ejemplo, es una de las simbolizaciones de las que participamos. Este código, ya sea oral u escrito, hace posible que el hombre participe de situaciones y eventos en los que nunca ha estado. Amplía nuestro mundo porque nos libera de la realidad concreta en la que vivimos. La lectura de una novela nos transporta a un mundo que puede llegar a ser muy diferente del nuestro concreto; si alguien me cuenta que hizo un viaje a Japón y yo nunca estuve allí, algo de ese relato me transportará ahí por un momento y sabré cosas de lugares en los que nunca estuve. Además, ninguno de nosotros puede aislarse o salirse del mundo simbólico, porque el proceso no puede retroceder; nos guste o no, ser humanos nos inserta directamente en un mundo discursivo. Pero el lenguaje no es la única forma simbólica en la que los seres humanos participamos. Los mitos, la religión y el arte son otros ejemplos en los que Cassirer se apoya para fundamentar su definición de hombre, mostrando que puede independizarse de la esclavitud del tiempo y del espacio que forman su realidad.

Ernst Cassirer.



DIJO UN FILOSOFO...

"En el mundo humano encontramos una característica nueva que parece constituir la marca distintiva de la vida del hombre. Su círculo funcional no sólo se ha ampliado cuantitativamente sino que ha sufrido también un cambio cualitativo. El hombre, como si dijéramos, ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente. Entre el sistema receptor y efector, que se encuentran en todas las especies animales, hallamos en él como eslabón intermedio algo que podemos señalar como sistema 'simbólico'. Esta nueva adquisición transforma la totalidad de la vida humana. Comparado con los demás animales el hombre no sólo vive en una realidad más amplia sino, por decirlo así, en una nueva dimensión de la realidad. Existen una diferencia innegable entre las reacciones orgánicas y las respuestas humanas. En el caso primero, una respuesta directa e inmediata sigue al estímulo externo, en el segundo la respuesta es demorada, es interrumpida y retardada por un proceso lento y complicado de pensamiento. A primera vista semejante demora podría parecer una ventaja bastante equívoca; algunos filósofos han puesto sobre aviso al hombre acerca de este pretendido progreso. (...) Sin embargo, ya no hay salida de esta reversión del orden natural. El hombre no puede escapar de su propio logro, no le queda más remedio que adoptar las condiciones de su propia vida; ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un *universo simbólico*. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen parte de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana. Todo progreso en pensamiento y experiencia afina y refuerza esta red. El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza la actividad simbólica. En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial. (...) La razón [humana] es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son formas simbólicas. Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como *animal racional* lo definiremos como un *animal simbólico*. De este modo podemos designar su diferencia específica y podemos comprender el nuevo camino abierto al hombre: el camino de la civilización".

E. Cassirer, *Antropología Filosófica*, Siglo XX.

Unidad y dualidad

Cualquiera sea la posición que se tome acerca de lo que es el hombre, no puede discutirse que el **cuerpo físico** es, al menos, una parte que lo constituye de manera esencial. Es indudable que somos nuestras piernas, nuestros brazos, nuestro cabello; somos, en fin, seres que ocupan espacio, mensurables y con un peso determinado; en este sentido, participamos de las mismas cualidades que el resto de los objetos físicos. Pero hay, sin embargo, una actividad intelectual y afectiva de la cual también tenemos experiencia y que es distinta de la netamente física. Nuestros pensamientos, nuestras ideas, nuestra memoria, nuestras emociones, por ejemplo, nos pertenecen también, pero estas cosas no tienen el mismo carácter que los objetos físicos ni se rigen por sus leyes. Esta capacidad no-física ha recibido diferentes nombres en la historia de las ideas (mente, espíritu, psiquis, etcétera), pero es imposible no reconocerla. Ambos aspectos, el físico y el mental, constituyen una **dualidad**.

Desde otro punto de vista, debe admitirse que estas dos partes conforman una **unidad** indisoluble. El hombre, tal como es, no podrá definirse sólo a partir de lo que es su cuerpo o de su actividad intelectual. Es el conjunto de ambos elementos que mantienen una estrecha unión entre sí. Podemos decir que uno sobrevivirá cuando mue-

ra, que otro es más importante porque tiene un peso y ocupa un lugar, etcétera. Pero lo que siempre tendremos que admitir es que, al menos mientras *sea hombre*, se mantendrá la dualidad. Pero, además, se dice que el hombre es una unidad, es un solo ser, lo cual le permite formar su identidad y poseer individualidad. Es *uno* a través de sus cambios parciales y es diferente e independiente de los demás hombres.

Hubo quienes intentaron demostrar que el hombre es sólo un cuerpo físico con un grupo de funciones; hubo también quienes pensaron que es sólo su alma o su espíritu, y que el cuerpo no forma realmente parte de él. En ambos casos se ignora la experiencia básica de la dualidad que todos tenemos en la vida diaria.

El filósofo argentino Jorge Gracia describió las siguientes características constitutivas de la estructura de todo ser humano:

Cualidades estructurales del hombre

- *Individualidad*: En oposición a una idea universal, que puede ser ejemplificada por muchos objetos individuales diferentes y concretos, el hombre es él mismo concreto.
- *Indivisibilidad*: Si bien está formado por partes diferentes, y no dejará de ser hombre si pierde alguna de ellas, ya no será tal si es dividido y se le quitan sus partes fundamentales. Un hombre, digamos, sin su cerebro no es un hombre.
- *Distinción*: Cada hombre es distinto de todos los demás seres del mundo.
- *Semejanza tipológica*: sin anular su diferencia con respecto al resto de los seres, comparte ciertas características con los demás hombres (piensa, vive en sociedad, etcétera) y con los demás animales (se mueve, se alimenta, etcétera)
- *Identidad*: Es la cualidad de seguir siendo el mismo a través de los cambios parciales que se sufren en el tiempo. Engordamos, nos salen arrugas, nos teñimos el cabello, sin embargo somos los mismos gracias a la identidad que permanece a estos cambios accidentales.
- *Dualidad físico-mental*: Es la doble naturaleza corporal y mental o espiritual a la que hicimos referencia algunos párrafos más arriba.

DIJO UN FILÓSOFO...

"Tanto si reflexionamos sobre la experiencia propia como sobre los otros seres humanos que nos rodean, nos damos cuenta inmediata de que el hombre se presenta en dos aspectos fundamentales. Uno es puramente físico y está representado por el cuerpo y sus funciones. Este aspecto del hombre está sujeto, como nos dice Descartes, a la extensión –ocupa espacio y tiene medidas. Un brazo, una reacción química en el cerebro, la sangre, etc., son todos elementos físicos que están sujetos a leyes similares a las que operan en el resto de la naturaleza. Pero, por otro lado, los hombres también tenemos otro aspecto que parece ir más allá de las leyes físicas naturales y que no está sujeto a la extensión y las medidas. Una perspectiva, un pensamiento, una idea, un sentimiento, la memoria, la conciencia, todos estos elementos carecen de carácter físico y están sujetos a leyes de tipo diferente a las que operan en el resto de la naturaleza y que gobiernan las operaciones químicas y mecánicas de las cosas. Este aspecto no físico del hombre está generalmente representado por lo que llamamos la mente. (...) Por ejemplo, fue es la dualidad lo que dio origen al llamado problema de la relación entre el cuerpo y la mente, que lleva preocupando a los filósofos desde Platón y que ha adquirido importancia capital tanto en la filosofía moderna como en los círculos analíticos contemporáneos".

J. Gracia, *La concepción estructural del hombre*, Siglo XX.

DIJO UN FILOSOFO...

"En lo que concierne a la inteligencia humana no hemos resaltado suficiente que la invención mecánica ha hecho un trabajo tan esencial, que todavía hoy nuestra vida social gravita alrededor de la fabricación y de la utilización de instrumentos artificiales, y que las invenciones que jalonan la ruta del progreso también han trazado allí su dirección. Nos cuesta percibirlo porque las modificaciones de la humanidad retardan ordinariamente las transformaciones de su herramienta. Nuestras costumbres individuales y sociales sobreviven muy largamente a las circunstancias por las cuales estuvieron hechas, de manera que los efectos profundos de una invención se hacen ver cuando ya hemos perdido de vista la novedad. Ha pasado un siglo después de la invención de la máquina a vapor, y apenas comenzamos a sentir la marca profunda que nos ha dejado. La revolución que ha operado en la industria no ha transformado menos las relaciones entre los hombres. Hay ideas nuevas que se levantan. Sentimientos nuevos que están apareciendo. En miles de años, cuando la distancia del pasado no de je percibir más que las grandes líneas, nuestras guerras y revoluciones contarán para pocas cosas, si es que todavía las recuerdan; pero de la máquina a vapor, con las invenciones de todo género que la siguen, tal vez se hablará como nosotros hablamos del broce y de la piedra tallada; ella servirá para definir una edad. Si podemos despojarnos de todo orgullo, si para definir nuestra especie nos atenemos solamente a lo que la historia y la prehistoria nos presentan como las características constantes del hombre y de la inteligencia, no diríamos tal vez *homo sapiens*, sino *homo faber*. En definitiva, la inteligencia, mirada en la perspectiva de lo que parece ser su desarrollo original, es la facultad de fabricar objetos artificiales, en particular útiles para hacer útiles, y de variar su fabricación hasta el infinito".

H. Bergson, *La evolución creadora*, Siglo XX.

Actividades para el alumno

1) Lee los párrafos siguientes, que corresponden a pensadores de diferentes épocas.

- "Puesto que tener una cosa en la inteligencia es muy distinto que entender que esa cosa existe. Ya que cuando el pintor piensa de antemano en lo que pintará, lo tiene ciertamente en su inteligencia, pero no piensa que existe lo que aún no ha hecho. Mas cuando ya lo pintó, no sólo lo tiene en su inteligencia, sino que también entiende que existe lo que ya hizo" (San Anselmo, de su *Proslogium*).
- "Pues ya que es cosa manifiesta para mí ahora, que los cuerpos no son propiamente conocidos por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino por el entendimiento solo, y que no son conocidos porque los vemos y los tocamos, sino porque los entendemos o comprendemos por el pensamiento, veo claramente que nada hay que me sea más fácil de conocer que mi propio espíritu" (René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Segunda Meditación).
- "*Lo más cierto de todo es la conciencia*, ha dicho alguien, y ninguna teoría acerca de la *naturaleza* fisiológica de ciertas vivencias, ni las tesis de moléculas, átomos o electrones dentro de la masa gris del cerebro, ha tenido ni tendrá nunca la fuerza de convicción del hombre que, entregado a los más altos goces del arte o a la más pura dicha del amor, sabe con toda certeza que su vida posee un sentido" (Víctor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*).

- a. ¿En qué términos expresan los autores la dualidad presente en el hombre?
- b. Marca los términos que te guiaron para dar la respuesta anterior.

2) Leer el artículo de la página siguiente.

- a. Discutir con tus compañeros cómo aplicarían los términos de la dualidad humana al planteo que se hace aquí.
- b. Elaborar un argumento escrito con las conclusiones de la discusión.

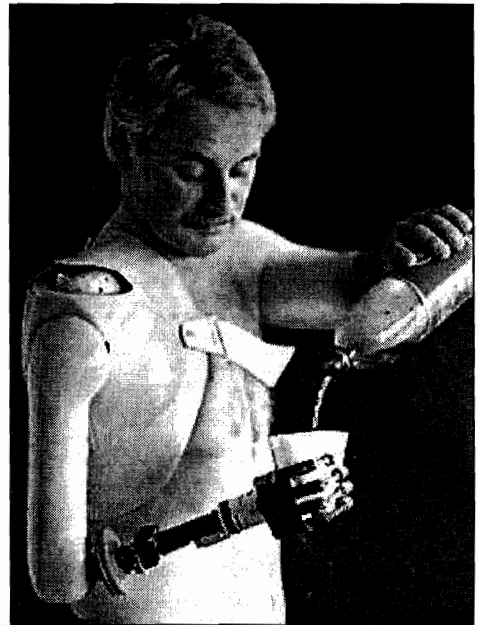


Dicen los diarios ...

Otras encarnaciones

Los implantes de chips y biomateriales inauguraron la era de los repuestos para el cuerpo. Hombres y mujeres con órganos biónicos se harán nuevas preguntas civilizatorias: ¿Qué queda de mí? ¿Cuál es el adentro y cuál es el afuera de mi cuerpo? ¿Qué soy?

El atractivo de la ciencia ficción se basa frecuentemente en que incluye en sus fantasías al cuerpo humano y sus metamorfosis. Pero su capacidad de imaginar mundos futuros está hoy amenazada, porque **la carne viene siendo colonizada por la tecnociencia de un modo avasallante**. La ficción es desplazada por momentos de la punta en la carrera, mira desde atrás y elabora sus obras a partir de nuevos puntos de partida que establecen la biogenética, la electrónica y diversas tecnologías.



BIONICO. El brazo de Campbell Aird.

Poshumanos

Los implantes de chips y biomateriales hacen que el viejo cuerpo humano —con sus huesos provenientes del paleolítico— se vuelva por fin técnicamente contemporáneo. Comenzó **la era de los repuestos para el cuerpo**, considerado de hecho como una colección de partes. Hombres y mujeres con órganos biónicos, algunos manejables por control remoto, **se harán nuevas preguntas civilizatorias: ¿Qué queda de mí? ¿Dónde empiezo y dónde termino? ¿Cuál es el adentro y cuál es el afuera de mi cuerpo? ¿Qué soy?**

Estos interrogantes son desencadenados desde una coordenada cultural cada vez más importante: la de los bordes entre lo vivo y lo artificial.

Luego de las creaciones ficcionales de vida humana por la leyenda (Golem) o la literatura (la criatura del Dr. Frankenstein), entramos en la época de los paradigmas de la bioelectrónica. El injerto de tecnología en el cuerpo, con su estímulo a la fantasía de combatir definitivamente la muerte y la fragilidad del cuerpo humano, **alimenta la seducción de lo inorgánico**.

Para colmo, los cuerpos *cyborg* no son hechos a imagen y semejanza de un original, no son copia de nada superior o inferior. **El cuerpo humano pierde entonces su dimensión sacra e inmutable**. La ficción, a su turno, divide a los *cyborg* en monstruos románticos (un policía queda transformado en un justiciero mitad máquina y mitad humano) y en criaturas del mal (un hombre al que le transplantaron el brazo de un asesino ve cómo su personalidad comienza a cambiar de forma terrorífica).

Naturaleza artificial

Dice Pierre Levy que cuando todos eran campesinos y habitaban en pequeños lugares, el espacio geográfico era idéntico al espacio afectivo: todos aquellos que se podían conocer o amar pertenecían a la misma villa. Se nacía y se moría en el mismo lugar. Era

un tiempo de superposición de espacios, mientras que toda la evolución social de dos a tres siglos a esta parte, va hacia una **disociación de los espacios**, unos respecto de los otros.

El desarrollo actual de Internet produce una inédita activación de este fenómeno. La red de redes es un territorio nuevo donde se produce la **«diseminación» de los cuerpos** mediante identidades y máscaras electrónicas, a través de las cuales millones de personas se relacionan entre sí a distancia, con su goce de abandonar el cuerpo en la silla y aparecer en otra parte. El tono de este espacio es el de la **desrealización y el de la invitación al travestismo de las identidades** que se vinculan lúdicamente a distancia.

Esta búsqueda tiene para algunos autores un sesgo irónico: no nos aventuramos en el corazón de la naturaleza en busca de redención ecológica, sino **en el corazón de la tecnología en busca de la naturaleza**, pero no de la naturaleza entendida como lugar o situación originaria, sino como diversidad, flexibilidad, irrupción, peligro, juego. En definitiva, la naturaleza como proceso, como reinención continua y encuentro que se niega en forma activa a ser capturado por los viejos dilemas del conocimiento.

La cuestión de la verdad o la falsedad del espacio virtual no parece ser pertinente, la red la reemplaza por otra pregunta filosófica: **¿Dónde estoy? ¿Nacidos o producidos?** La inseminación artificial altera la espacialidad primordial que el cuerpo constituye en torno suyo, en su carácter de anclaje del ser humano en el mundo. En realidad, se trata de la espacialidad más primordial, la del «suelo materno», el territorio de la gestación. La des-sedimentación del cuerpo humano encuentra aquí su experiencia más límite.

Genoma y destino

El futuro biológico de una persona está preestablecido en sus genes: hay que tirar las cartas del ADN. El descubrimiento del patrimonio genético de un individuo **endulza el futuro con la posibilidad de prevenir o curar enfermedades**, y lo torna no tan claro en lo referido a la sociedad en que vivirá su beneficiario. La agenda del debate ya se nutre de la cuestión de los derechos de una persona sobre su propio genoma, y desata la voracidad de multinacionales que patentan modelos y técnicas **para poseer las claves de nuestro destino biológico personal**.

Estos fenómenos son tamizados por la mezcla entre ficción y realidad propia de esta época, por la exageración mediática sobre el porte de los descubrimientos científicos y sus efectos inmediatos en la vida social y por ciertas formas que toma su recepción en el imaginario popular. Sin embargo, el repertorio de cuestiones culturales, políticas y religiosas que abre la figura humano-tecnológica del siglo XXI es inquietante: la preponderancia del borde entre lo vivo y lo artificial; Internet como una segunda naturaleza; **esos bebés, ¿son nacidos o producidos?**; el genoma como llave para alterar el destino carnal del ser humano.

A todo esto, el cuerpo humano sigue siendo al mismo tiempo **un objeto y un antiobjeto de conocimiento**. Transformado por la manipulación física y la biogenética, parece cada vez más materia de dominio de ingenierías que escandalizan a los que creen estar en presencia de la voluntad del hombre de ponerse en el lugar de Dios.

Este es el cuerpo que «tenemos» como un dócil instrumento. El cuerpo que «somos», el que forma parte de la intercorporeidad del mundo, nos habla en cambio del **sobrepasamiento inconsciente de la razón**. Remite al deseo, al exceso y a ese plus que contiene como acontecimiento y que escapa al dominio de toda tecnología. Es lo más familiar que tenemos y lo más extraño al mismo tiempo; evoca los espejos y los dobles.

Esencia y existencia

Cuando hablamos de la *esencia* de algo pensamos en un grupo de características que determinan lo que es justamente ese algo. La esencia de la taza, por ejemplo, será aquel grupo de características y una disposición de ellas tal, que permita contener líquido u otro elemento, que no tenga tapa, que posea asa y un tamaño medianamente determinado. Será el concepto que tiene el cuenta el fabricante en el momento en que la fabrica. Todo objeto elaborado y que tiene determinado fin es construido considerando su esencia. Así definido, cualquier elemento que presente estas características será llamado *taza*, y el que no los posea deberá ser considerado otra cosa.

Ahora bien, se dice que la esencia es de carácter universal, es decir, la determinación de la esencia de la taza debe dejar definidas todas las tazas. Por otro lado, como nadie podría fabricar una taza sin tener en cuenta su concepto, debemos decir que su esencia es anterior a que la taza concreta exista.

En cuanto al planteo antropológico, algunos pensadores consideraron que es posible determinar una esencia del hombre, realizar una lista de características que un ser debe poseer para ser considerado un hombre. Aristóteles, como ya vimos, vio que la esencia del hombre era la razón.

Pero no todos los filósofos confiaron en que, en el caso del hombre, es posible señalar una esencia, como en los otros objetos comunes. Nos re-

DIJO UN FILOSOFO...

"Sé bien que las bestias hacen cosas mucho mejores que nosotros, pero eso no me sorprende; sirve para probar que ellas reaccionan naturalmente y por resortes, como un reloj que muestra mucho mejor la hora de lo que nos lo enseña nuestro juicio. Sin duda que cuando las golondrinas vienen en primavera actúan como los relojes. Lo que hacen las moscas de la miel es de la misma naturaleza, y el orden que sostienen las grullas al volar y el que observan los simios al pelearse - si es verdad que observan alguno-, y finalmente el instinto de enterrar a sus muertos, no es más extraño que el de los perros y gatos que rascan la tierra para esconder sus excrementos, aunque casi nunca los esconden: lo que muestra que no lo hacen sino por instinto y sin pensarlo. Solamente se puede decir que, aunque las bestias no hagan ninguna acción que nos asegure que piensan, a veces, a causa de que los órganos de sus cuerpos no son muy diferentes de los nuestros, se puede conjeturar que hay algún pensamiento junto con esos órganos, como los experimentamos en nosotros, aunque el suyo sea mucho menos perfecto. A esto no tengo nada que responder, sino que, si ellas piensan tanto como nosotros, tendrían un alma inmortal como la nuestra, lo cual no es verosímil, a causa de que no hay ninguna razón para creerlo de algún animal sin creerlo de todos, y que hay muchos muy imperfectos para poder creerlo de ellos, como son las ostras y las esponjas, etc."

R. Descartes, *Carta al marqués de Newcastle*, Siglo XVII.





por IAN

DIJO UN FILÓSOFO...

"El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Éste es el primer principio del existencialismo. Es también lo que se llama subjetividad, que se nos echa en cara bajo ese nombre. Pero, ¿qué queremos decir con esto sino que el hombre tiene una dignidad mayor que la piedra o la mesa? Porque queremos decir que el hombre empieza por existir, es decir, que empieza por ser algo que se lanza hacia un porvenir, y que es consciente de proyectarse hacia el porvenir. El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor; nada existe previamente a este proyecto; nada hay en el cielo inteligible, y el hombre será ante todo lo que habrá proyectado ser. No lo que querrá ser. Porque lo que entendemos ordinariamente por querer es una decisión consciente, que para la mayoría de nosotros es posterior a lo que el hombre ha hecho de sí mismo. Yo puedo querer adherirme a un partido, escribir un libro o casarme; todo esto no es más que la manifestación de una elección más original, más espontánea que lo que se llama voluntad. Pero si verdaderamente la existencia precede a la esencial, el hombre es responsable de lo que es".

J.P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Siglo XX.

ferimos a los filósofos existencialistas, que declararon su convicción de que, en cuanto al hombre, "la existencia precede a la esencia". Jean-Paul Sartre, un filósofo francés que representa al existencialismo ateo, explicó el significado de esta declaración en su libro *El existencialismo es un humanismo*, publicado en 1947. Allí declara que no hay tal naturaleza o esencia humana, sino que el hombre es su **proyecto**. Primero existe y recién después determina su esencia, de acuerdo con sus propias **elecciones**. Todo ser humano se encuentra, desde un principio, en este mundo, sin haber pedido nacer y sin haber elegido a su familia. Pero a partir de ese momento, todo lo que sigue es su elección. Nada de lo que el hombre hace está predeterminado o preestablecido. Es tal como se concibe a sí mismo, razón por la cual es el único **responsable** de su existencia. El hombre está "condenado a la libertad", dice Sartre; y con esta frase tan paradójica nos quiere decir que todo el tiempo estamos eligiendo y no puede ser de otra manera; aun en el caso de que decidamos **no decidir**, y que otro lo haga por nosotros, Sartre nos diría que también estamos decidiendo ponernos en manos de otro para que nos diga qué hacer y decidimos obedecerlo. Pero pongamos un caso más extremo: imaginemos que decidimos quedarnos encerrados definitivamente en nuestra casa —si esto fuera posible— para no decidir nada más. Bien, nos diría nuevamente Sartre, también en este caso estaríamos deci-



diendo todo el tiempo eso. Ahora bien, ¿cómo interpretar lo que las cosas de mi vida me van marcando? ¿Son **signos** de lo que debo hacer o de lo que tengo que evitar? ¿No es un signo evidente de que debo dejar una carrera el hecho de que siempre desapruébo los exámenes? ¿No es algún tipo de señal el cruzarme todos los días con un cura en la calle? ¿No hay algo que el destino quiere decirle a esa mujer a través sus constantes fracasos matrimoniales? Muchas veces los hombres nos escondemos detrás de eso que llamamos **signos**, que no son más que interpretaciones de lo que pensamos, creemos, consideramos mejor o peor. Pero nada de esto corresponde a la realidad, nos dice el existencialista; porque, si así fuera, tendríamos que aceptar que hay una realidad superior –digamos, una divinidad o un destino– que da esas señales para marcarnos lo que tenemos que hacer. Pero no hay que engañarse; todo está en nuestra decisión: mejorar los resultados de los exámenes estudiando más, yendo a la iglesia cuando parece apropiado, o eligiendo mejor un marido.

Entonces, todo hombre se elige a sí mismo y cada cosa que concreta es parte de su proyecto subjetivo; por lo tanto, su esencia se conforma de acuerdo con sus propias decisiones. Y como la esencia tiene carácter universal, porque no puede haber una esencia de lo particular, la elección que toma cada individuo vale para toda la humanidad. Por esta cuestión, porque al elegir se elige al hombre, cada uno siente **angustia** ante toda decisión. La angustia, por lo tanto, es algo natural para el hombre, cada vez que se reconoce como un legislador de la humanidad. Legisladores somos cada uno de nosotros al decidir lo que está bien y lo que está mal, de acuerdo con lo cual actuamos. Pero, ¿por qué algunos hombres no tienen este sentimiento? Porque viven de manera **inauténtica** y se engañan a sí mismos, no aceptando que lo que eligen para sí también deberían querer que tuviera validez para el resto de la humanidad. Supongamos que alguien le miente a un amigo y su hijo lo sabe; entonces el chico le pregunta si eso le parece bien y si quiere que todos lo hagan, y él responde que no, pero que se trata de una mentira piadosa, de una cosa menor, etcétera. ¿Es auténtico este modo de actuar? Para Sartre no lo es en absoluto; al contrario, hacer algo deshonesto y excusarse en que es algo menor es lo que denomina **mala fe** y se trata de una actitud completamente inauténtica. Es hacer algo que está mal hasta para el mismo agente, pero que éste niega para evitar la angustia que traería responsabilizarse por ese acto.



Yo, Matías, por Sendra.

Actividades para el alumno

En la siguiente situación están presentes algunos de los conceptos trabajados hasta ahora.

Lee el relato e intenta analizarlo tal como lo haría un filósofo existencialista.

Jaime Janto es un hombre de 65 años, viudo y con un hijo, ya casado. Vive solo en una casa que compartió con su esposa —muerta hace ya 7 años— y está jubilado. Pasa casi todo su tiempo mirando televisión y leyendo, porque siempre dice sentirse un poco enfermo. De hecho, durante toda su vida fue un hombre bastante débil físicamente, pero nunca tuvo nada de gravedad. En repetidas oportunidades lo han invitado sus vecinos a participar de reuniones barriales y actividades comprometidas con el mejoramiento de su lugar, pero él siempre ha contestado que los hombres de su edad ya no están en condiciones físicas de realizar ningún tipo de actividad.

Juan, un nieto de Jaime, cayó enfermo y su hijo le pidió que pasara a cuidarlo unas horas diarias, para aliviar un poco a la madre del chiquito con el trabajo. Si bien el cuidado debía ser atento y constante, porque demandaba hacer curaciones a Juan, no se trataba de nada que Jaime no estuviera en condiciones de hacer. Sin embargo, el anciano le dijo a su hijo que en su esencia siempre había sido inútil para ese tipo de cosas, que cuando vivía su esposa era ella quien las hacía, y que su cuerpo y su espíritu débiles le impedían dar este tipo de ayudas, porque se sentía cobarde y atemorizado ante la responsabilidad de preservar la vida de alguien. Contaba repetidas veces una experiencia traumática que había tenido de niño y que, es su opinión, lo había determinado en cuanto a su capacidad para brindar este tipo de ayuda.

Necesidad y libertad

Todo el planteo que acabamos de desarrollar tiene en su base la idea de que el hombre posee plena libertad para elegir. Si no fuéramos libres a la hora de tomar cada decisión, la responsabilidad no caería sobre nosotros, sino sobre lo que haya determinado que hiciéramos algo.

Pongamos un ejemplo sencillo para ver si podemos esclarecer esta cuestión: si alguien cuyo trabajo es atender público recibe de su jefe la orden de ir a hacer un trámite en el banco, él no será responsable por dejar —aunque sólo sea momentáneamente— su puesto de trabajo. Como no fue él quien decidió cumplir con los trámites bancarios, nadie podrá reclamarle su ausencia momentánea. En todo caso, lo reclamará al jefe, que fue quien tomó la decisión de enviarlo. Pero si él mismo, en medio de la tarde y en pleno horario de trabajo, decide ir a dar una vuelta por los alrededores del negocio, su jefe estará en todo su derecho de reclamar su presencia. En este caso el empleado ejerció su libertad al elegir y es, en consecuencia, totalmente responsable de sus actos.

En verdad, aunque todos entendemos el significado de la palabra **libertad**, muchos pensadores la han definido haciendo hincapié en diferentes cosas; así, puede definirse como (a) la **autodeterminación** o capacidad de determinar por nosotros mismos lo que haremos, o como una **posibilidad de elegir** entre diferentes alternativas (tener **libertad para** realizar algo). Si tengo ganas de pintar un cuadro y conseguí pinturas, tengo libertad de graficar un paisaje, un hombre o una figura abstracta; que haya una u otra cosa depende sólo de lo que yo disponga. Pero también se concibe la libertad (b) como la **ausencia de interferencia** para concretar lo que ya hemos decidido (ser **libre de** algo). Si no hay ninguna cadena que me impida el movimiento, seré libre de impedimentos para caminar, por ejemplo.

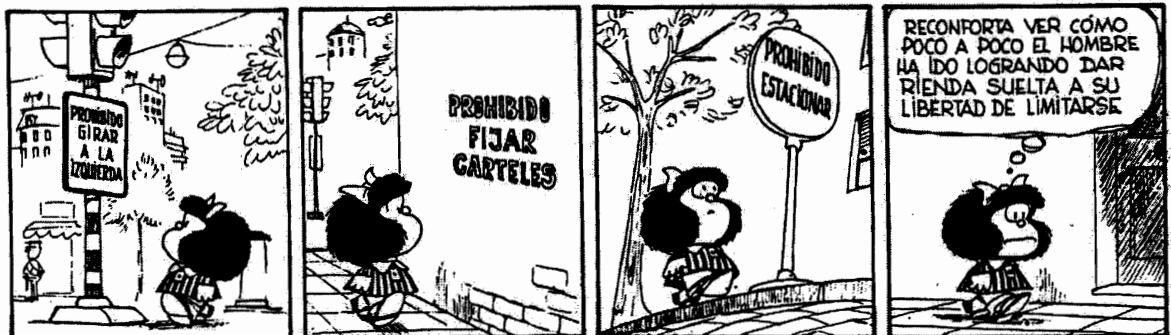
Los teólogos medievales, al tratar de responder

a la pregunta *¿qué es la libertad?* declaraban que puede entenderse de tres maneras:

- a. **Libertad de espontaneidad:** no es específicamente humana, sino que también gozan de ella los demás animales y seres de la naturaleza. Designa simplemente la ausencia de una coacción externa de cualquier índole, y no implica ningún proceso deliberativo. Es la del animal que actúa según su instinto o la de una manzana madura que cae a tierra. Suele decirse que es la **libertad de necesidad** (la necesidad implicada, obviamente, en un orden o un movimiento naturales que se cumplen inexorablemente)
- b. **Libre albedrío:** depende de una voluntad que, acompañada de inteligencia, realiza un acto. Se trata de una libertad exclusivamente humana porque necesita de la deliberación propia de un hombre para calcular medios apropiados a nuestros fines. Se la llama **libertad de ejercicio** porque en ella ejerce un poder.
- c. **libertas o libertad de liberación:** es la libertad en la que se elige siempre lo que debe cumplirse conformándose a los mandatos divinos. Cuando un hombre, bajo la **gracia** divina, tiene el poder de no pecar, goza de este tipo de libertad, que es el más sublime en el marco del cristianismo.

Como es de esperar, dentro de este planteo la libertad es un supuesto fundamental, porque no se comprendería el orden de salvación, gracia divina o resurrección si el hombre no tuviera plena libertad de elección entre lo que las escrituras indican y su contrario. Es decir, si ya hubiera una determinación en la acción humana, ¿qué sentido tendría educar el alma en la templanza, la caridad, el bien, etcétera? Dentro del planteo cristiano la existencia de la libertad es un postulado fundamental.

En el lado opuesto de este planteo, el existencialismo al que nos referimos antes sostiene que el hombre está condenado a la libertad. Todo el tiempo estamos frente a situaciones en las que debemos tomar decisiones. Los existencialistas postulan que siempre decidimos por nosotros mismos. Tenemos plena libertad para concretar el proyecto que haremos de nosotros, nada nos determina, es decir, no hay una esencia que necesariamente debamos cumplir para ser hombres, ni actos que inevitablemente tengamos que hacer. No puede hablarse para ellos, entonces, de **necesidad** o de decisiones o actos predeterminados, porque no hay nada en la realidad humana que esté establecido antes de la existencia de cada hombre. Contrariamente, el hombre **es** libertad, y es ella la que hace posible a la esencia y al proyecto humanos.



Mafalda, por Quino.

DIJO UN FILOSOFO...

"Si en efecto la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar por referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad. Si, por otra parte, Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta. Así, no tenemos ni detrás ni delante de nosotros, en el dominio luminoso de los valores, justificaciones ni excusas. Estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré diciendo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado en el mundo es responsable de todo lo que hace".

J.P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Siglo XX.

PROBLEMAS / PARADOJAS

- ¿Puede el hombre ser reducido a un mecanismo? En ese caso, ¿qué lo diferencia del resto de los mecanismos?
- La razón realiza la posibilidad de que la subjetividad sea objetiva. ¿Es esto realmente posible? ¿En qué condiciones y limitaciones?
- El trabajo forma parte de una estrategia humana para dominar la naturaleza, pero crea, a la vez, nuevas obligaciones y limitaciones. ¿Es realmente posible la libertad? ¿Hay un movimiento progresivo hacia la paulatina adquisición de libertad?
- La técnica, las ciencias y todas las producciones culturales humanas, ¿implican realmente un progreso humano? ¿cómo puede saberlo ciertamente el hombre?
- ¿Cómo es posible ser libre si, para serlo, es necesario conocer las consecuencias de las decisiones tomadas y esto implicaría quedar incluido en un encadenamiento causal que limita la libertad?
- ¿Es posible la libertad absoluta, siendo que ella implica la libertad de toda determinación y escapar a toda determinación es también quedar excluido del ser?

Pero la cosa no es tan sencilla. En el siglo XX han habido profundos debates sobre el tema de la libertad. No todos los pensadores sostuvieron que la acción humana es libre. Encontramos toda una gama de posibilidades que terminan en su negación, al sostener que en el mundo hay un determinismo o mecanicismo de los hechos. Algunos sostienen que nada de lo que sucede en el mundo es azaroso o contingente, sino que es **necesario**, que está ya determinado y que, en consecuencia, la libertad no tiene cabida allí. Muchas veces no nos damos cuenta de la contradicción que implica decir que **uno construye su propio destino**, porque el destino es, por definición, una suerte ya echada, un camino preestablecido que recorreremos, algo predeterminado en nuestra vida y que, por lo tanto, no se elige. El destino se impone con necesidad y nos quita responsabilidad en lo que hacemos porque las decisiones las han tomado otros; contrariamente, si asumimos que hay libertad y que elegimos nosotros, nos sabemos responsables de eso.



Actividades para el alumno

- 1) Realiza un cuadro sinóptico que contenga las principales concepciones de libertad formuladas en el apartado precedente.
- 2) Formula una definición del concepto lo más completa que puedas.

La trascendencia

En primer lugar, debemos aclarar a qué nos referimos al hablar de **trascendencia**. Este término se refiere a lo que se encuentra más allá de la actividad humana concreta y sobrepasa cierto límite de la realidad cotidiana. Pensemos en un escenario en el cual cada uno de nosotros actúa durante toda su vida, habla, piensa, crea, y que, después de que nosotros desaparecemos alberga nuevos actores, así como ya ha albergado a otros antes que a nosotros. Supongamos, además, que ese escenario se marca, se modifica o se transforma –aunque sea un poco– con lo que cada uno hace sobre él. Podemos decir, entonces, que lo que cada uno de nosotros hizo durante la vida trascendió o **fue más allá** del lapso que duró nuestra vida misma; trascender es, entonces dejar una huella de lo que hicimos.

Ahora bien, ¿por qué hablar de la **trascendencia** cuando nos estamos ocupando de la cuestión antropológica? Porque el hombre parece buscar esta trascendencia ante la imposibilidad de vivir eternamente. Sabe que es limitado, que no hay forma de evitar el límite del tiempo, y busca una trascendencia a través de diferentes formas: en los hijos, en la producción artística, en la producción intelectual, entre otras.

La búsqueda de la trascendencia es una muestra de que el hombre sabe que es limitado. Y en el intento de explicar esa limitación, se ha cuestionado si no existe algún ser que sea ilimitado y que trascienda al mundo mismo. El deseo de conocer, natural en el hombre, lo lleva entonces, a preguntarse si hay algo **absoluto**, un Dios. La pregunta por la existencia de Dios y por sus características aparece una y otra vez en la historia de las ideas. Esto se escapa del campo de la antropología porque la pregunta por lo Absoluto corresponde a la rama de la filosofía llamada *metafísica*, es decir, la que realiza preguntas sobre los fundamentos más profundos de la realidad en su conjunto.

DIJO UN FILOSOFO...

(El personaje Diotima le habla a Sócrates) "¿Cuál crees, Sócrates, que es la causa de ese amor y de ese deseo? ¿O no te das cuenta de en qué terrible estado se hallan todos los animales cuando sienten deseos de engendrar, tanto los terrestres como los voladores, que enferman todos y están dispuestos para el amor, primero para unirse unos con otros y luego para el cuidado de las crías, y cómo están resueltos, en defensa de ellas, no sólo a luchar los más débiles como los más fuertes, sino incluso a morir, hasta el punto de consumirse ellos mismos de hambre para alimentarlas o hacer cualquier otra cosa? Pues bien, si crees firmemente que el objeto del amor es por naturaleza aquello en lo que a menudo hemos convenido, no te extrañes, ya que en este caso, la naturaleza mortal busca, en lo posible, ser eterna e inmortal. Pero puede serlo solamente con la procreación, porque deja siempre otro ser nuevo en lugar del viejo. De este modo, en efecto, se conserva todo lo mortal, no por ser siempre totalmente el mismo, como lo divino, sino porque lo que se marcha y envejece deja tras de sí otro ser nuevo semejante a como él era. Mediante este recurso, Sócrates –continuó–, lo mortal participa de inmortalidad, tanto en cuanto al cuerpo como en cuanto a todo lo demás. No te extrañes, pues, si todo ser estima por naturaleza a su propio vástago, ya que por perseguir la inmortalidad a todo ser acompaña ese empeño y ese amor. (...) Por tanto, los que son fecundos –prosiguió– en cuanto al cuerpo sienten inclinación especialmente por las mujeres y de ese modo muestran sus impulsos amorosos, preocupándose, por medio de la procreación de hijos, inmortalidad, recuerdo y felicidad, según creen, para todo el tiempo futuro. En cambio, los que lo son en cuanto al alma... pues hay, efectivamente –dijo– quienes conciben en las almas aún más que en los cuerpos lo que corresponde al alma concebir y dar a luz. ¿Y qué es lo que les corresponde? Juicio prudente y cualquier otra virtud, de las que precisamente son progenitores los poetas todos y cuantos artistas se dice que son inventores."

Patón, *Banquete*, siglo IV a.C.



Al lado del camino

Me gusta estar al lado del camino
fumando el humo mientras todo pasa.
Me gusta abrir los ojos y estar vivo,
tener que vérmelas con la resaca,
entonces navegar se hace preciso,
en barcos que se estrellen en la nada,
vivir atormentado de sentido,
creo que esta sí es la parte más pesada.
En tiempos donde nadie escucha a nadie,
en tiempos donde todos contra todos,
en tiempos egoístas y mezquinos,
en tiempos donde siempre estamos solos,
habrá que declararse incompetente
en todas las materias del mercado.
Habrá que declararse un inocente
o habrá que ser abyecto y desalmado.
Yo ya no pertenezco a ningún "ismo"
me considero vivo y enterrado...
Tendré que hacer lo que es y no debido.
Tendré que hacer el bien y hacer el daño.
No olvides que el perdón es lo divino
y errar a veces suele ser humano.
No es bueno nunca hacerse de enemigos
que no estén a la altura del conflicto.
Que piensan que hacen una guerra
y se hacen pis encima como chicos,
que rondan por siniestros ministerios
haciendo la parodia del artista.
Que todo lo que brilla en este mundo
tan solo les da caspa y les da envidia.
Yo era un pibe triste y encantado
de Beatles, caña Legui maravillas,
los libros, las canciones y los pianos,
el cine, las traiciones, los enigmas;
mi padre, la cerveza, las pastillas,
los misterios, el whisky malo, los óleos,
el amor, los escenarios, el hambre, el frío,
el crimen, el dinero y mis diez tías
me hicieron este hombre enveredado...

Fito Páez

Actividades para el alumno

- 1) Analiza la letra de la siguiente canción de Fito Páez y responde: ¿Qué cosas caracterizan al hombre allí?
- 2) Busca otra canción en la que se conciba al hombre de otra manera.
- 3) Realiza un argumento escrito a favor o en contra del concepto antropológico que presenta.

Actividades de integración de contenidos

- 1) ¿Cuál es el campo del que se ocupa la antropología filosófica?
- 2) a. ¿Por qué el hombre es una *dualidad*?
b. Explica cómo comprenden esta dualidad Platón y Aristóteles.
- 3) ¿Qué significa la afirmación de Sartre "La existencia precede a la esencia"?
- 4) Explica a qué se llama *esencia*.
- 5) ¿Qué significa afirmar que el hombre es *libre*?
- 6) Todo hombre es naturalmente curioso y desea conocer. ¿Qué consecuencia tiene esta forma de ser del hombre?
- 7) a. Busca un artículo periodístico a partir del cual puedas ejemplificar una o varias cualidades humanas.
b. Analiza si T. Hobbes podría explicar mejor que J. Rousseau esta/s cualidad/es.
c. Fundamenta tu respuesta anterior.
- 8) a. Discute con tus compañeros e intenta responder a la pregunta ¿Qué es el hombre?
b. Presenta en un *collage* las consecuencias de esa discusión.
- 9) Explica a qué se llama *trascendencia humana* y cuáles son, en tu opinión las formas que toma en la actualidad esta tendencia del hombre.
- 10) a. Busca la canción de Joan Manuel Serrat y letra de Antonio Machado "Cantares".
b. Analiza qué concepto de hombre subyace en lo que expresa su letra.
c. ¿Con cuál de los filósofos trabajados en este capítulo se identifican esas ideas antropológicas presentes en la canción?

Debates filosóficos sobre problemáticas contemporáneas

En los capítulos anteriores estuvimos prestando atención a algunos problemas clásicos de la historia de la filosofía y a algunas derivaciones contemporáneas de los problemas filosóficos. Aquí nos proponemos mostrar cómo la reflexión filosófica cobra sentido como práctica crítica, cuando permite abordar aquellas cuestiones relacionadas con preocupaciones actuales relativas a situaciones que exigen la búsqueda colectiva de soluciones y que resultan especialmente inquietantes en la medida en que afectan profundamente las condiciones o las expectativas vitales de la mayoría de los seres humanos en la sociedad. En esta tarea, es evidente, la filosofía no se encuentra sola: ciencias como la sociología, la economía, la ciencia política, pero también la biología, la geografía, la antropología, trabajan pensando estrategias para superar dificultades y prever situaciones de riesgo, con métodos que son diferentes en cada caso, y que constituyen herramientas imprescindibles para la tarea de pensar el lugar del hombre en el mundo.

La globalización

La pobreza mundial. El "fin del trabajo"

Los elevadísimos índices de pobreza y desempleo de nuestro país (en 2004, más del 40 por ciento de la población vivía por debajo de los niveles de pobreza), así como de buena parte de América latina (sobre los cuales, además, no parece haber soluciones a corto plazo), son una realidad de la que no puede desentenderse quien se propone reflexionar sobre los asuntos humanos. Esta dramática situación se combina en la práctica con hipótesis científicas acerca del *fin de la sociedad del trabajo*. Estas hipótesis sostienen que la idea de que el trabajo es uno de los ejes fundamentales a partir de los cuales se construye el ser humano como ser social, ha caducado. Es cierto que una forma de ejercer el trabajo resulta hoy perimida: a la vez que pierden su importancia las categorías de trabajo "formal" o "estable", las nuevas tendencias del trabajo van determinando un nuevo modo de vida, más inestable e inseguro. Los derechos del trabajo son desregulados (las leyes sociales que garantizan muchos de los derechos de los trabajadores han sido derogadas) y flexibilizados (es decir que los empleadores tienen cada vez mayor libertad para despedir o disponer del empleo y de la forma de empleo de sus trabajadores), y los capitales se adecuan rápidamente a esta nueva modalidad del mundo productivo. En esta perspectiva, además, la "mundialización" del capital constituye una nueva sociedad global, un modelo de sociedad que estaría

superando las relaciones capitalistas de propiedad, producción y distribución. El capital trasciende las fronteras y se instala en lugares donde la fuerza de trabajo es más barata y donde consigue evadir los controles de los Estados nacionales.

En su ensayo "Asalto a la Modernidad", Enrique Arrieta, Sebastián Del Vecchio y Pablo López dan un diagnóstico claro de la cuestión.

En América latina, dicen los autores, "las políticas de apertura indiscriminada de los mercados nacionales provoca una competencia feroz generando la quiebra de miles de pequeñas y medianas empresas e industrias. Este problema, sumado al de la deuda externa y las políticas de ajuste estructural, la privatización de las empresas estatales y de los servicios públicos, la incorporación de las nuevas tecnologías, contribuyen a la expulsión de la fuerza de trabajo. De esta forma se genera un crecimiento sistemático del desempleo y subempleo. Las políticas de flexibilización laboral agudizan la precarización del mercado de trabajo y degradan, progresivamente, las condiciones salariales".

Esta flexibilización implica altos niveles de desempleo estructural, una rápida destrucción y reconstrucción de las habilidades y calificaciones de la fuerza de trabajo, la declinación progresiva del poder sindical y una creciente desreglamentación de los derechos laborales. La generación de empleo es, en estos casos, siempre inferior a la destrucción del mismo. Por otra parte, la precarización del trabajo redundará en una mayor prolongación e intensificación de la jornada de trabajo, la ampliación del sector de servicios y la tercerización: es decir, la práctica de encargar porciones cada vez mayores del trabajo empresario a proveedores que no pertenecen al plantel de la empresa —que, por tanto, no se encuentran en relación de dependencia, lo que les aseguraría cobertura social— y que realizan la tarea de manera eventual y no sistemática. Por otra parte, se da un fenómeno de flexibilidad de los procesos de trabajo:

- **Flexibilidad funcional:** un trabajador cumple múltiples tareas.
- **Flexibilidad numérica:** sujeción a reglas de trabajo precario como el contrato temporario y el fin de los derechos sociales.
- **Flexibilidad financiera:** reducción de costos fijos.
- **Flexibilidad espacial:** descentralización territorial.

La idea de progreso técnico con la consecuente supresión de empleo estaría determinando la pérdida de la centralidad del trabajo, y éste dejaría de ser un factor de socialización. El trabajo asalariado, con carácter estable y formal, pierde terreno frente al trabajo precario y tercerizado (fundamentalmente del sector de servicios), o el desempleo masivo. El antiguo Estado benefactor (concebido como la institución encargada de garantizar el pleno empleo, los servicios educativos, sanitarios y de vivienda de su población) dejó paso al Estado mínimo, necesario para la conformación del Mercado máximo.

La filosofía, con los aportes imprescindibles de las ciencias sociales, reflexiona y actúa sobre esta problemática, básicamente en dos aspectos. Podemos señalar, por un lado, los trabajos de aquellos intelectuales que han pensado alternativas a las teorías sobre el fin del trabajo, como Robert Castel y Ricardo Antunes; y por otro, a quienes se preguntan hoy, desde la filosofía política, por la vigencia de las categorías modernas del Estado, el mercado y el capital.

En el prólogo a una colección de ensayos del francés Robert Castel, el sociólogo brasileño Ricardo Antunes selecciona aquellos argumentos capaces de contrarrestar la tendencia a considerar el trabajo como un factor prescindente de la definición de hombre. Leamos a Antunes:

"En las últimas décadas del siglo XX, como consecuencia de las profundas transformaciones que ocurrieron en el mundo de la producción y el trabajo, cuando afloraba la fase más agudamente destructiva del sistema del capital, se volvió casi dominante el discurso que propugnaba y defendía acriticamente la desaparición del trabajo (Dominique Méda). La vigencia de la esfera comunicacional en reemplazo de la esfera del trabajo (Jürgen Habermas), la pérdida de la centralidad de la categoría trabajo (Claus Offe), el adiós al proletariado (André Gorz), el fin del trabajo (Jeremy Rifkin) o, en su versión más crítica al orden del capital, el manifiesto contra el trabajo (Robert Kurz), para citar las formulaciones más expresivas.

Paralelamente al desarrollo de las tesis acerca de la deconstrucción del trabajo, varios autores contrarrestaron estas formulaciones ofreciendo enfoques analíticos bien diferentes. [...] En este universo contrapuesto a la equívoca deconstrucción del trabajo, intentada por los críticos de la sociedad del trabajo, merecen ser destacados particularmente los estudios del francés Robert Castel. Contra la hoy grotesca tesis del fin del trabajo, Castel se alinea en la mejor literatura de la nueva morfología o nueva polisemia del trabajo. Al hacerlo, muestra las complejas relaciones que surgen del universo laboral. En particular, los lazos de sociabilidad que emergen del mundo del trabajo, aun cuando esté signado por formas dominantes de extrañamiento y alienación. Como nos muestra Castel en su magnífico libro *Las metamorfosis de la cuestión social*, "el trabajo permanece como referencia dominante no sólo económicamente sino también psicológica, cultural y también simbólicamente". Hecho que se comprueba por las reacciones de aquellos que no tienen trabajo, que viven cotidianamente el flagelo del desempleo, del no-trabajo, de la no-labor".

Para Castel, lejos de la simplificación a la que comúnmente se reduce la cuestión, fue "a partir del siglo XVII y comienzos del XVIII que se establece la concepción moderna del trabajo. Pero antes, en la sociedad pre-industrial, el trabajo tiene, sin embargo, una utilidad social y la condena del vagabundeo termina por recordarlo". Y agrega:

"El trabajo es verdaderamente un acto social ya que no puede ser confundido con una actividad privada como el trabajo doméstico, ni tampoco con la actividad singular del oficio, como cuando se era carretero, carpintero, tejedor, antes que ser trabajador. Esta transformación, debida a las nuevas formas de la división del trabajo que se realizará con el taylorismo, permite el reconocimiento de la función social general del trabajo, es decir, su acceso al espacio público".



Sabemos –contrariamente a la unilateralización presente tanto en las tesis que de-construyen el trabajo como aquellos que hacen su culto acrítico– que en la larga historia de la actividad humana en su incesante lucha por la supervivencia y la conquista de la dignidad humana y social, el mundo del trabajo también ha sido vital. Es a través del acto laboral, al que Marx denominó actividad vital, que los individuos, hombres y mujeres, se distinguieron de los animales. La célebre distinción, que hace Marx, entre el peor arquitecto y la mejor abeja, donde el primero concibe previamente el trabajo que va a realizar en tanto que la abeja hace su labor instintivamente. Esa característica torna a la historia humana en una realización monumental, rica y llena de caminos y encrucijadas, alternativas y desafíos, avances y retrocesos. Sin el trabajo, la vida cotidiana no se reproduciría.

Por otro lado, cuando la vida humana se reduce exclusivamente al trabajo, frecuentemente se convierte en un esfuerzo penoso, alienante, que aprisiona a los individuos y los vuelve unilaterales. Si por un lado necesitamos del trabajo humano y de su potencial emancipador, también debemos rechazar el trabajo que explota, aliena y provoca la infelicidad del ser social. Dice Castel:

"[...] al mismo tiempo, el trabajo continúa siendo un factor de alienación, de heteronomía, de explotación, pero el trabajo asalariado moderno reposa sobre la tensión dialéctica que une estas dos dimensiones: el trabajo coacciona al trabajador y es, al mismo tiempo, la base que le permite ser reconocido."

Una de las más fuertes e importantes críticas de Castel se centra en el rechazo de la noción de exclusión, presente en la casi totalidad de los discursos sobre la cuestión. Para Castel, la exclusión *se impuso hace poco como un concepto al cual se recurre a falta de otro más preciso para dar a conocer todas las variedades de la miseria en el mundo: el desempleo de larga data, el joven de los suburbios, el sin techo, etcétera. La cuestión de la exclusión deviene entonces en la cuestión social por excelencia, el impacto no cesó desde entonces.* Según Castel hay fuertes razones para rechazar el uso conceptual de la noción de exclusión. La primera razón para desconfiar de la exclusión es, justamente, la heterogeneidad de su uso; de hecho ella nombra una infinidad de situaciones diferentes borrando la especificidad de cada una. Dicho de otro modo, *la exclusión no es una noción analítica. No permite llevar a cabo investigaciones precisas de los contenidos que pretende abarcar (Las trampas de la exclusión. Trabajo y utilidad social).*

Globalización y filosofía política

El fenómeno de la globalización no plantea problemas exclusivamente de orden económico-social. Prácticamente todos los conceptos que funcionaron como ejes de la moderna filosofía política entran hoy en crisis frente a la mundialización. Las nociones de Estado nacional, soberanía, democracia, "contrato social", e incluso las nociones de revolución o de guerra ya no significan lo que significaban. La caída del Muro de Berlín, en 1989, con la consecuente disolución del bloque de dominación soviética que mantenía polarizado el planeta desde la Segunda Guerra Mundial, parece señalar el comienzo de un período de dominación capitalista unilateral, que obliga a replantear muchas categorías políticas con las que nos habíamos acostumbrado a

pensar el mundo. Desde otro punto de vista, la irrupción de ataques terroristas como los llevados a cabo el 11 de septiembre de 2001 en el World Trade Centre neoyorquino y la consecuente reacción de los Estados Unidos, embarcados desde entonces en una desenfrenada "guerra contra el terror" en nombre de la cual ya han invadido los territorios de Afganistán e Irak, nos plantean una conformación geopolítica y también un panorama de problemas nuevos, diversos.

Por un lado, la desigual distribución del poder planetario nos colocan frente a lo que muchos autores consideran –como han hecho el historiador de las ideas políticas Natalio Botana y el sacerdote jesuita especializado en pensamiento marxista Jean-Yves Calvez (en su libro reciente *El horizonte del nuevo siglo*, 2004)– un novedoso orden imperial encabezado por los Estados Unidos, quien no sólo ejerce un dominio político y militar en el mundo, sino también, y claramente, se perfila como líder indiscutible de todo el espectro científico y tecnológico. Son muchas y diversas las preguntas que la filosofía social y política se ha formulado frente a las injusticias que puedan provenir de este poder unilateral y de los riesgos que conllevan para la paz mundial. Botana y Calvez eligen las formulaciones teóricas de autores como John Rawls (1921-2002), y proponen luchar en el terreno político por un acceso paulatino de los sectores postergados (América Latina, Asia y África) a las tomas de decisión de los organismos políticos internacionales –y aun a los organismos "imperiales"–, y por la implementación de tribunales internacionales de justicia que, como ya proponía Rawls en textos como *Una teoría de la justicia* (1971), actuarían a la manera de mecanismos racionalmente consensuados de prevención contra la opresión, la explotación y la discriminación en todo el mundo.

Completamente diferente es la perspectiva de científicos políticos como el italiano Toni Negri y su colega norteamericano Michael Hardt, autores de dos exitosos volúmenes de análisis político: *Imperio* (2001) y *Multitud* (2004). Negri y Hardt, inspirándose en las tesis filosóficas de Hannah Arendt, Michel Foucault o Paolo Virno, sostienen que la lucha contra la forma imperial de dominación no puede provenir nunca de luchas «nacionales» sino de las luchas que se «desarrollan en los movimientos de poblaciones más allá del marco nacional, aspirando a la supresión de las fronteras y a una ciudadanía universal». Estas luchas, dicen, «comprometen a individuos y multitudes que intentan reapropiarse de la riqueza producida gracias a instrumentos de la producción» y tienen como condición «el auto reconocimiento subversivo de los ciudadanos de las grandes ciudades».

Una de las voces que se alzó para cuestionar la idea de una lucha contra el Imperio encarnada por una cierta multitud es la del sociólogo marxista norteamericano James Petras, para quien las distinciones de Hardt y Negri entre Imperio e imperialismo son insustanciales, y para quien la definición de multitud resulta lo suficientemente vaga como para no constituirse en categoría analítica válida.



TRES TEXTOS PARA SEGUIR PENSANDO

1) Imperio

Dos ideas fundamentales están en la base de *Imperio*, el libro escrito con Michael Hardt, entre la guerra del Golfo y la de Kosovo. La primera es que no existe un mercado global (en la forma en que se habla desde la caída del Muro de Berlín, es decir, no solamente como paradigma macro-económico sino como categoría política) sin forma de estructura jurídica, y que el orden jurídico no puede existir sin un poder que garantice su eficacia. La segunda es que el orden jurídico del mercado global (que nosotros llamamos «imperial») no enmarca simplemente una nueva figura del poder supremo que tiende a organizar: registra también nuevos potenciales de vida y de insubordinación, de producción y de lucha de clases. Desde la caída del Muro de Berlín, la experiencia política internacional ha confirmado ampliamente esta hipótesis. [...]

Habría que estar loco para negar que hoy existe un mercado global. Basta pasearse por Internet para convencerse de que esta dimensión global del mercado no representa solamente una experiencia originaria de la conciencia económica, o incluso el horizonte de una amplia práctica de la imaginación, sino una organización actual. Más aún: un nuevo orden. El mercado mundial se unifica políticamente en torno a lo que, desde siempre, se conoce como signos de soberanía: los poderes militar, monetario, comunicacional, cultural y lingüístico. El poder militar por el hecho de que una sola autoridad posee toda la panoplia del armamento, incluido el nuclear; el poder monetario por la existencia de una moneda hegemónica a la que está completamente subordinado el mundo diversificado de las finanzas; el poder comunicacional se traduce en el triunfo de un único modelo cultural, incluso al final de una única lengua universal. Este dispositivo es supranacional, mundial, total: nosotros lo llamamos «Imperio».

Pero todavía hay que distinguirlo del «imperialismo, la expansión del Estado-nación más allá de sus fronteras; la creación de relaciones coloniales (a menudo camufladas tras el señuelo de la modernización) a expensas de pueblos hasta entonces ajenos al proceso eurocéntrico de la civilización capitalista; pero también la agresividad estatal, militar y económica, cultural, incluso racista, de naciones fuertes respecto a naciones pobres. En la actual fase imperial ya no hay imperialismo –o, cuando subsiste, es un fenómeno de transición hacia una circulación de valores y poderes, a escala del Imperio–. Lo mismo que ya no hay Estado-nación: se le escapan las tres características sustanciales de la soberanía –militar, política, cultural–, absorbidas o reemplazadas por los poderes centrales del Imperio. [...] Contrariamente a lo que sostienen los últimos defensores del nacionalismo, el Imperio no es norteamericano: es el orden del «capital colectivo», esa fuerza que ha ganado la guerra civil del siglo XX. Por tanto, luchar contra el Imperio en nombre del Estado-nación pone de manifiesto una total incompreensión de la realidad del mandato supranacional, de su imagen imperial y de su naturaleza de clase: es una mistificación. En el Imperio del «capital colectivo» participan tanto los capitalistas norteamericanos como sus homólogos europeos, lo mismo quienes construyen su fortuna sobre la corrupción rusa como los del mundo árabe, de Asia o de África, que pueden permitirse enviar a sus hijos a Harvard y su dinero a Wall Street.

[...] En realidad, muchas de las pretensiones dominadoras del Imperio son completamente ilusorias. Lo que no impide, sin embargo, que su orden jurídico, político y soberano sea sin duda más eficaz (y,

desde luego, más totalitario) que las formas de gobierno que le han precedido. Porque se arraiga progresivamente en todas las regiones del mundo, influyendo sobre la unificación económico-financiera como un instrumento de autoridad del derecho imperial. Y lo que es peor, profundiza su control sobre todos los aspectos de la vida mediante la manipulación totalitaria de las actividades, del medio ambiente, de las relaciones sociales y culturales, etc.

[...] ¿Las luchas pueden convertirse en lo suficientemente masivas e incisivas como para desestabilizar

DIGAN LO QUE DIGAN,
LO QUE REALMENTE CREA RIQUEZA
ES FABRICAR POBRES...



la compleja organización del Imperio? Para la teoría crítica, una utopía razonable no tiene nada de raro. Además, no hay otra alternativa porque estamos siendo explotados y dirigidos en este Imperio, que representa la actual organización de un capitalismo en plena reestructuración, después de un siglo de luchas proletarias sin equivalente en la historia de la humanidad. Ahora, ¿cómo puede estallar, en el Imperio, la guerra civil de las masas contra el capital mundo? Las primeras experiencias de batallas, declaradas o subterráneas, en este nuevo territorio del poder, proporcionan tres índices preciosos. Estas luchas exigen, aparte de un salario garantizado, una nueva expresión de la democracia en el control de las condiciones políticas de reproducción de la vida. Se desarrollan en los movimientos de poblaciones más allá del marco nacional, aspirando a la supresión de las fronteras y a una ciudadanía universal. Comprometen a individuos y multitudes que intentan reapropiarse de la riqueza producida gracias a instrumentos de la producción que, a causa de la revolución tecnológica permanente, se han convertido en propiedad de los sujetos; más aun: en auténticas prótesis de sus cerebros.

Toni Negri, *Le Monde Diplomatique*, abril de 2001.

2) ¿Lucha nacional o global?

El politólogo argentino Atilio Borón responde a Toni Negri sus descalificaciones y posturas en torno al dilema luchas nacionales o globales.

Quisiera referirme a la alusión de la que fui objeto en la entrevista a Antonio Negri. Allí, afirma: "Ustedes, por ejemplo, tienen a un señor Atilio Borón, que sostiene que sólo a través de la lucha nacional se puede luchar a nivel mundial. Eso es una gran estupidez, un discurso profundamente reaccionario. [...] Lo que es absolutamente ilusorio es el hecho de poder hacer la revolución o incluso reformas en un solo país».

Tres comentarios. Primero, jamás dije, ni escribí, que sólo a través de la lucha nacional se puede luchar a nivel mundial. ¿Cómo negar que es imprescindible combinar ambos tipos de lucha? Es por ello que en lugar de pontificar, participo activamente desde sus comienzos en el Foro Social Mundial de Porto Alegre, ámbito privilegiado de organización y coordinación de las luchas anticapitalistas y antiimperialistas a nivel mundial. En cuyas sucesivas ediciones los activistas e intelectuales latinoamericanos esperamos en vano la presencia de Negri para enriquecer nuestros diagnósticos sobre la situación de la economía mundial y el imperialismo. Lo que constituye un mayúsculo error es el globalismo abstracto de este autor, quien por un capricho del intelecto pronuncia la defunción del Estado-nación y la futilidad de cualquier lucha planteada y resuelta a través de la toma del poder en ese ámbito. Deslumbrado como Narciso ante el brillo del fantasmagórico imperio imaginado junto a su colega norteamericano, Negri ignora que la resistencia global contra el neoliberalismo y el imperialismo pasa necesariamente por los espacios nacionales. Allí se encuentran las trincheras fundamentales de la dominación del capital, los aparatos represivos del Estado y las estructuras ideológicas y culturales que perpetúan la opresión de las clases populares. Ignorar estas «nimiedades» constituye no sólo un gravísimo error de interpretación; es también fuente segura de nuevas derrotas para quienes creemos que otro mundo es necesario y posible.

Segundo: decir que es imposible hacer la revolución o incluso reformas en un solo país revela el empecinamiento del intelectual que cree que las cosas son como él, o ella, las imagina, o no son. Descubre también el lado más oscuro del pensamiento de mi crítico al proyectar la imagen reaccionaria y desmovilizadora de un imperio omnipresente, invencible e inexpugnable contra el cual sólo resta confiar resignadamente en la milagrosa eficacia táctica de San Francisco de Asís. La historia demuestra la posibilidad tanto de la reforma como de la revolución: pero como no hay teleología en la historia, a veces éstas pueden consolidarse y otras, ser aplastadas. ¿No hubo acaso una revolución social en la Comuna de París y, luego, en Rusia, China, Cuba? ¿No resistió la revolución cubana a 45 años de agresiones imperialistas? ¿No fueron las luchas populares las que lograron imponer reformas en las sociedades capitalistas avanzadas a lo largo del siglo XX, algunas de las cuales han resis-

tido los embates de la «contrarrevolución neoconservadora»? ¿O fueron espejismos, combatidos sin tregua por la derecha producto de su ofuscación ideológica?

Finalmente, una cuestión, no sólo formal, también sustantiva. Si una teoría se defiende con insultos y descalificaciones se trata de una mala teoría. Es comprensible que Negri esté muy enojado, porque sus tesis fueron impiadosamente refutadas por los hechos. El hijo del primer Bush –¡comparado por los autores de Imperio nada menos que con el emperador Augusto!– completó la tarea dejada inconclusa por su padre con sus matanzas en Afganistán e Irak, y con su plan de dominación mundial, lo que despedazó hasta la última página de ese libro. Pero la frustración y el malhumor de sus autores no los autoriza a faltar el respeto a sus críticos.

Atilio Borón, Revista Ñ, septiembre de 2004.

3) Una teoría sin realidad

Toni Negri y Michael Hardt escribieron dos libros, *Imperio* y *Multitud, guerra y democracia en la era del Imperio*, que recibieron grandes elogios en la mayor parte de los medios. El segundo libro es un intento de rectificar parte de la gran debilidad teórica, conceptual y empírica del primero. El trabajo original de Negri y Hardt tiene la virtud de no entender la historia estadounidense, de escribir un epitafio del imperialismo en momentos en que Estados Unidos libra tres guerras coloniales, y de disolver la estructura y los movimientos de clase en una «multitud» amorfa mientras tienen lugar grandes levantamientos de clase en la Argentina, Bolivia y Ecuador y una polarización de clase en Venezuela.

Las guerras coloniales estadounidenses en Yugoslavia, Afganistán e Irak y las amenazas de futuras guerras en por lo menos otros sesenta posibles «refugios terroristas» hablan de un imperio que se basa en el imperialismo. Casi un 75 por ciento de las quinientas empresas multinacionales (EMN) más grandes son propiedad de y tienen sede en Estados Unidos y Europa, donde el Estado Imperial lucha para abrir mercados e impone condiciones favorables a la inversión. El estudio de las operaciones internacionales de las principales EMN demuestra que casi el 80 por ciento de las decisiones estratégicas sobre ubicación, tecnología e investigación se toma en las casas centrales de Estados Unidos y Europa. Negri y Hardt sostienen que el imperio está dissociado del imperialismo. La era de las guerras imperiales refleja una profunda miopía en la que la vocación de teorizar en términos abstractos impide a los escritores ver las realidades cotidianas. Su idea de un mundo de empresas multinacionales sin Estado es completamente bizarra: a través de la Organización Mundial del Comercio, las Rondas Comerciales Doha, el Banco Mundial y el FMI, los gobiernos estadounidense y europeos formulan a diario y de todas las formas posibles las reglas y estructuras que favorecen la posición de sus multinacionales.

Los conflictos actuales más significativos son las luchas de liberación nacional que tienen lugar, por ejemplo, en Venezuela, Irak, Afganistán y Bolivia. Al contrario de lo que sostienen Negri y Hardt, la «nación» y el «nacionalismo» no desaparecieron ni se volvieron irrelevantes. Además, el crecimiento del internacionalismo se relaciona directamente con la solidaridad de los movimientos del mundo con esas luchas nacionales.

[...] Para Negri y Hardt, lo que no es un «proletariado industrial» es simplemente una «multitud», ya que las clases desaparecen ya que en una coyuntura particular las clases no trabajadoras desempeñan un papel protagónico. Los mineros del estaño de Bolivia siguen desempeñando un papel político por más que muchos de los ex mineros devenidos agricultores de coca cobraron mayor protagonismo. Los trabajadores fabriles desocupados de Argentina fueron una fuerza importante en los grandes levantamientos de los últimos tiempos, estar «desocupados» no significa que «perdieron» una identidad de clase y se convirtieron en una «multitud». Incluso si «multitud» remite a grupos de activistas que trabajan de forma colectiva, la «diversidad» no hace desaparecer su historia de clase, su conciencia ni la especificidad de sus reivindicaciones en el interior de los movimientos. James Petras (profesor de Sociología en la Universidad de Binghamton, Nueva York), Revista Ñ, agosto de 2004.

Actividades para el alumno

1) Empleo, pobreza y globalización. Para investigar y responder:

- ¿Quiénes son los autores que han defendido las teorías sobre el «fin del empleo»? ¿Cuáles son sus principales argumentos?
- ¿Sobre qué bases argumentales rechaza Robert Castel estas teorías sobre el «fin del empleo»?
- ¿Qué es el «taylorismo»? ¿En qué medida este fenómeno puede relacionarse con el fenómeno del desempleo?
- ¿En qué medida el desempleo y la pobreza son problemas «globales»?
- ¿Qué es el movimiento «globalifóbico»? ¿En qué situaciones se ha hecho presente?
- ¿Podrías mencionar tres críticas que, desde distinta procedencia ideológica, se hayan realizado al accionar de este movimiento?

2) Política y globalización

En los textos de Toni Negri, Atilio Borón y James Petras se abordan distintos aspectos de la teoría expuesta por el mismo Negri junto a Michael Hardt en sus ediciones de *Imperio* y *Multitud*. Ahora:

- a) ¿Podrías sintetizar las objeciones que presenta el sociólogo James Petras a la tesis de Negri?
- b) ¿Cuál es el principal argumento de Atilio Borón para defender la legitimidad política de las luchas nacionales?
- c) ¿Cuál es la diferencia, según Negri y Hardt, entre un estado «imperial» y otro «imperialista»? ¿Podrías sumar otros ejemplos históricos a los que señala Negri en su artículo?

Globalización y comunicación

Pensar la «opinión pública»

Las nuevas tecnologías de la información y la comunicación han sido decisivas en la construcción de la opinión pública y en la definición del espacio público actual. Los pensadores que se han enfrentado a este tema están, en general, atravesados por dos grandes metáforas conceptuales: la **infinita fragmentación** que proponen los medios por un lado, y la **dominación global**, casi como amenaza totalitaria, de los medios masivos, por el otro. Quienes han pensado en la relación de los medios con la sociedad tienen como horizonte de discusión las definiciones de Jürgen Habermas en *Historia y crítica de la opinión pública* (publicado originalmente en 1962) sobre la conformación del espacio público y de la opinión pública. Habermas, que estudió con admiración la construcción de la opinión pública durante la Ilustración, no siente el mismo optimismo con respecto al presente:

"Junto con la comercialización y la condensación de la red de comunicación, junto con el creciente despliegue del capital y el ascendente grado organizativo de los dispositivos publicistas, los canales de comunicación pasaron a estar regulados de manera más intensa y las oportunidades de acceso a la comunicación pública quedaron sujetas a una presión selectiva aun mayor. Surgió así una nueva clase de influencia, a saber, un poder de los medios que, utilizado con manipulación, hace perder la inocencia al principio de la publicidad. La esfera pública, dominada y preestructurada al mismo tiempo por los *mass media*, degeneró en un ruedo impregnado por el poder, y en ese ruedo se libró una batalla

no sólo por el control de la influencia sino también por la regulación de los flujos de comunicación que actúan con eficacia sobre el comportamiento."

La influencia de las ideas de Habermas ha sido tan profunda que escribir sobre estos temas significa, en primer lugar, discutir su inmenso trabajo. El sueco Peter Dahlgren, por ejemplo, le critica al filósofo alemán que mientras que por un lado idealiza la construcción del espacio público en el siglo XIX, por el otro es demasiado pesimista con la posibilidad de un espacio público actual. Para Dahlgren no se debe idealizar el papel de los canales consagrados de la cultura sino que hay que atender a las voces marginales y a la cultura popular. Escribe Dahlgren: "Ni siquiera en su momento culminante, el discurso burgués manifestó el grado de racionalidad que Habermas le atribuye. Por otro lado, la situación en el período de capitalismo avanzado –por sombría que sea– dista mucho de ser tan irreparable y tan desesperada como afirma Habermas». Gran parte del optimismo de Dahlgren se basa en el hecho de que, en su visión, «el sentido (de la comunicación) nunca está fijado» de antemano. Y esta esperanza está basada en una mirada de los receptores del mensaje no como sujetos pasivos, sino activos. Esta concepción es compartida por otros analistas de la recepción, como David Morley o Ien Ang. Dahlgren coincide con Habermas en cuanto al papel que les cabe a los medios en «la decadencia del espacio público», sin embargo, critica la miopía para detectar tensiones y fisuras que nos impedirían captar nuevas formas de determinación de la esfera pública. Estas tensiones pueden sintetizarse en cuatro fenómenos: la crisis del Estado-nación, la fragmentación de los públicos, la aparición de movimientos políticos y sociales novedosos y la relativa libertad de acceso de los consumidores a las tecnologías avanzadas de la comunicación.

Diferente es la perspectiva del filósofo italiano Gianni Vattimo. Para Vattimo, la relación de los seres humanos de nuestros días con los medios es análoga a la que se puede establecer con la historia como narración de una época y, en este sentido, nuestra época se define por "la disolución de la idea de historia como curso unitario". "No hay una historia única –escribe Vattimo en su obra *La sociedad transparente* (1990)–, hay imágenes del pasado propuestas desde diversos puntos de vista, y es ilusorio pensar que haya un punto de vista supremo comprensivo, capaz de unificar todos los restantes». Vattimo considera que los medios cumplen un papel determinante, y que éstos, lejos de hacer más transparente a la sociedad, la vuelven más



compleja y caótica. Y «es precisamente en este caos relativo donde residen nuestras esperanzas de emancipación». Para Vattimo

"Occidente vive una situación explosiva, una pluralización que parece irrefrenable y que torna imposible concebir el mundo y la historia según puntos de vista unitarios. [...] La intensificación de las posibilidades de información sobre la realidad en sus más diversos aspectos vuelve cada vez menos concebible la idea misma de *una* realidad. Realidad, para nosotros, es más bien el resultado del entrecruzarse, del "contaminarse" (en el sentido latino) de las múltiples imágenes, interpretaciones y reconstrucciones que compiten entre sí, o que, de cualquier manera, sin coordinación "central" alguna, distribuyen los medios masivos. [...] Se abre camino así a un ideal de emancipación a cuya base misma están, más bien, la oscilación, la pluralidad, y, en definitiva, la erosión del propio principio de realidad."

El filósofo francés Paul Virilio observa en su ensayo *El arte del motor. Aceleración y realidad virtual*, que el poder de los medios como constructores de la opinión pública no está tanto en su poder de mostrar, como en su facultad de esconder y de borrar; y Virilio, que toma probablemente esta idea del funcionamiento de los medios en los Estados totalitarios, la extiende a los medios de países democráticos. Asimismo, Virilio ve cómo los medios han colaborado a construir «una masa anómica», «una ciénaga social inextricable» formada por guetos tan numerosos como los individuos. Por su voluntad de llegar a todos los públicos posibles (diferentes razas, sexos, condiciones económicas, opiniones políticas, preferencias sexuales), los medios han lavado su mensaje y han perdido así su poder. Han llegado, como escribe Virilio, a su «umbral de tolerancia».

Las consecuencias de la difusión global de los medios abarcan todo el espectro de la sociedad humana en sus diversas facetas, pero han marcado especialmente a la política. La omnipresencia de los *mass media* ha obligado a la política a reorganizarse en torno a las estrategias de comunicación. El sociólogo español, especialista en comunicación, Manuel Castells, uno de los investigadores que más ha reflexionado sobre la relación entre medios, sociedad y política, escribe: «Debido a los efectos convergentes de la crisis de los sistemas políticos tradicionales y del espectacular aumento de la penetración de los nuevos medios, la comunicación y la información política han quedado capturadas en el espacio de los medios». El ensayista español observa en su trabajo *La era de la información* (1998) que la democracia política tal como se difundió en los siglos XIX y XX es un «cascarón vacío» que necesita una nueva formulación. «Y como los sistemas políticos se siguen basando en formas organizativas y estrategias políticas de la era industrial —sigue—, se han quedado obsoletos en cuanto a política y ven negada su autonomía por los flujos de información de los que dependen. Ésta es una fuente fundamental de la crisis de la democracia en la era de la información". Lo que está en crisis es el sistema de representación en los dos sentidos del término: la representación democrática se convierte en representación «actoral», y los espacios de representación de los medios pretenden ser una representación efectiva de los ciudadanos.

En este sentido, Virilio observa, también en *El arte del motor*, que «el reparto anárquico de las técnicas de representación, al provocar la implosión del mundo visible que

era el dominio de la opinión pública, nos precipita inexorablemente hacia esta fase última de la *mediatización* política, que vuelve a ser el privilegio de grupos cada vez menos numerosos, poseedores de una última amalgama de la velocidad de la luz (el secreto) y la abusiva elocuencia de las cifras, los mensajes, las imágenes (la información)". Ahora bien, existe entre quienes estudian esta problemática una generalizada coincidencia en que detrás de esta transparencia excesiva de la sociedad, se encuentra la acción de grupos pequeños, que trabajan al oscuro; es cierto que mientras se difunde la idea de un poder que está en muchas manos, los medios se concentran en muy pocas, pero también es cierto que estos grupos pequeños no siempre a la vista son capaces de modificar nuestra actual visión de los medios como operaciones hegemónicas inasibles por su poderío inmenso o por su infinita fragmentación en discursos y soportes.

Castells afirma que la revolución de las tecnologías de la información y la reestructuración del capitalismo «han inducido una nueva forma de sociedad, la sociedad-red», que se caracteriza por la globalización de las actividades económicas, por la flexibilidad e inestabilidad del trabajo, por una cultura de la «virtualidad real» y por «la transformación de los cimientos materiales de la vida, el espacio y el tiempo mediante la constitución de un espacio de flujos y del tiempo atemporal». Pero frente a esta globalidad de la **sociedad-red**, Castells —como señalaba antes Dahlgren— detecta una reacción de la identidad. Se trata de la contraposición de la singularidad cultural, la individualidad personal y el control de la vida propia frente a esa tendencia red. La globalización de los medios de comunicación y la comunicación electrónica suponen para este autor una desnacionalización y desestatificación de la información que sitúa a los Estados-nación en una batalla —según Castells, pérdida de antemano— para controlar la circulación de la información en las redes globales. Esta circunstancia podría abrir el paso a nuevas formas de lo que Vattimo concebía como emancipación. En este mismo sentido, J. Meyerowitz —en el lúcido ensayo *No sense of place* (Oxford, 1985)— sostiene que muchos de los rasgos de nuestra «era de la información» nos asemejan a las más primitivas de las formas sociales y políticas: la sociedad cazadora y recolectora.

"En tanto nómadas, los cazadores y recolectores no tienen una relación de fidelidad con el territorio. También tienen poco sentido del lugar; las actividades específicas no están estrechamente fijadas a asentamientos físicos y específicos. La ausencia de fronteras tanto en las sociedades cazadoras y recolectoras como en las sociedades electrónicas conduce a toda una serie de chocantes paralelismos. De todos los tipos societales conocidos anteriores al nuestro, las sociedades recolectoras y cazadoras han tendido a ser las más igualitarias en términos de los roles de machos y hembra, niños y adultos, jefes y seguidores."

Habermas, por su parte, toma en cuenta algunas de las críticas que se le han formulado desde que apareció su estudio sobre la evolución de la opinión pública, y señala en el prólogo a la segunda edición de su obra que existen nuevas instancias formadoras de opinión —asociaciones voluntarias que están fuera de los ámbitos del Estado y de la economía— cuya función consiste en «mantener y redefinir las fronteras

entre la sociedad civil y el Estado a través de dos procesos interdependientes y simultáneos: la expansión de la igualdad social y de la libertad, y la reestructuración y democratización del Estado». A diferencia de los partidos políticos, que en un alto grado se han fusionado con el Estado, estas asociaciones no pertenecen al sistema administrativo, pero consiguen efectos políticos por medio del influjo de la publicidad, porque o bien toman parte directamente en la comunicación pública o bien, como es el caso de los proyectos alternativos, porque contribuyen implícitamente a la discusión pública a través del ejemplo, a causa del carácter programático de sus actividades.

El vínculo entre medios masivos de comunicación y medios de control social (a través del poder político y del poder económico) ha llevado a algunos filósofos contemporáneos a hablar de una auténtica *sociedad de control*. Esta expresión fue acuñada por el francés Gilles Deleuze como referencia a las «sociedad disciplinarias» de los siglos XVIII y XIX, sobre las que tanto escribió Michel Foucault. El autor de *Las palabras y las cosas* había prestado especial atención a los mecanismos de control y sobre todo de visión; de allí su fascinación con el panóptico diseñado por Jeremy Bentham en 1780: una prisión cuyas celdas podían ser observadas todas al mismo tiempo desde una oficina central. Deleuze, por su parte, encuentra que los mecanismos tecnológicos son como modos de control, ya que nada, por privado que sea, está a salvo de la investigación: ni historias clínicas ni conversaciones telefónicas ni mensajes personales de correo electrónico. Cámaras y micrófonos pueden llegar a los últimos rincones. Mecanismos de la televisión como la cámara oculta — a veces utilizados con fines humorísticos, otras como herramienta de investigación, otras como irresponsable juego que mezcla estos dos ingredientes con otros tantos— son atisbos de esta discutible sociedad de control que plantea Deleuze.



En relación con ella, la antiutopía de George Orwell, 1984, prestó luego su metáfora central –el Gran Hermano– para los productos televisivos que imitaron o parodiaron a la sociedad de control.

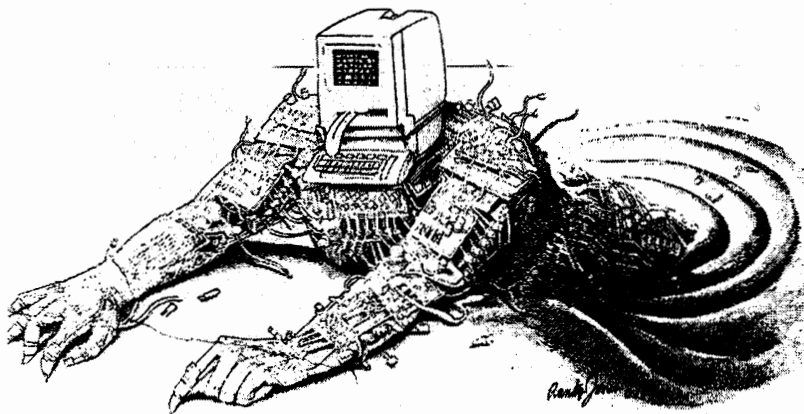
La profusión de los medios electrónicos y el planteo del fin de la privacidad ha obsesionado a muchos pensadores, entre los que se encuentra Reg Whitaker; así como ha ejercido su fascinación sobre tantos guionistas de cine: películas como *Enemigo público* o *El show de Truman* tienen en su centro la desproporción entre el poder del Estado o las corporaciones y la vida privada, por no hablar de las tantas antiutopías futuristas más o menos inspiradas en Orwell. Los medios actuales permiten alcanzar una «vigilancia total», como la llama Whitaker en su estudio *El fin de la privacidad* (1999), quien construye además una semblanza de la ciudad como territorio de vigilancia constante:

"Aunque no formen un sistema integrado y único, el mosaico de ojos electrónicos públicos y privados empieza a cubrir potencialmente toda la ciudad. [...] La misma dinámica conlleva la extensión de la cobertura a la misma ciudad, ya que la instalación de cámaras desplaza el miedo hacia los lugares sin cobertura, por lo que se acaba exigiéndola en todas las calles residenciales y en todas las áreas públicas."

Entre los ejemplos que podrían enumerarse para hacer más explícita la posición de Whitaker, figuran internet, las bases de datos y el uso global de las tarjetas de crédito, entre otros. Dice el autor:

"Henry Ford, el gran empresario de las cadenas de montaje masivas, no quedaba satisfecho con la vigilancia y el control de los trabajadores que podía llevar a cabo en las fábricas. Como es sabido, esperaba que la vida privada de sus trabajadores también estuviera conforme con sus expectativas de probidad moral, por lo que organizó una compañía de espías para que investigara el comportamiento de los trabajadores en la horas libres."

Pueden discutirse estas visiones un tanto apocalípticas argumentando que espías y medios de control han existido siempre, y que la falta de micrófonos nunca desalentó a las verdaderas «sociedades de control» en su búsqueda de información, llevada a cabo por medios menos sutiles.





La construcción de «sujetos» de la información en un mundo global

La robótica, la clonación, el travestismo, las personalidades «virtuales» son fenómenos contemporáneos que ponen en jaque en forma permanente la noción de sujeto y, con ella, los acuerdos tácitos que nos llevan a decidir en quién creemos y por qué. El filósofo y antropólogo argentino Néstor García Canclini describe en su último libro, *Diferentes, desiguales y desconectados* (2004), cómo

"[...] la desconstrucción más radical de la subjetividad está siendo realizada por procedimientos genéticos y sociocomunicacionales que favorecen la invención y simulación de sujetos. Desde la robótica hasta la clonación, desde el travestismo de género hasta el fingimiento de personalidades en juegos electrónicos, la pregunta por lo que hoy significa ser sujetos está —más que cambiando— asomándose al precipicio de la disolución."

En un breve ensayo que anticipa sus principales tesis y que fue publicado en una revista cultural en Buenos Aires, García Canclini sostiene que

"[...] la posibilidad de que existan sujetos y sean reconocidos es cada vez más limitada a campos imaginarios: el cine, las telenovelas, las biografías de divos y deportistas. La fascinación generada por sus aventuras heroicas o melodramáticas, así como por noticieros que informan de acontecimientos políticos como si fueran dramas personales o familiares, parece responder a la necesidad de los consumidores de encontrar algún sitio donde haya sujetos que importan, padecen y actúan."



DIJO UN FILOSOFO...

“¿Qué es un lugar en la mundialización? ¿Quién habla y desde dónde? La fascinación de estar en todas partes y el desasosiego de no estar con seguridad en ninguna, de ser muchos y nadie, cambian el debate sobre la posibilidad de ser sujetos: ya aprendimos en los estudios sobre la configuración imaginaria de lo social cuánto pueden tener los procesos sociales y los sujetos de contruidos o simulados. Quizá comienza un tiempo de reconstrucciones menos ingenuas de lugares y sujetos, aparecen ocasiones para desempeñarnos como actores verosímiles, capaces de hacer pactos sociales confiables, con alguna duración, en intersecciones disfrutadas. ¿Por qué el arte reciente está redescubriendo el sujeto o buscando recrearlo? Nombres de artistas del pasado y actuales se convierten en iconos de las exposiciones-faro, de películas europeas, chinas y estadounidenses, de interpretaciones musicales estelares. Los editores registran el ascenso de ventas de biografías y autobiografías. ¿Las identidades personales resucitan como marcas para reactivar los mercados, o hay algo más en este deseo de ser sujetos, o tenerlos como referencia?

Es notable que la mayor desconstrucción del sujeto se haya cumplido en el siglo XX, cuando más se hizo para erigir nuevos sujetos individuales, étnicos y de clase, nacionales y de género. Esta época, que aumentó las dificultades para hablar de la subjetividad, mostró a la vez que no es fácil desprenderse de esa noción. Llegamos así a estas preguntas: ¿cómo avanzar desde la sospecha necesaria para librarnos de afirmaciones ingenuas de la subjetividad hacia el trabajo reconstructivo indispensable para dar solidez a ciudadanías posibles? ¿Qué tareas de investigación, teóricas y políticas se necesitan?

Las ciencias sociales encuentran difícil poner en el centro de la teoría a los actores cuando la sociedad es reducida a un mercado anónimo. La política se paraliza o se desintegra ante el determinismo neoliberal, que somete la complejidad de la economía al juego financiero de inversiones sin rostro. Los partidos políticos y sindicatos nacionales no aciertan a formular elaboraciones alternativas sobre cuestiones globales de gran escala, que son asumidas sólo parcialmente por Ong y movimientos ecológicos o de derechos humanos.

La posibilidad de que existan sujetos y sean reconocidos es cada vez más limitada a campos imaginarios: el cine, las telenovelas, las biografías de divos y deportistas. La fascinación generada por sus aventuras heroicas o melodramáticas, así como por noticieros que informan de acontecimientos políticos como si fueran dramas personales o familiares, parece responder a la necesidad de los consumidores de encontrar algún sitio donde haya sujetos que importan, padecen y actúan.

Pero ¿es el sujeto sólo una construcción ficcional de los medios, o puede haber también sujetos críticos, espectadores que ejerzan iniciativas propias a pesar de las astutas manipulaciones mediáticas? Los estudios sobre el lado activo de la recepción demuestran que no hay medios omnipotentes, ni audiencias pasivas, pero la concentración monopólica y transnacional de las industrias de la cultura, y la debilidad de las asociaciones de televidentes y consumidores, deja aún irresuelta la cuestión de cuánto nos permite ser sujetos el capitalismo de redes globalizadas. La posibilidad de serlo aparece no sólo como la capacidad creativa y reactiva de los individuos; depende también de derechos colectivos y controles sociales sobre la producción y circulación de informaciones y entretenimiento.

La desconstrucción más radical de la subjetividad está siendo realizada por procedimientos genéticos y sociocomunicacionales que favorecen la invención y simulación de sujetos. Desde la robótica hasta la clonación, desde el travestismo de género hasta el fingimiento de personalidades en juegos electrónicos, la pregunta por lo que hoy significa ser sujetos está —más que cambiando— asomándose al precipicio de la disolución.

«Nuestras líneas están ocupadas; lo atenderemos en un momento», dice una voz grabada cuando queremos pedir una información o expresar una queja. Cada vez es más arduo encontrar a un fabricante que venda el producto, incluso al mismo empleado que nos lo vendió o nos dio una información. Detrás de los empleados que rotan de una empresa a otra, de las voces anónimas que se reemplazan según el azar de los turnos, hay «cadenas» de tiendas, «sistemas» bancarios, «servidores» de Internet. Cuando algo no funciona es porque «se cayó el sistema» o «se desconectó el servidor». La digitalización de los servicios, aliada con la precarización laboral, está propiciando una desresponsabilización de los sujetos individuales y colectivos. Entre las consecuencias de este proceso, según Richard Sennett, encontramos mayor vulnerabilidad de los individuos y un sentimiento creciente de impotencia.

En vez de conocer a los amigos y las parejas en el trabajo o en la universidad, los encontramos en la Red. Me conecto con alguien que del otro lado del chat dice ser mujer y le digo que soy veterinario o fotógrafo, tengo 40 años y acabo de llegar de Australia. Ella dice llamarse Ofelia, y así vamos compartiendo desconocimientos, que es lo que más nos acerca a los tímidos. "Te siento tan cerca", le digo con entonación de quien acompaña al otro. Estos juegos con personalidades inventadas pueden ser inofensivos mientras alguien no diga que le gustaría que nos encontráramos.

Guillermo Bon Bonzá, doctor en Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, envió a varios congresos tres ponencias con nombres falsos, párrafos plagiados e insultos racistas escondidos en citas en alemán. Una de las comunicaciones la firmaba Hans Heidelberg, supuesto profesor titular de la inexistente Universidad Politécnica de Mönchengladbach. Al develar su trampa, dijo que los trabajos, aceptados por comités de especialistas y editados en los CD-Rom de tres universidades importantes, revelaban los teatros inverosímiles en que se han convertido las ferias de vanidades académicas. Estos ejemplos hacen pensar en los riesgos de confiar demasiado en los mercados, incluso en los mercados de bienes científicos. Una posible «salida» es afirmar la necesidad de verificar los hechos y controlar neopositivistamente la producción y difusión de conocimientos. Otro camino sería cuestionar las condiciones en que se producen teorías y procesos educativos en medio de la masificación cultural, y la competencia caníbal por los cargos y el prestigio. Una tercera posibilidad es criticar la simulación de identidades y el restablecimiento de poderes, desigualdades y desencuentros a que nos ha llevado la intensificación de comunicaciones electrónicas que prometía aumentar y horizontalizar los intercambios. Cabe preguntarse, entonces, si no seguimos necesitando afirmar con un mínimo de claridad y contrastabilidad en qué consiste ser sujeto después de las desconstrucciones estructuralistas, marxistas y psicoanalíticas.

Un ejemplo más. En octubre de 2000 una lectora de la novela *Sabor a hiel*, con la cual la locutora televisiva española Ana Rosa Quintana se estrenaba en la literatura, reveló que muchas páginas de ese relato estaban copiadas de *Álbum de familia*, de Danielle Steel, y otras del libro de Ángeles Mastretta *Mujeres de ojos grandes*. Sorprendida por el descubrimiento, la «autora» intentó justificar el plagio diciendo que los párrafos importados habían caído en su relato «por un problema de inexperiencia, un error informático y un fallo de los documentalistas». ¿Documentalistas? En el mundo editorial suele hablarse de negros al referirse a quienes trabajan anónimamente para que un supuesto literato firme, «práctica generalizada –según el diario *El País*– en el salvaje mercado del *best seller*». La cuestión trasciende esta novela editada por Planeta que vendió más de cien mil ejemplares. Pregunta Juan José Millás: «¿Por qué una locutora famosa no puede alquilar su nombre para vender un folletín? También el Rey y el presidente del Gobierno firman discursos que les escriben otros sin que nadie se escandalice. ¿Por qué pedirle a una presentadora de televisión más que a un Jefe de Estado?». Más allá del juego humorístico, la comparación entre una trampa editorial, una táctica publicitaria y un modo de producción delegada de los discursos políticos plantea la necesidad de considerar los problemas de correlación entre construcciones verbales y referentes empíricos, la adecuación entre conceptos y cosas, no sólo como un asunto semántico. Está en cuestión el sentido pragmático que adquiere el problema de la representación en interacciones diferentes. Se trata de los esquemas compartidos de valoración de los pactos de confiabilidad que dan consistencia a unos y otros modos de interactuar. Toda referencia, afirma Paul Ricoeur, «es correferencia», o sea que se construye con los otros.

En un sentido, es útil detectar que las identidades son producto de las narraciones y actuaciones. Pero el entusiasmo posmoderno por esta ficcionalización de los sujetos, por el carácter construido de las identidades, no se justifica del mismo modo en contextos lúdicos o de riesgo. El travestismo, interesante como ocasional juego carnavalesco o experiencia personal, no es un modelo para todos. ¿Puede existir sociedad, es decir pacto social, si nunca sabemos quién nos está hablando, ni escribiendo, ni presentando ponencias? Convivir en sociedad es posible en tanto haya sujetos que se hagan responsables. No se trata de regresar a certezas fáciles del idealismo ni del empirismo, ni de negar cuánto imaginamos de lo real, de los otros y de nosotros mismos al representarnos en el lenguaje. Se trata de averiguar si en cierto grado es viable hallar formas empíricamente identificables, no sólo discursivamente imaginadas, de subjetividad y de alteridad."

Néstor García Canclini, *Un mundo sin sujetos*, Revista Ñ, septiembre de 2004.

Actividades para el alumno

A partir de la lectura del texto de Néstor García Canclini responder a las siguientes consignas:

- García Canclini señala en su artículo que «la fascinación» que suscitan los «noticieros que informan de acontecimientos políticos como si fueran dramas personales o familiares, parece responder a la necesidad de los consumidores de encontrar algún sitio donde haya sujetos que importan, padecen y actúan». ¿Podrías identificar tres coberturas noticiosas gráficas —en diarios o revistas— en las que se traten los acontecimientos políticos como dramas personales?
- En el texto se mencionan la robótica, la clonación, la simulación de personalidades virtuales y el travestismo como formas de desdibujar la noción de sujeto. ¿Podrías identificar otros tres hábitos corrientes o fenómenos actuales en los que el sujeto entre en disolución?
- Distingue, dentro del texto de Néstor García Canclini, problemas éticos, problemas de antropología filosófica y problemas de teoría del conocimiento.



Jorh, para Sátira /12.

La determinación acerca de la vida

¿Cuándo comienza la vida?

Como de alguna manera se anticipó al comienzo de este libro, la cuestión acerca de cómo se produce y cómo se concibe —literalmente— una vida humana no ha dejado de ser una pregunta siempre actual para la filosofía. Hoy en día, cuando la concepción de vidas humanas parece comenzar a prescindir de la presencia de uno u otro progenitor —a través de técnicas de fertilización asistida, donación de óvulos o espermatozoides, fecundación *in vitro*, alquiler de vientre, etc.— e incluso cuando se plantean como viables investigaciones que pueden culminar en la clonación de seres humanos, estas preguntas se vuelven más urgentes y acuciantes. En este contexto, la filosofía puede reflexionar acerca de las condiciones de posibilidad de estas prácticas, sobre su carácter ético y sobre sus efectos en la constitución de los seres humanos, así como también sobre las consecuencias que estos cambios traen para las relaciones familiares y sociales.

En cuanto a la constitución misma de un ser humano, la pregunta filosófica acerca de cuándo comienza la vida no puede hoy prescindir, por un lado, de los estudios biológicos y genéticos que se realizan en forma permanente, aunque sabemos también que la investigación científica no es plenamente neutra sino que como toda práctica humana está impregnada de discursos sociales, principios morales y concepciones que, conscientemente o no, influyen en la forma en que se formulan hipótesis, teorías y experimentaciones. Sin embargo, desconociendo las hipótesis, las teorías y los avances en estos campos, toda pregunta filosófica resultará, por lo menos, anacrónica. Tampoco es posible escindir los estudios que desde el punto de vista estadístico o teórico realizan las ciencias sociales, así como la reflexión de los teóricos del derecho acerca del estatuto legal que adquiere (o que se prevee que adquiera) cada una de las prácticas relacionadas con la concepción y manipulación de la vida.

Distintas instituciones religiosas tienen ya su posición tomada sobre cuándo comienza la vida, sobre la corrección o incorrección ética de las decisiones que se toman sobre esa vida y sobre las estrategias legales correspondientes. En este sentido, por ejemplo, la iglesia católica tiene una posición tomada sobre el estatuto de vida que tiene el embrión humano ya desde los 14 días de ocurrida la fecundación y, sobre esta base, se opone tenazmente a la despenalización del aborto, al que consideran desde este punto de vista como un asesinato sin más. A estas posiciones se enfrentan, asimismo, con fuerza creciente, las opiniones de ciertas organizaciones no gubernamentales, de grupos feministas, de asociaciones civiles y partidos políticos, que ubican el origen de la vida humana en distintos momentos (algunos al tercer mes del embrión, otros al séptimo, otras en el alumbramiento, etcétera), pero que en general quitan del centro de la discusión la determinación biológica del origen del ser humano, para ocuparse del problema de la libertad de elección y de las consecuencias sociales y comunitarias que tienen, por ejemplo, el embarazo adolescente, el embarazo en familias que se encuentran en una situación de pobreza o miseria, el embarazo producto de una violación, o en el caso de que la madre sea demente, incapaz o padezca una enfermedad tal que el embarazo ponga en riesgo su propia vida o la del niño por nacer, o cualquier embarazo no deseado. En este último caso es donde, justamente, el debate se centra en la libertad de elección. Son muchos los dilemas que enfrentamos en la discusión sobre el aborto: ¿es posible obligar a alguien que no desea tener un hijo a tenerlo?; si se considera al embrión un ser humano, ¿cómo conviven la libertad de elección de una mujer que decide abortar con la libertad del ser que lleva en su vientre?; ¿quién lo decide, la mujer o el hombre? sobre todo a partir de la posibilidad de realizar pruebas de ADN; ¿todas las motivaciones personales para abortar tienen la misma legitimidad?...

De todos los interrogantes en torno de esta cuestión, quizá la que conlleve mayores consecuencias prácticas sea la pregunta filosófica sobre «¿cuándo comienza la vida humana?», ya que la respuesta sobre el origen de la vida humana nos orientará en las salidas que encontremos a debates de orden biológico, sociológico, ético y legal: es decir, tras ponernos de acuerdo sobre el comienzo de la vida, estaremos en condiciones de afirmar coherentemente en qué momento adquiere el embrión humano su estatuto biológico, moral, social y legal y, sobre todo, hasta dónde es prerrogativa de los demás, decidir sobre él. Es claro que la filosofía puede aportar aquí una historia del tratamiento de estos problemas que puede iluminar en cierto modo los debates actuales y también una serie de herramientas para analizar desde la ética y la antropología filosófica las consecuencias de cada una de estas posturas, pero sobre todo es tarea de quien reflexiona filosóficamente la argumentación razonada, fundada sobre puntos de vista científicamente plausibles y sobre los aportes de informaciones estadísticas fidedignas, que no sean meras sumas cuantitativas sino que con su contenido sean capaces de iluminar nuevos puntos de vista acerca de los fenómenos en discusión.

Veamos, a efectos de disparar el debate en clase, puntos de vista encontrados, fundados sobre distintas estrategias argumentativas.

TEXTO 1: ¿Cuándo comienza la vida?

En las dos últimas décadas, algunos han puesto en duda que el embrión humano, desde el primer momento de su concepción sea un individuo de la especie humana, que se trate de un ser humano. ¿Cuándo comienza la vida humana?, ¿en qué momento, en consecuencia, adquiere el embrión humano su estatuto biológico, moral y legal?, son pues las cuestiones que centran el debate ético en el inicio de la vida. Sobre estos temas, de tanta actualidad y con tantas implicaciones prácticas, se hacen a continuación algunas consideraciones.

El preembrión o embrión preimplantatorio es el nombre dado por algunos autores al embrión humano durante los primeros catorce días tras la fecundación. Para algunos, habría que tener «cierto respeto» hacia ese «conjunto de células envueltas en la zona pelúcida», pero no se trataría de un ser humano ya que en los primeros días es posible la gemelación, las células son totipotenciales, no se ha formado la línea primitiva y no se ha completado aún la nidación.

Evidencias genéticas

Los datos embriológicos permiten afirmar que desde la fecundación existe un individuo de la especie humana; existen varias características fundamentales que lo justifican:

1. *Novedad biológica*: nace algo nuevo al fundirse los núcleos de las células germinales; no se ha dado ni se dará una información genética exactamente igual. Ahí está escrito el color de los ojos, la forma de la nariz, etc. Se trata de un ser biológicamente único e irrepetible.
2. *Unidad*: si se trata de una individualidad biológica, de un todo compuesto de partes organizadas, tiene que haber un centro coordinador; es el genoma el centro organizador que va haciendo que se den las sucesivas fases en esa novedad biológica de forma armónica.
3. *Continuidad*: no existe ningún salto cualitativo desde la fecundación hasta la muerte; no puede decirse que en un momento es una cosa y más adelante otra diferente; todo el desarrollo está previsto en el genoma. Desde la fecundación existe un individuo de la especie humana que se va desarrollando de manera continua.
4. *Autonomía*: desde el punto de vista biológico, todo el desarrollo sucede desde el principio hasta el final de manera autónoma. La información para dirigir esos procesos viene del embrión mismo, de su genoma. Desde el inicio, es el embrión quien pide a la madre lo que necesita, estableciéndose un «diálogo químico».
5. *Especificidad*: todo ser vivo pertenece a una especie. El embrión, analizando su cariotipo, vemos que desde el primer momento de su desarrollo pertenece a la especie *homo sapiens sapiens*.
6. *Historicidad o biografía*: todo viviente tiene “una historia”, no es solamente lo que se vé en un momento dado (un conjunto de células vistas con el microscopio), sino que todo viviente es lo que ha sido hasta ese momento y lo que será después.

Ya se han mencionado varias objeciones a que el preembrión sea un individuo de la especie humana; vamos a analizarlas brevemente a continuación.

* La posibilidad de gemelación antes de la implantación en el útero; si el preembrión se puede dividir en dos o más (de forma natural o por clonación), entonces no es un individuo. *La afirmación de la última frase no es cierta; por ejemplo, una ameba es un individuo biológico, aunque pueda dividirse y dar lugar a otras amebas. Individuo no es igual a indivisible; un individuo se puede dividir, como puede ocurrir con el embrión humano antes de implantarse y dar lugar a otro embrión “hijo”, que será otro individuo (caso de los gemelos univitelinos).*

* La totipotencialidad de las células del preembrión. Si una de las células puede dar lugar a otro individuo, o incluso a la placenta, ¿cómo el blastómero puede ser un individuo? *En realidad esto refuerza el hecho de que es un individuo, pues si siendo células totipotenciales acaban formando un todo, eso indica que hay un centro organizador. Aunque cada célula podría dar lugar a cualquier miembro, a la placenta, etc., el centro organizador va colocando a cada célula a formar una cosa. La placenta además puede ser considerada como un miembro temporal y necesario para el individuo que en un momento dado se pierde.*

* La ausencia de la línea primitiva; hasta el día 14 no aparece el esbozo del sistema nervioso central, que será el centro organizador del organismo, por lo que algunos piensan que hasta entonces no se

puede hablar de individuo. *El verdadero centro organizador en las primeras semanas es el genoma, presente desde el primer instante; más adelante será el sistema nervioso central el organizador. Efectivamente, el preembrión o el embrión es un individuo de la especie humana, pero no es una persona, dicen algunos.*

Lo que merece respeto es todo ser humano, llamémosle o no persona; es el hombre y la mujer en cuanto tales los que tienen unos derechos: se trata de los derechos del ser humano. Persona humana es ese ser humano en cuanto es capaz de interioridad (autoconciencia, autonomía, libertad), relacionalidad (activa o pasiva), trascendencia... La persona tiene sentido en sí misma, es fin en sí misma. Para algunos, persona es relacionalidad, por lo que, hasta que no se produce una relación físico-química en la nidación, el embrión no es persona. Antes de la nidación, ya existe una relación del nuevo ser con la madre a través de diversos factores y hormonas. De todas formas, un ser humano se manifiesta como tal porque es persona (el actuar sigue al ser y no al revés, dicen algunos filósofos).

Por ejemplo, si oímos ladrar pensamos: es un perro; pero no es un perro porque ladre, si no ladrara seguiría siendo un perro. De forma parecida puede afirmarse que todo ser humano es persona aunque todavía no actúe como tal porque no se han desarrollado sus capacidades (como ocurre en los primeros momentos de la existencia del hombre y de la mujer), o porque las haya perdido (como en un enfermo en coma o en un demente). ¿Cómo un individuo humano podría no ser una persona humana? Por lo demás, está en juego algo tan importante que, aunque alguien dudase sinceramente de que el embrión sea un ser humano, debería ser respetada en todo momento su dignidad. Al igual que en Derecho penal se dice "in dubio pro reo", y en Derecho laboral "in dubio pro operario", debemos afirmar en este caso "in dubio pro embrión".

Javier Vega Gutiérrez, publicado en www.es.catholic.net.

TEXTO 2

Lo que sigue forma parte de la fundamentación del Proyecto de Ley Nacional sobre la Despenalización del Aborto, elaborado en la Comisión Nacional de la Mujer del Partido Socialista y presentado por el Diputado Socialista Rubén Giustiniani en noviembre de 2002.

El aborto, un problema de salud pública

En Argentina, como en la mayoría de los países donde el aborto constituye un delito, la tendencia tradicional es desconocer o negar su incidencia, sus causas y consecuencias para la mujer y para el conjunto de la sociedad. La ilegalidad de esta práctica provoca una deficiencia en los registros, por eso la morbilidad materna es sólo estimable de manera indirecta.

En América Latina y el Caribe se producen alrededor de 4.5 millones de abortos inseguros en un año y muchos de ellos derivan en complicaciones que colocan en riesgo de vida a las mujeres.⁽¹⁾

Cada día se realizan 55 mil abortos inseguros en el mundo y el 95 por ciento en países en desarrollo. Se estima que el aborto inducido –en forma clandestina y en condiciones inseguras– es la causa de una de cada tres muertes en la región latinoamericana y de aproximadamente 800 mil hospitalizaciones por año.

Según la Organización Mundial de la Salud, América Latina es la región del mundo donde se realizan la mayor cantidad de abortos. La relación entre embarazos interrumpidos y adolescencia no deja de ser alarmante; en todo el mundo más del 10 por ciento de todos los nacimientos que ocurren anualmente suceden entre los 15 años y los 19 años con consecuencias y riesgos de muerte materna que es de dos a cuatro veces mayor que en mujeres mayores de 20 años. En Argentina, el aborto ocupa el primer lugar como causa de muerte materna. Se estima que cada año mueren en el país alrededor de 500 mujeres y otras 15.000 quedan afectadas en su estado de salud por causas relacionadas con el embarazo, parto y puerperio. Se calcula que se realizan en el país 500.000 abortos por año. Las complicaciones del aborto son la primera causa de internación, excluyendo el parto, de mujeres en los hospitales públicos.

Como primera aproximación a la problemática del aborto, el pacto de silencio que se ha construido en torno a la interrupción del embarazo se quiebra a partir de las estadísticas. A pesar de la difícil

tad de cuantificar la magnitud del problema, las cifras que se obtienen nos demuestran la existencia de un hecho social que se niega y se invisibiliza. Pero la realidad nos ratifica una contradicción innegable entre las necesidades reales de la sociedad y los intereses materiales, económicos e ideológicos de sectores sociales, religiosos y políticos conservadores y dogmáticos. La generalidad de este procedimiento clandestino es considerada una verdadera y mortal endemia, por lo tanto estamos en presencia de un problema de salud pública que los gobiernos deben enfrentar. Los decisores políticos continúan soslayando el problema del aborto en nuestro país, negando la posibilidad de formular políticas integrales de salud.

El aborto es un problema de salud pública y como tal debe ser incorporado en la agenda de los gobiernos. La Conferencia Internacional de Población y Desarrollo (1994) establece en su capítulo "Salud de la mujer y maternidad sin riesgo" lo siguiente: "Los objetivos son: promover la salud de las mujeres y la maternidad sin riesgo; lograr una reducción rápida y sustancial en la morbilidad y mortalidad maternas y reducir las diferencias observadas entre los países desarrollados y los países en desarrollo, y dentro de cada país, sobre la base de un esfuerzo decidido por mejorar la salud y el bienestar de la mujer, reducir considerablemente el número de muertes y la morbilidad causados por abortos realizados en malas condiciones".

Actividades para el alumno

1) A partir de la lectura de los dos textos que figuran aquí —e investigando aquellos datos que sólo aparecen aquí mencionados— contestar el siguiente cuestionario:

- ¿Cuáles son las evidencias genéticas sobre las que Javier Vega Gutiérrez asienta la condición humana del embrión?
- ¿Qué es el genoma? ¿En qué fase de su estudio se encuentra actualmente la biología?
- ¿Cuáles son las principales objeciones al carácter humano del embrión mencionadas por Vega Gutiérrez?
- ¿Sobre qué tipo de conocimientos fundan los diputados socialistas su concepción del aborto como parte de la "salud pública"?
- ¿En qué medida, para los autores del proyecto de ley, la ilegalidad del aborto es causa de la mortalidad materna?
- Según tu criterio: ¿es posible fundar la decisión de concebir o no en criterios estadísticos? ¿Por qué? (citar ejemplos).
- Según tu criterio: ¿es posible decidir, en cada caso, acerca de la concepción a partir de principios fijos? ¿Por qué? (citar ejemplos).



Pati, para Sátira 12.

2) Con fecha 12 de agosto de 2004, las senadoras Vilma Ibarra, Diana Conti y Amanda M. Isidori presentaron un proyecto de ley de despenalización del aborto (Expte. 2473/04).

Buscar el texto, analizarlo y explicar en qué casos sostienen las senadoras que debería despenalizarse el aborto.

- Investigar y explicar en qué consiste la *anencefalia*.
- Presentar, en el marco de un debate grupal en la clase, cinco argumentos destinados a defender y cinco destinados a rechazar este proyecto.

3) Para comentar en clase.

EN LOS MEDIOS:

Más del 90 % de la gente quiere que se debata sobre el aborto. El 81 % justifica la despenalización en caso de una violación. La encuesta es de la firma que dirige el sociólogo Enrique Zuleta Puceiro.

BUENOS AIRES (ABA). - Al 90,4 % de la gente le parece "importante" o "muy importante" debatir el tema de la despenalización aborto, según un relevamiento de la consultora OPSM que incluyó consultas a 1.100 personas mayores de 18 años en todo el país.

De acuerdo al trabajo de la firma que dirige el sociólogo Enrique Zuleta Puceiro, sólo al 9,3 % le resultó poco o nada importante polemizar sobre el asunto de sancionar o no las interrupciones voluntarias del embarazo.

Dentro del primer segmento (del 90,4 %) un 53 % de los entrevistados calificaron a la cuestión como "muy importante", en tanto el 36,9 % la definieron como "importante", en tanto el 3 % dijo que no era algo importante y el 6,3 % "nada importante". La pregunta de la entidad encargada de la muestra fue si resulta relevante el tema teniendo en cuenta "la situación actual de nuestro país". Por otra parte, el porcentaje de consenso para despenalizar el aborto difiere mucho según sea la causa invocada. De tal modo que un 81 % está de acuerdo en no castigar la interrupción de un embarazo si es producto de una violación (sea la víctima capaz o incapaz); en tanto solo un 35 % acepta la despenalización si se trata de un embarazo no deseado.

El nivel de menor aceptación de dejar impune un aborto es para el caso de la adolescente que concibió por descuido o ignorancia. Ante esa circunstancia, el 63 % rechaza la decisión de interrumpir el embarazo. Los casos intermedios son en los que peligra la vida de la madre, o si las condiciones de marginalidad de la madre hacen peligrar la supervivencia del bebé (con un consenso para la impunidad alto y bajo respectivamente). Un dato relevante en la concepción social, es que el 57,9 % está muy de acuerdo en que en el tema del aborto existe una "discriminación entre las mujeres de buena posición que pueden practicar un aborto en las clínicas privadas, en relación a las pobres que no tienen a donde recurrir". En el otro vértice, el 25,8 % rechaza esta idea.

En cuanto a la opinión de la Iglesia católica, que considera al aborto como un homicidio al aborto por lo considera que su despenalización no debería tratarse en el Congreso, el 92 % opinó que «debe discutirse como cualquier otro asunto de interés para la sociedad», mientras el 7,1 % sostiene que el debate no debería tratarse a nivel parlamentario.

Preocupación de Salud Pública nacional

Días atrás, el ministro de Salud Ginés González García advirtió que en el país se realizan medio millón de abortos ilegales al año y definió como «una bomba social» el alto porcentaje de embarazos de adolescentes. «Se hacen medio millón de abortos por año. La cantidad total de nacimientos es de 700.000, así que estamos en un número (de abortos) realmente altísimo», dijo el ministro.

«Esto pasa en todos los sectores sociales, pero particularmente en los que tienen menos fortuna, menos información y menos dinero», añadió, por lo que su ministerio decidió lanzar un programa de educación sexual en las escuelas primarias. «El programa quiere disminuir los abortos clandestinos y previniendo embarazos no deseados va a bajar la cantidad» de intervenciones de ese tipo, dijo.

(*Río Negro on line*, 12 de diciembre de 2004)

Filiación, identidad y vida

La ciencia y la tecnología nos proveen de herramientas cada vez más precisas y efectivas para asegurar la concepción allí donde ésta parecía imposible o dificultosa; sin embargo, los usos de estas tecnologías también introducen problemáticas completamente novedosas. Si suponemos el caso de una pareja que no ha podido concebir un hijo hasta el momento y para tenerlo decide recurrir a la fertilización asistida, la cuestión no parece problemática. Pero si se trata, por citar sólo un caso entre muchas formas diversas, de una pareja homosexual compuesta por dos hombres que deciden recurrir a técnicas de fertilización y alquiler de vientre para concebir un hijo, la cuestión puede plantear algunas otras preguntas: ¿debería guardar ese niño algún vínculo con su progenitora, la mujer que donó sus óvulos y la que la gestó en su vientre?; ¿es posible fundar un nuevo modo de relaciones filiales en las que no intervengan en absoluto los lazos de sangre? Veamos la opinión de la especialista Anne Cadoret, autora del libro *Padres como los demás* (2004), publicada este año en el diario *Clarín*. Dice Cadoret:

"La familia homoparental se establece según cuatro fórmulas. Puede surgir de una recomposición familiar, con una pareja homosexual posterior a una unión heterosexual, o ser producto de un acuerdo entre un gay y una lesbiana –vivan o no en pareja–, por el cual ambos son progenitores y padres del niño. Este circulará entonces entre dos hogares, uno masculino y otro femenino. Según estas dos fórmulas, el niño tiene un padre y una madre. La familia homoparental puede construirse también a partir de una adopción o del recurso a la asistencia médica para la procreación: el niño sólo tiene un hogar, que puede ser masculino o femenino, y no tiene más figuras parentales presentes que las paternas o las maternas. Estas fórmulas plantean dos cuestiones: la de la normalización de una relación homosexual y la de la pluriparentalidad. En el caso de las dos primeras fórmulas (la familia recompuesta y la parentalidad conjunta), el niño tiene un padre y una madre a quienes se considera sus progenitores. Allí, sin embargo, los padres ya no viven –o nunca vivieron– juntos. Se trata de una situación que ya conocen bien las familias ensambladas heterosexuales. Sin embargo, en el caso de las familias homoparentales, uno o los dos padres viven con una persona del mismo sexo, conyugalidad que el niño debe reconocer. Y esta banalización de la homosexualidad nos alarma. ¿Cómo es posible? ¡El niño, objeto de veneración en nuestras sociedades contemporáneas, debe avalar esa situación!

En el caso de las otras dos fórmulas –adopción y recurso a la asistencia médica para la procreación–, la pareja de padres y la pareja conyugal coinciden, ya que el niño vive con su padre o madre adoptivo o biológico y la pareja de éste o ésta. Se encuentra entonces en la misma situación de validación de una familia homosexual y, por otra parte, debe hacer frente a una diferencia importante en relación con las normas sociales sobre padre y madre, ya que ese niño vive en un hogar que es sólo femenino o sólo masculino. Al rechazo de la homosexualidad se suma la dificultad de pensar una parentalidad plural. Pero el niño que nace en una familia homoparental no escapa a esta cuestión.

Un niño que creció en una familia recompuesta ya construyó sus referencias parentales con un padre y una madre, y sobre todo un solo padre y una sola madre, otro requisito esencial y criticable de nuestro sistema de parentalidad. El niño de una familia homoparental que se construye a partir de la fórmula de parentalidad conjunta es en la mayor parte de los casos el más esperado por los cuatro padres. El reconocimiento de esas cuatro figuras parentales significaría que los padres ya no se asimilan a los progenitores; que no siempre hace falta un solo padre y una sola madre para constituir una filiación. La

Actividades para el alumno

Para debatir en clase:

- 1) Anne Cadoret dice que “el vínculo de filiación ya no debe fundarse en la supremacía de los lazos de sangre —a los que se llama naturales—, sino en una moral de la responsabilidad y el compromiso: el deseo de ser padre o madre; el derecho de un niño a tener padres; el compromiso de los padres de criar un niño, pero un compromiso que, para escapar a la fragilidad temporal del deseo, debería estar asegurado, protegido por la institución”.

- ¿Qué institución o grupo de instituciones podría asegurar “el compromiso de los padres de criar a un niño” para que éste no escape “a la fragilidad temporal del deseo”?
- ¿Qué instituciones garantizan hoy el compromiso que la sociedad toda debe asumir con los niños que no pueden ser criados por sus padres? ¿Quiénes son los encargados de velar por esas instituciones, controlar la idoneidad de sus directores y empleados, asegurar su óptimo funcionamiento? ¿Quién realiza el seguimiento de los niños así criados? ¿Pueden citar ejemplos?

- 2) Adriana M. Wagmaister, abogada especialista en temas de familia, profesora de Derecho de Familia de la Facultad de Derecho de la UBA y de la Universidad de La Plata; adjunta de Derecho de Familia de la Universidad de Belgrano, escribió recientemente lo que sigue:

“En un informe técnico publicado en su revista *Pediatrics* de febrero de 2002, la Academia Americana de Pediatría, considerada máxima autoridad mundial en la especialidad, apoyó expresamente la adopción en parejas del mismo sexo y a la copaternidad legal para hijos de gays y lesbianas. [...] Un antecedente jurisprudencial reciente en la Argentina es el fallo del 8 de julio de 2002 en el que se establece que «la homosexualidad materna no puede ser de por sí sola un impedimento para que el menor tenga un régimen de visitas adecuado con su madre [...]. No se puede impedir, ni limitar la relación de la madre con el menor porque ésta sea lesbiana, mientras ello no atente contra el interés del niño [...]. La homosexualidad no impide ejercer los deberes y derechos como madre [...]. Impedir un contacto adecuado entre la progenitora y su hijo —quien guarda hacia ella profundos sentimientos positivos— porque ella es lesbiana sería desconocer el interés superior del menor, contemplado en la Convención de Derechos del Niño, y discriminar a la madre por su preferencia sexual, contra lo establecido en la legislación antidiscriminatoria y en lo dispuesto por el artículo 19 de la Constitución». [...] En otro caso más reciente, del 6 de agosto de 2003, se discutió la tenencia de niños que por acuerdo la madre había otorgado al padre y años después pretendió cambiar en razón de la homosexualidad de él, a lo que el tribunal no hizo lugar. El fallo afirma que «el análisis no puede ni debe centrarse, en el comportamiento sexual no convencional del progenitor, ya que éste en manera alguna constituye *per se* un factor que marque la falta de idoneidad en la función parental. Lo importante es si este progenitor o aquel progenitor, más allá de su condición sexual, es o puede ser un buen padre; lo contrario implicaría establecer especulaciones sin basamento, que se convertirían en una fuente de discriminación». Respecto de la adopción, la ley argentina no prohíbe la adopción por una persona homosexual, pero no permite la adopción conjunta por una pareja salvo que se trate de un matrimonio. Entre las novedades sobre la cuestión, en Pamplona, España, se dictó en febrero una sentencia por la que se autorizó a una pareja de dos mujeres a adoptar dos gemelas. La adoptante es la compañera de la madre biológica, quien concibió a sus hijas por inseminación artificial.”

- Buscar en equipo otros casos que hayan sentado jurisprudencia respecto de la filiación homoparental en el mundo y contrastarlos con el caso argentino.

Violencia social e inseguridad

Pocos temas más frecuentados por los medios masivos de comunicación que el de la violencia y la "inseguridad". Más allá de las estadísticas, los análisis criminológicos y las reacciones políticas más o menos efectistas, estas cuestiones suscitan la reflexión filosófica en dos sentidos privilegiados: en un primer sentido, más llano, porque cada uno de los episodios trágicos a través de los cuales la violencia o la cuestión de la "seguridad" adquieren "actualidad" reavivan en cada persona un modo de pensar la ínfima distancia que separa a la vida de la muerte; pero también en un segundo sentido –menos transitado en las discusiones cotidianas y en las crónicas diarias– en que podemos reflexionar filosóficamente sobre violencia e inseguridad.

Quizá la pregunta filosófica por excelencia sería: ¿qué es la violencia? Y luego ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de la violencia y de la inseguridad? Esto es, la primera debería ser una pregunta tendiente a volver claro el significado de aquello que consideramos un problema (el *qué*) y la segunda, una pregunta crítica (los *por qué* y los *para qué* de estos fenómenos). Esta crítica –de la violencia, de la inseguridad– nos obliga a estudiarlas no en forma aislada (o en referencia a un solo caso ni siquiera a una serie de casos temporalmente relacionados) sino como efecto de ciertas condiciones individuales, sociales, políticas y económicas para cuyo análisis precisamos del auxilio de –una vez más– la historia y las ciencias sociales.

No hace falta, desde ya, ser filósofo ni siquiera ponerse a pensar con mínimo interés para considerar que ambas, la violencia y la inseguridad, nos llevan por lo general a situaciones dramáticas, indeseables y hasta cierto punto evitables. Pero estas consideraciones no escapan al sentido común y se supone que buscamos otro tipo de abordaje. La universalidad que busca la filosofía, de la que hablamos al comienzo de este libro, nos lleva, a su vez, a situar nuestras preguntas en un plano general, esto es, a generar reflexiones que sin desestimar el padecimiento individual de cada uno de los involucrados en cada situación disparadora, puedan escindirse de su mera singularidad.

¿Qué es la violencia?

La definición de la violencia exige una reflexión sin supuestos. El filósofo argentino Conrado Eggers Lan (1927-1996), en su libro *Violencia y estructuras* (1970), explica así el origen etimológico de la palabra: "*Violentia* es una palabra latina que deriva de *vis*, con la cual a veces se equivale. A su vez, *vis*, como su correspondiente griega *bía* respecto de *bíos*, guarda una estrecha relación con *vita*, cuyo significado es básicamente "vida". Tanto *vis* en latín como *bía* en griego quieren decir, en principio, "fuerza", "vigor" (...) Análogamente *violentia* designa una fuerza –no ya necesariamente



vital, puesto que es atribuida al vino, al sol, o a los vientos—o una impetuosidad temperamental. (...) De los significados originarios expuestos, podemos deducir que la violencia es considerada como una fuerza que, en principio natural, puede llegar a oponerse a la naturaleza, según cómo se entienda ésta.” A lo largo de la historia humana, la violencia, entendida como una suerte de violación de algún tipo de proceso “natural”, aparece sin cesar como un problema con el que han tenido que lidiar gobernantes y gobernados. A tal punto es una constante presente en las relaciones entre los individuos, grupos, naciones o pueblos que muchos filósofos y ensayistas han considerado que el ser humano se define esencialmente *por y para* la violencia. Se suponía que con el advenimiento de la Modernidad, con sus procesos de racionalización y el establecimiento del derecho entre la población se superarían las violencias clásicas y tradicionales, pero los acontecimientos sociales en sus distintas dimensiones demuestran que esto no es así. De hecho, durante los periodos moderno y contemporáneo surgieron algunas definiciones de la violencia no fundamentalmente como un signo de impotencia, de insensibilidad, de decadencia de la vida e intolerancia ni como producto de la frustración tanto a nivel individual como colectivo, sino como potencia y fuerza revolucionaria, capaz de torcer ciertas condiciones injustas de la sociedad.

Junto a estas teorías (que en algunos casos funcionaron como justificaciones a priori de la violencia política), la filosofía contemporánea también desarrolló una serie de teorías acerca de la no-violencia de muy diversas procedencias; desde la resistencia pacífica de Mahatma Gandhi (India) a la resistencia activa que propugnaban pensadores como la francesa Simone Weil (1909-1943), para quien la no-violencia sólo es buena si es eficaz, «si se opone a la barbarie y la acaba, si destruye la semilla del terror; de no ser así —decía— sólo es retórica».

Ahora, desde otro punto de vista, si consideramos no ya la esencia de la violencia sino sus efectos y aceptamos que las distintas formas de violencia presentan una carga negativa porque tratan de doblegar o desarticular la voluntad del otro, restarle autonomía, eliminarlo, expatriarlo o simplemente desposeerlo, hallamos una diversidad de situaciones que denotan descomposición y pérdida de vigencia de una variedad de instituciones, incluyendo la seguridad pública, que regulan el tejido social contemporáneo. La violencia se presenta así también como una relación social caracterizada por la agresión contra la integridad física, psicológica, simbólica o cultural de individuos o grupos sociales. En su accionar rompe con las normas jurídicas, destruye las cohesiones sociales y perturba el desarrollo normal de las actividades económicas, sociales y políticas de una determinada sociedad. Tal es el grado y diversidad de acciones catalogadas de violentas que en la actualidad es pertinente hablar de *violencias* y no de violencia como lo hacían enfoques tradicionales que se encargaban de estudiar el problema.

En su ensayo «La problemática de la violencia», Federico Rivera Vélez hace las distinciones que siguen:

"El debate sobre los tipos de violencia tiene consideraciones de distinta índole, especialmente cuando se trata de violencia **estructural** y de violencia **institucional**. Si la primera

está identificada como el contexto económico, social y político que brinda las posibilidades concretas para la realización de acciones violentas por y dentro de la sociedad, generalmente asociada a índices elevados de pobreza, marginación y un sistema político democrático deficitario que limita el desarrollo de la vida de las personas con dignidad y sus derechos humanos; la segunda puede ser pensada como aquella especie de violencia estructural aceptada por los individuos, por hallarse formal o realmente encarnada en las instituciones y tener consideración aceptable en los distintos ámbitos de la sociedad."

En términos generales, las violencias que se desarrollan en la sociedad tienen actores, formas y móviles variados y de múltiples causas. Cada una de ellas se gesta en escenarios específicos –escuela, familia, barrio, comunidad campesina, que dan lugar a expresiones que tienen un rostro común característico. De esa manera se presentan violencias que pueden ser catalogadas de la siguiente forma:

1. Violencias políticas que provienen de agentes sociales organizados que buscan modificar, sustituir o alterar el orden institucional vigente existente, o la generada por aquellas situaciones que restringen la legitimidad, la representación y la participación de distintos componentes de la población. Este tipo de violencias, por lo general, están asociadas a regímenes autoritarios, democracias deficitarias y excluyentes o segmentos de la sociedad que no han podido concretar sus demandas de diverso cuño frente al Estado nacional, promoviendo de esta forma, una constante conflictividad política y social.
2. Violencias económicas que surgen de los mercados ilegales donde se trafica y comercia todo tipo de productos –armas, drogas, vehículos, bienes, electrónica, sexo,- ; la industria del secuestro o del sicariato –también vinculadas con las violencias políticas; las producidas en los ámbitos del tráfico de obras de arte; y, las que se desprenden de la aplicación de un modelo económico concentrador y excluyente de la riqueza que deviene en una polarización socioeconómica entre la población de una sociedad determinada.



3. Violencias intrafamiliares que se manifiestan por las condiciones culturales, las relaciones asimétricas de poder y decisión, la composición demográfica, entre otras cuestiones, al interior de un núcleo familiar que tiene un cambio y dinámica aceleradas. En este tipo de violencias existe una fuerte relación entre condiciones económicas mínimas de sobrevivencia y el factor cultural expresado básicamente en las conductas «machistas» y prepotentes. De hecho, la mujer y los niños aparecen como las principales víctimas de este tipo de violencia intrafamiliares.
4. Las violencias sociales, llamadas comunes o internalizadas, que dan cuenta de la descomposición de los niveles mínimos de convivencia ciudadana y que se expresa en la pérdida de valores que cohesionan a la sociedad en distintos ámbitos cotidianos. Este tipo de violencias, aunque son menos sustentadas en la fuerza y la coerción, representan actos constantes que vulneran a las instituciones y su gestión dentro de la sociedad. La corrupción en distintos grados, el acoso sexual, la segregación, la discriminación y el racismo son un tipo de violencia, unas más simbólicas que otras, pero que en definitiva merman la capacidad de desenvolvimiento de los individuos en el colectivo.

Todos estos tipos de violencia presentan diversos grados de interacción en distintos ámbitos de la vida social. Por ese motivo, muchos gobiernos e instituciones de América Latina se han preocupado por diseñar una política pública de seguridad que combata a la violencia en varios frentes, que se presenta como una tarea prioritaria para lograr mejores niveles de convivencia ciudadana y de respeto a los derechos humanos. «

Por su parte, Eggers Lan en el citado *Violencia y estructuras* discrimina “tres formas de violar lo que real o aparentemente sería un proceso natural”:

- 1) violencia opresiva
- 2) violencia subversiva
- 3) violencia coercitiva.

Define la primera como una violencia que “traba la naturaleza del hombre en sentido estricto, en cuanto impide el desarrollo de sus potencialidades creadoras. Violencia sería en este caso, pues, contrario de *creatividad*”. La violencia subversiva, en cambio, “ataca al cuerpo legal vigente”. En este caso, pues, “violencia sería lo contrario de *orden establecido*”. Por su parte, la violencia coercitiva “traba la decisión del individuo, que en principio es considerada “natural” en la medida en que emana de la voluntad del mismo”. Sin embargo, aclara Eggers Lan, la decisión acerca de su “naturalidad” dependería del criterio con que se valore ésta o en que se halle una coincidencia con el bien común. En definitiva, lo más característico de esta forma de violencia es que se impone al individuo algo que éste en principio no acepta voluntariamente (aunque resulte difícil decidir cuándo la aceptación o el rechazo son voluntarios). “Violencia se opone, en esta tercera variante, a *persuasión*. (...) En cualquier caso –concluye Eggers Lan en el volumen antes mencionado–, la represión es violencia coercitiva”, y su legitimidad dependen no sólo del orden establecido sino de la coincidencia o disidencia de la voluntad del reprimido con el bien común”.

DIJO UN FILOSOFO...

«La tarea de una crítica de la violencia puede circunscribirse a la descripción de la relación de ésta respecto al derecho y a la justicia. Es que, en lo que concierne a la violencia en su sentido más conciso, sólo se llega a una razón efectiva, siempre y cuando se inscriba dentro de un contexto ético. Y la esfera de este contexto está indicada por los conceptos de derecho y de justicia. En lo que se refiere al primero, no cabe duda de que constituye el medio y el fin de todo orden de derecho. Es más, en principio, la violencia sólo puede encontrarse en el dominio de los medios y no en el de los fines. Estas afirmaciones nos conducen a más y a diferentes perspectivas que las que aparentemente podría pensarse. Porque de ser la violencia un medio, un criterio crítico de ella podría parecer nos fácilmente dado. Bastaría considerar si la violencia, en casos precisos, sirve a fines justos o injustos. Por tanto, su crítica estaría implícita en un sistema de las fines justos. Pero no es así. Aun asumiendo que tal sistema está por encima de toda duda, la que contiene no es un criterio propio de la violencia como principio, sino un criterio para los casos de su utilización. La cuestión de si la violencia es en general ética como medio para alcanzar un fin seguiría sin resolverse. Para llegar a una decisión al respecto, es necesario un criterio más fino, una distinción dentro de la esfera de los medios, independientemente de los fines que sirven.

La exclusión de estas interrogaciones críticas más finas caracteriza, probablemente como distinción más notable, a una gran corriente dentro de la filosofía del derecho: la del derecho natural. Para esta corriente hay tan poco problema en la utilización de la violencia para fines justos, como para toda persona que siente el «derecho» de desplazar su cuerpo hacia una meta deseada. Según está concepción, la misma que sirvió de fondo ideológico al terrorismo de la Revolución Francesa, la violencia es un producto natural, comparable a una materia prima, que no presenta problema alguno, excepto en los casos en que se utiliza para fines injustos. Para que las personas puedan **renunciar a la violencia en beneficio del Estado**, de acuerdo a la teoría del Estado de derecho natural, hay que asumir (tal como lo hace expresamente Spinoza en su *Tratado teológico-político*) que antes de la conclusión de dicho contrato regido por la razón, el individuo practica libremente toda forma de violencia de *facto* y también de *jure* (de hecho y de derecho). Quizá estas concepciones fueron aún reforzadas tardíamente por la biología darwiniana. Esta, de manera totalmente dogmática, sólo reconoce, además de la selección artificial, a la violencia, como medio primario y adecuado para todos los fines de la naturaleza. La filosofía popular de Darwin, a menudo dejó constancia del corto paso que separa este dogma de la historia natural con uno más burdo de la filosofía del derecho; por lo que esa violencia, prácticamente sólo adecuada a fines naturales, adquiere por ello también una legitimación legal.

Dicha tesis de derecho natural de la violencia como **dato natural dado**, es diametralmente opuesta a la posición que respecto a la violencia como **dato histórico** adquirido asume el derecho positivo. En tanto el derecho natural es capaz de juicios críticos de la violencia en todo derecho establecido, sólo en vista de sus fines, el derecho positivo, por su parte, establece juicios sobre todo derecho en vías de constitución, únicamente a través de la crítica de sus medios. Si la justicia es el criterio de los fines, la legitimidad lo es el de los medios. Nó obstante, y sin restar nada a su oposición, ambas escuelas comparten un dogma fundamental: fines justos pueden ser alcanzados por medios legítimos, y medios legítimos pueden ser empleados para fines justos. El derecho natural aspira «justificar» los medios por la justicia de sus fines; por su parte, el derecho positivo intenta «garantizar» la justicia de los fines a través de la legitimación de los medios. Esta antinomia resultaría insoluble si la premisa dogmática común fuera falsa, es decir, en el caso en que medios legítimos y fines justos estuvieran en irreconciliable contradicción. Pero esto no puede producirse sin antes abandonar esta perspectiva y establecer **criterios independientes** para fines justos así como para medios legítimos. (...) Pero el sentido de la distinción entre violencia legítima e ilegítima no se deja aprehender inmediatamente. Sí es preciso rechazar el malentendido causado por el derecho natural, y según el cual todo se reduciría a la distinción entre fines justos e injustos. Es más, se sugirió ya que el derecho positivo exige la identificación del origen histórico de cada forma de violencia que, bajo ciertas condiciones, recibe su legitimación, su sanción.

Walter Benjamin, Para una crítica de la violencia, en *Angelus Novus*, 1971.

Actividades para el alumno

- 1) A continuación se distingue una variedad de formas de violencia. Buscar en la crónica diaria ejemplos de cada una de ellas e investigar cuáles son las instituciones que velan por erradicar estas formas de violencia.

Violencia política: Por conflictos políticos, a nivel nacional o internacional.

Violencia racial: Se refiere a los abusos y discriminaciones por su raza, religión o color de piel.

Violencia familiar: Toda forma de violencia y maltrato (emocional, físico) entre los cónyuges o de padres a hijos.

Maltrato físico: Es toda lesión física no accidental, producto de castigo único y repetido de magnitud variable.

Maltrato emocional: Hostigamiento verbal hacia un niño a través de insultos, críticas y ridiculización, a si como la indiferencia o rechazo explícito, también el ser testigo de violencia entre sus padres.

Violencia sexual: Se refiere a prostitución, violación, tráfico de mujeres y mutilaciones de genitales.

Hostigamiento o acoso sexual: Se refiere al acoso que sufren trabajadores o estudiantes de enseñanza superior por parte de compañeros, profesores o superiores.

M.C.S: Abuso de publicidad en relación a las mujeres - objeto, o al uso de su imagen en la pornografía.

Atención de salud: Violencia en atención de parto en cesáreas innecesarias y obligadas en la relación médico paciente.

Abandono y negligencia en los cuidados: Falta de protección y cuidados físicos mínimos a un niño de parte de sus figuras custodias, a si como el abandono de sus necesidades evolutivas por la falta de estimulación cognitiva, que no se deba a carencia extrema de recursos socioeconómicos.

Abuso de medicamentos: Abuso en la medicación y prescripción en los adultos mayores, incluida la retención de medicamentos, o la sobre medicación.

Abandono activo: Negar intencionalmente el cuidado o las necesidades básicas.

Abandono pasivo: No proveer del cuidado o la satisfacción de las necesidades básicas, por falta de experiencia, información o habilidad.

- 2) A partir del texto citado de Walter Benjamin, responder el siguiente cuestionario:
- ¿Cómo se da, según los teóricos del derecho natural, el uso de la violencia entre los hombres antes y después de asociarse mediante un «contrato social» que es garantía del Estado?
 - ¿Por qué la «filosofía popular» del darwinismo adhiere a esta visión?
 - ¿Cómo asume el uso de la violencia el derecho positivo?
 - ¿Cuál es la relación que puede establecerse entre derecho natural y positivo, medios y fines, justicia y legitimidad?
 - ¿Cuál sería, según Benjamin, la solución a la antinomia que ambas posiciones representan? ¿Podrías formular un ejemplo ilustrativo?
- 3) Se podría dividir el grupo de alumnos en cuatro equipos y, tras ver una de las películas citadas, organizar un debate sobre la violencia política en la Argentina de los años 70 (a partir de las películas a y b) y sobre el episodio de violencia escolar ocurrido en Carmen de Patagones en septiembre de 2004 (a partir de las películas c y d).
- Trelew (2003), de Mariana Arruti
 - El tiempo y la sangre (2004), de Alejandra Almirón
 - Bowling for Columbine (2002), de Michael Moore
 - Elefante (2003), de Gus Van Sant

La inseguridad en las sociedades modernas y contemporáneas.

En la misma línea en que nos preguntábamos en el apartado anterior por la definición y las condiciones de posibilidad de la violencia, deberíamos aquí abordar la cuestión de la inseguridad. Según el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), se puede establecer una definición sumaria de la siguiente manera:

- **Seguridad ciudadana:** condición personal, real e imaginaria, de encontrarse libre de amenaza de violencia o despojo por parte de otros
- **Inseguridad ciudadana:** fenómeno social que resulta del acaecimiento de actos de violencia y despojo patrimonial sumado a la percepción subjetiva de las personas respecto a su vulnerabilidad frente a tales situaciones

Sin embargo, encontramos una definición ampliada en las discusiones presentadas en el Foro Social Mundial Temático realizado en Colombia en junio de 2003. Allí se consideraba pertinente retomar la categoría y la noción de seguridad humana propuesta por Naciones Unidas. La seguridad humana, "significa que la gente puede ejercer sus opciones con seguridad y libertad, y que puede tener, confianza en que las oportunidades que tiene hoy no se perderán mañana. Así entendida, la seguridad humana tiene dos aspectos principales: la **seguridad de amenazas crónicas**, como el hambre, la enfermedad y la represión y la **protección de alteraciones súbitas** y perjudiciales de las pautas de la vida cotidiana, ya se trate del hogar, del empleo, o de la comunidad. Estas amenazas existen en todos los niveles de ingreso nacional y de desarrollo. Coherente con esta noción más amplia e integral de seguridad humana, las Naciones Unidas establecen siete categorías principales de inseguridad humana:

- Inseguridad económica y laboral
- Inseguridad alimentaria
- Inseguridad en materia de salud
- Inseguridad personal
- Inseguridad ambiental
- Inseguridad de la comunidad y cultural
- Inseguridad política.

Esta distinción supone obligaciones mayores para los organismos internacionales, para los gobiernos –sobre todo de los países desarrollados– y de las sociedades en general para brindar seguridad humana a todos los seres humanos del planeta, independientemente de su condición económica, de su raza, de sus creencias, de su sexo, de su edad, de sus opiniones políticas y de su nacionalidad. Hacer esto, es hoy un imperativo ético, político y económico de las grandes potencias, de los organismos multilaterales; de los gobiernos y de la sociedad en general.

En su discusión durante aquel Foro Social Mundial, el colombiano Jorge Bernal Medina señalaba que precisamente en relación con esta nueva definición es que resulta "tan grave y tan desalentador encontrar que en la reciente Cumbre de las ocho grandes potencias mundiales realizada en Suiza, la única preocupación real fue la de

la seguridad entendida como el combate al terrorismo (algo necesario), dejando de lado propuestas tan interesantes como la que hizo el presidente de Brasil, Ignacio Lula Da Silva, de crear un Fondo Mundial para la lucha contra el hambre, que permitiría ir avanzando en eliminar este flagelo de la faz de la tierra. (...) Mientras se mantengan los graves índices de pobreza, de indigencia, de hambre, de desigualdad, de enfermedad, de desempleo en el mundo, no habrá seguridad humana en el mundo". Una de las conclusiones de aquel debate fue que si se acepta la noción de seguridad humana, y como parte de la misma, consideramos la seguridad alimentaria, la salud, el trabajo, la recreación, es evidente que "no podremos tener un mundo seguro mientras se mantengan las oprobiosas diferencias y desigualdades en el mundo. Mientras mas de 1.200 millones de hombres, mujeres y niños y niñas no tengan asegurada siquiera sus tres comidas diarias, mientras 4200 millones se encuentren en la pobreza (...) será imposible proclamar y, sobre todo, tener un mundo seguro".

A partir de este análisis, podemos reflexionar con mayor amplitud entonces sobre las condiciones de posibilidad de la "inseguridad social", así como también sobre el carácter público o privado –a nivel nacional o multinacional– que deberían tener las iniciativas tendientes a eliminar o reducirla. En el texto que viene a continuación, un artículo sobre el libro *La inseguridad social - ¿Qué es estar protegido?*, de Robert Castel, al que sigue una entrevista al pensador francés, se propone la hipótesis de que es la propia industria de la seguridad la que avanza socialmente con la noción de riesgo como estandarte.

Entrevista a Robert Castel

"Eliminar al mercado es una mala utopía"

El prestigioso intelectual francés Robert Castel dice que para solucionar las flagrantes inequidades en materia de seguridad social no se puede prescindir del Estado regulador ni del mercado. Un diálogo con Castel y el análisis de su último libro, publicado en la Argentina.

Con un pie en la sociología y otro en la filosofía, Robert Castel se ha ocupado de estudiar el funcionamiento de las sociedades modernas. Sus primeros trabajos lo ubican cerca de las problemáticas que en los años 70 interesaban a sus colegas Michel Foucault y Gilles Deleuze, particularmente, la psiquiatría y el psicoanálisis. Más recientemente, Castel ha dirigido la mirada hacia otra gran problemática que también interesó a Foucault en sus últimos años: la noción de riesgo. En este marco se inscribe su último trabajo, *La inseguridad social. ¿Qué significa estar protegido?*, que editorial Mantantial acaba de publicar en la Argentina. En él Castel aborda algunas de las cuestiones más actuales y acuciantes: la seguridad, los nuevos riesgos, la necesidad de nuevas protecciones, cuestiones que compartió en diálogo con Ñ.

El punto de partida de Castel es la distinción entre protecciones civiles (de las personas, de los bienes) y sociales (jubilación, seguros de salud). En la sociedad premoderna, la seguridad se apoyaba en las relaciones de proximidad, como las comunidades campesinas o las corporaciones. Con la modernidad, en cambio, cada uno es reconocido por sí mismo, independientemente de su pertenencia a un grupo. Sin embargo, como lo mostró Thomas Hobbes en el siglo XVII, una sociedad de individuos no es propiamente una sociedad. Su situación se asemeja a esa guerra de todos contra todos que Hobbes llamó estado de naturaleza. Para poner fin a estas luchas, es necesario crear el Estado. Este debe proteger a sus habitantes, asegurarles sus derechos individuales y liberarlos del miedo y de la inseguridad. Una sociedad de individuos sólo es posible en un Estado que los proteja.

El propio Hobbes anticipó una de las grandes paradojas de la seguridad. La existencia del Estado se justifica por la necesidad de brindar seguridad, pero un Estado que persigue la seguridad total se convierte en un Estado absoluto. Exacerbada, la demanda de seguridad puede poner en riesgo la vida y los derechos de los individuos. En un estado de derecho, el Estado no puede ser protector a cualquier precio. Un ejemplo, dice Castel: la actual guerra contra el terrorismo.

Pocas décadas después de Hobbes, John Locke vio esta dificultad y reelaboró los términos del problema partiendo del individuo como propietario y atribuyendo al Estado la función de proteger la propiedad. El derecho de propiedad, que para Locke comienza por el propio cuerpo, pone límites al Estado. Los hombres, afirma, se someten a un Estado para que les garantice la propiedad que da seguridad a sus vidas. No es casual que el derecho de propiedad se haya convertido en uno de los derechos humanos, incluido en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre.

Debemos recordar, quizás, que la propiedad, especialmente en su sentido moderno, no es ni originaria ni exclusivamente un concepto económico, sino antropológico. Y lo mismo hay que afirmar acerca del concepto de mercado. Ellos no fueron elaborados para pensar primariamente una economía de mercado, sino la sociedad; para encontrar un acuerdo entre libertad y justicia. La afirmación de la centralidad del mercado y de la propiedad fue el camino para superar la paradoja hobbesiana.

Pero el derecho de propiedad y la afirmación de la centralidad del mercado no fueron suficientes. Con las revoluciones industriales y el crecimiento de la población, el Estado moderno tuvo que proteger a todos los ciudadanos, propietarios y no-propietarios. La solución no pasó por el reparto de la propiedad privada, sino por crear protecciones sociales. Así se formó nuestra actual sociedad de asalariados. Propiamente, no una sociedad de iguales sino de semejantes, diferenciada y jerarquizada. El crecimiento económico y la inscripción de los individuos en nuevos colectivos protectores, como los sindicatos, hicieron posible esta transformación. En la medida en que las protecciones sociales están vinculadas directa o indirectamente con el trabajo, la afirmación de la centralidad de éste último siguió y complementó a la afirmación de la centralidad del mercado y de la propiedad.

A partir de aquí, podemos pensar la otra gran paradoja de la seguridad. Sin las protecciones sociales, que domesticar el mercado, resulta imposible en los hechos garantizar las libertades civiles e individuales. Las protecciones civiles y las sociales no pueden ser abordadas como dos esferas separadas y, mucho menos, opuestas. En gran medida –dice Castel– sólo se podrá neutralizar el aumento de la inseguridad social si se le da, o no, seguridad al trabajo (aquí habría que ubicar el error de las políticas de tolerancia cero).

A partir del final de la Segunda Guerra Mundial, los procesos de regionalización política (la Comunidad Europea) y de globalización de la economía condujeron a un debilitamiento del Estado y, consecuentemente, a la crisis del Estado - benefactor. Por otro lado, el desempleo masivo también debilitó a las organizaciones colectivas. Nos encontramos, así, con un proceso de descolectivización y de reindividualización que confiere a la inseguridad una nueva fisonomía. Ahora bien, a menos que busquemos un retorno al estado de naturaleza, el Estado no puede renunciar a garantizar las protecciones civiles y sociales. Debe asegurar que los individuos dispongan de las condiciones sociales para su independencia. Se trata, como vimos, de una exigencia inscrita en el corazón mismo de la modernidad político-social. Por otro lado, a menos que se persiga un retorno a un sistema premoderno de seguridad, un sistema de relaciones feudales, el Estado también debe asegurar que los individuos puedan disponer de las condiciones sociales para su independencia por derecho propio. Las relaciones clientelistas –dice Castel– procuran potentes sistemas de protección, pero se pagan con una profunda dependencia de sus miembros. Por ello, una sociedad de semejantes sólo puede fundarse en una ciudadanía social por derecho.

–En su libro dice que harían falta nuevos organismos internacionales para regular la globalización. ¿Puede ampliar la idea?

–Sí. Ante todo, creo que la globalización afecta particularmente a los países que conocemos como países en vías de desarrollo, pero no solamente a éstos. Creo que existe una suerte de ausencia de regulación, una crisis de regulación que atraviesa todo el mundo, aunque sea más grave y más dra-

mática en países como la Argentina. Esto no significa que no sea grave para los países del Primer Mundo. La cuestión es internacional y afecta igualmente a las sociedades de Europa occidental. Si nos ponemos del lado de la justicia, de la justicia social, podemos efectivamente denunciar el carácter exorbitante de las deudas externas, la forma en que son impuestos los pagos por esas instancias internacionales como el FMI o el Banco Mundial. Por eso, las instancias internacionales en las que pienso no son las instancias internacionales tal como existen, y que se interesan en primer lugar por la liberalización económica. Serían justamente instancias internacionales, como trata de hacerlo en cierto modo la Oficina Internacional del Trabajo, capaces de administrar los intercambios internacionales respetando las exigencias ecológicas y sociales a escala planetaria. Pero en el estado actual es un poco utópico, sin duda prematuro.

–Se le podría objetar que crear nuevas regulaciones y fortalecer el Estado encarecerá el trabajo, creará más desocupación y, finalmente, más inseguridad.

–El Estado ya no es el Estado que dominaba los parámetros de su economía como hasta los años 70, sin embargo constituye todavía un límite contra lo que justamente Karl Polany denomina la promoción del mercado auto-regulado, es decir, una hegemonía total del mercado que sólo obedecería a sus propias exigencias. Es cierto que asistimos a un debilitamiento del papel regulador del Estado y por eso el Estado ya no es la instancia prácticamente única de fuentes de protección, de derechos sociales como pudo serlo en Europa Occidental después de la Segunda Guerra Mundial. Pero creo que hay un razonamiento perverso, en última instancia: el razonamiento liberal según el cual las regulaciones sociales, los derechos sociales, la protección social son únicamente obstáculos respecto de la libre competencia. Es cierto que pone frenos a la competencia, pero detrás está la cuestión del modelo de sociedad y del lugar que se concede al mercado. No comparto, sin embargo, las posiciones de Toni Negri y otros. El compromiso entre regulación y mercado es más que difícil, pero es la posición que hay que defender; incluso contra ciertas posiciones de izquierda. Me parece que hay que aceptar el mercado en cierto modo. No podemos pensar la sociedad contemporánea y la sociedad del mañana sin una fuerte presencia del mercado. Me parece que hacer como que el mercado no existe es una mala utopía. No se puede creer que se lo vaya a eliminar con un golpe de varita mágica o un golpe de varita revolucionaria. No es algo que resulte posible o que se pueda contemplar en la coyuntura actual. El mercado existe y tiene aspectos positivos. La producción de riqueza no es un mal, más bien todo lo contrario. La cuestión es la limitación, la restricción o cierta domesticación del mercado. Estoy con la posición de Karl Polany. Aunque su libro (*La gran transformación*, 1944) sea un poco viejo, creo que él había visto bien el problema.

–No encontré en su libro un análisis de la relación entre la degradación del individuo a causa de la inseguridad y una estigmatización de toda la sociedad, que usted estudió en otros textos.

–Sería una prolongación absolutamente posible del análisis. Hablé del status del individuo y de su degradación, porque creo que se puede decir eso, incluso independientemente de la psiquiatría. La inseguridad social mina, fragiliza y a veces destruye el status del individuo impidiéndole que goce de un mínimo de independencia social. Genera patologías y sometimiento a la psiquiatría; con el riesgo de volver casos psiquiátricos problemas cuyo origen es ante todo social.

–A pesar de los múltiples nexos entre nuestros países, no vemos de parte de Francia iniciativas como las que encontramos, por ejemplo en Inglaterra, para apoyar la posición argentina sobre la deuda y su renegociación.

–Lo lamento y me parece incluso que lo que se llamó la crisis argentina hace dos años conmovió aquí a mucha gente. Es un ejemplo límite de los procesos de degradación en un país que tenía mucha proximidad con los países de Europa. Al menos yo lo sentí dolorosamente, pero no soy el único. Dicho esto, la pregunta que usted plantea y que es la pregunta política: ¿por qué Francia –o sea el gobierno francés– no da suficiente importancia a esta cuestión? Creo que la cuestión se plantea. Personalmente, lo lamento; también pienso que se le pueden hacer muchos reproches a la forma en que se maneja la política actualmente en Francia.

Edgardo Castro, *Revista Ñ*, septiembre de 2004.

DIJO UN FILOSOFO...

Beneficios de vivir en riesgo

“La ideología generalizada e indiferenciada del riesgo (la «sociedad del riesgo», la «cultura del riesgo») se ofrece hoy como la referencia teórica privilegiada para denunciar la insuficiencia, incluso el carácter obsoleto de los dispositivos clásicos de protección y la impotencia de los Estados para hacer frente a la nueva coyuntura económica. La alternativa, por lo tanto, no puede sostenerse más que en el desarrollo de los seguros privados. Así se puede entender por qué algunos partidarios del seguro en el ámbito neoliberal siguieron con entusiasmo análisis como los de Ulrich Beck o Anthony Giddens, e incluso fueron más lejos. Por ejemplo, en virtud de una sorprendente inversión de los términos, Francois Ewald y Denis Kessler hacen del riesgo «el principio de reconocimiento del valor del individuo», «la medida de todo», otorgándole una dimensión antropológica –como si el riesgo, probabilidad de la aparición de un acontecimiento exterior al hombre, pudiera constituir un componente del individuo mismo. De hecho, la insistencia puesta en la proliferación de los riesgos corre pareja con una celebración del individuo aislado de sus inserciones colectivas, «desarraigado», según la expresión de Giddens. Este individuo es como un portador de riesgos que navega sin instrumentos en medio de los obstáculos y los peligros, y debe administrar él mismo su relación con los riesgos. No se ve bien qué rol pueden desempeñar en esta configuración el Estado social y el seguro obligatorio garantizado por el derecho. Existe una relación estrecha entre la explosión de los riesgos, la hiperindividualización de las prácticas y la privatización de los seguros. Si los riesgos se multiplican hasta el infinito y si el individuo está solo para hacerles frente, es al individuo privado, privatizado, al que le corresponde asegurarse a sí mismo, si puede. El manejo de los riesgos no es ya una empresa colectiva sino una estrategia individual, mientras que el porvenir de los seguros privados está asegurado por la multiplicación de los riesgos. Su proliferación abre un mercado casi infinito al comercio de los seguros.

Robert Castel, Fragmento de «La inseguridad social. ¿Qué es estar protegido?».

Con todo esto de la inseguridad, los asaltos y los secuestros, mis papás están muy nerviosos, sobre todo cuando salimos a la calle. Estar en la plaza es divertido, pero ir y volver de la plaza ¡¡ es un licuado de adrenalina !!!



Actividades para el alumno

A partir de la entrevista a Robert Castel y del breve fragmento de su libro, responder el siguiente cuestionario:

- 1) ¿Qué es, para los filósofos modernos, el *estado de naturaleza*? ¿Cómo se relaciona con la noción de *Estado* y con la de *seguridad*?
- 2) ¿Cómo surge, según el texto de Edgardo Castro, los conceptos de *propiedad privada* y *mercado*?
- 3) ¿Cuál es la relación que propone Robert Castel entre seguridad y trabajo?
- 4) ¿Cuál debe ser, según Robert Castel, el papel del Estado en la resolución de la cuestión de la seguridad?
- 5) ¿Y cuál debe ser el papel de los organismos internacionales?
- 6) ¿En qué medida es la inseguridad una problemática individual? Fundamente su respuesta.
- 7) ¿Quiénes son, para Castel, los beneficiarios de una “sociedad de riesgos”? ¿Por qué?

Guerra y carrera armamentista.

Podríamos considerar a la guerra como una especie de la violencia que tiene lugar en las relaciones internacionales o, en cuanto a la guerra civil, como una especie de violencia, un conflicto armado, que dentro de un mismo Estado tiene lugar entre grupos raciales y étnicos o entre grupos políticos. Sin embargo, procediendo en la forma que hicimos en los apartados anteriores, conviene empezar preguntándonos qué respuesta han dado los filósofos a las preguntas centrales: qué es la guerra y cuáles son sus condiciones de posibilidad.

Uno de los primeros intentos por esbozar una teoría de la guerra entre Estados –o al menos un análisis que pudiera prescindir las connotaciones religiosas– fue el que llevó a cabo Nicolás Maquiavelo (1469-1527) a comienzos de la modernidad. Lejos de la idea de guerra santa que había prevalecido durante buena parte de la Edad Media, en que las Cruzadas señalaron el marco en el cual los poderes terrenos dirimían sus conflictos de intereses–Maquiavelo señaló el carácter inevitable de las guerras en su obra más conocida, *El Príncipe*, escrita en 1513. Allí, Maquiavelo escribe, además, que el tratar de retrasar la guerra sólo puede resultar en perjuicio de uno mismo (es decir, del propio Estado). Como parte del proceso de secularización que ya está en marcha y que definirá el curso de la modernidad, Maquiavelo toma la guerra como un hecho inevitable entre ciudades autónomas o Estados. Así, en su tratado *Arte de la guerra*, escrito después de 1516, dice –utilizando el género del diálogo, y en la voz del personaje del capitán Fabrizio Colonna, que las ciudades precisan de un ejército poderoso de ciudadanos, apoyado en la presunción de que Italia, que tanta preeminencia ha alcanzado en todas las demás artes, debe destacar también en la de la guerra.



DIJO UN FILOSOFO...

- Lo que favorece al enemigo nos perjudica a nosotros, y lo que nos favorece a nosotros perjudica al enemigo.
- Aquel que durante la guerra esté más atento a conocer los planes del enemigo y emplee más esfuerzo en instruir a sus tropas incurrirá en menos peligros y tendrá más esperanzas de victoria.
- Jamás hay que llevar a las tropas al combate sin haber comprobado su moral, constatado que no tienen miedo y verificado que van bien organizadas. No hay que comprometerlas en una acción más que cuando tienen moral de victoria.
- Es preferible rendir al enemigo por hambre que con las armas, porque para vencer con éstas cuenta más la fortuna que la capacidad.
- El mejor de los proyectos es el que permanece oculto para el enemigo hasta el momento de ejecutarlo.
- Nada es más útil en la guerra que saber ver la ocasión y aprovecharla.
- La naturaleza produce menos hombres valientes que la educación y el ejercicio.
- En la guerra vale más la disciplina que la impetuosidad.
- Si algunos enemigos se pasan a las filas propias, resultarán muy útiles si son fieles, porque las filas adversarias se debilitan más con la pérdida de los desertores que con la de los muertos, aunque la palabra desertor resulte poco tranquilizadora para los nuevos amigos y odiosa para los antiguos.
- Al establecer el orden de combate es mejor situar muchas reservas tras la primera línea que desperdiciar a los soldados por hacerla más larga.
- Difícilmente resulta vencido el que sabe evaluar sus fuerzas y las del enemigo.
- Más vale que los soldados sean valientes que no que sean muchos, y a veces es mejor la posición que el valor.
- Las cosas nuevas y repentinas atemorizan a los ejércitos; las conocidas y progresivas les impresionan poco. Por eso conviene que, antes de presentar batalla a un enemigo desconocido, las tropas tomen contacto con él mediante pequeñas escaramuzas.
- El que persigue desordenadamente al enemigo después de derrotarlo, no busca sino pasar de ganador a perdedor.
- Quien no se provee de los víveres necesarios, está ya derrotado sin necesidad de combatir.
- Quien confía más en la caballería que en la infantería, o al contrario, escogerá en consecuencia el campo de batalla.
- Si durante el día se quiere comprobar si ha entrado algún espía en el sector propio, se ordenará que todos los soldados entren en sus alojamientos.
- Hay que cambiar de planes si se constata que han llegado a conocimiento del enemigo.
- Hay que aconsejarse con muchos sobre lo que se debe hacer, y con pocos sobre lo que se quiere realmente hacer.
- En los acuartelamientos se mantendrá la disciplina con el temor y el castigo; en campaña, con la esperanza y las recompensas.
- Los buenos generales nunca entablan combate si la necesidad no los obliga o la ocasión no los llama.
- Hay que evitar que el enemigo conozca nuestro orden de combate; cualquiera que sea éste, debe prever que la primera línea pueda replegarse sobre la segunda y tercera.
- Si se quiere evitar la desorganización en el combate, una brigada no debe emplearse para otra misión distinta de la que se le tenía asignada.
- Las incidencias no previstas son difíciles de resolver; las meditadas, fáciles.
- El eje de la guerra lo constituyen los hombres, las armas, el dinero y el pan; los factores indispensables son los dos primeros, porque con hombres y armas se obtiene dinero y pan, pero con pan y dinero no se consiguen hombres y armas.
- El no combatiente rico es el premio del soldado pobre.
- Hay que acostumbrar a los soldados a despreciar la comida delicada y la vestimenta lujosa.

Nicolás Maquiavelo, *Arte de la guerra*, 1516.

Maquiavelo no sólo está pensando en cómo ganar una guerra con estas “reglas” que transmite. Su trabajo es, en buena medida, mucho más interesante en relación con la metodología que intenta aplicar: al igual que en la política, en la guerra no tiene sentido basarse en principios abstractos, alejados de las condiciones reales en que se dan los conflictos humanos, sino que el estudio debe provenir de la observancia de casos.

Un siglo más tarde, el pensamiento de Thomas Hobbes (1588-1679) nos llevará hacia otro desarrollo filosófico del problema de la guerra. Hobbes piensa que los hombres viven en perpetuo afán de poder, afán que cesa solamente con la muerte. La pugna por obtener riquezas, placeres, honores u otras formas de poder, dice Hobbes, inclina a la lucha, la enemistad y a la guerra, por ello, en la naturaleza del hombre se encuentran tres causas principales de discordia: la competencia, la desconfianza y la gloria. La competencia, dice Hobbes, impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio, la desconfianza para lograr la seguridad y la gloria para ganar reputación. Así, mientras el hombre viva sin un poder común que los atemorice a todos, se hallarán en la condición de guerra de todos contra todos. La cuestión de la guerra es abordada por Hobbes como un supuesto del pensamiento político mismo. Su idea de que el hombre es “lobo del hombre” o de que el hombre librado a sí mismo estaría en perpetua guerra contra sus semejantes no es sólo un postulado de carácter antropológico. Hobbes está analizando de esta manera el origen mismo de la institución política. Como existe la tendencia a la guerra permanente, es preciso encontrar un poder que neutralice la amenaza constante de hombres contra hombres. En este sentido, Hobbes advierte también que ese estado de guerra inicial nunca existió. No hubo un tiempo en que los hombres particulares se hallaran en una situación de guerra del uno contra el otro, sino que en diferentes épocas el ser humano se encuentra en estado de continua enemistad, en la situación y postura de los gladiadores, con las armas asestadas y los ojos fijos uno en otro, por ende, en esta guerra nada puede ser injusto. En esta perspectiva las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Los hombres, “para su propia conservación –dice Hobbes– buscan la paz y la defensa de aquellos que no les dan paz”. Este es el fundamento para la constitución de la sociedad civil a través de un contrato social, que es el acuerdo en donde cada uno está dispuesto a prescindir de su derecho a todas las cosas cuando los demás también estén dispuestos a hacerlo, así cada uno de los hombres se obliga, por el contrato con los demás, a no resistir las órdenes del hombre o del consejo al que hayan reconocido como su soberano. Pero donde no hay poder común, la ley no existe, donde no hay ley, no hay justicia.

Si para Hobbes, la constitución de la sociedad civil a través de un contrato implica la salida del estado de guerra, para el filósofo Karl Marie von Clausewitz (1780-1831), la situación es bien diversa. Oficial prusiano, estratega práctico y teórico, von Clausewitz fue durante los últimos treinta años de su vida el director de la Escuela Militar de Berlín, y en su libro póstumo *De la Guerra* (1833) ofreció una definición clásica de la relación entre la guerra y la política que se cita con bastante frecuencia, aunque fuera de su contexto de discusión original: *«la guerra es la continuación de la*

política por otros medios». La guerra, desde este punto de vista, no es sólo la continuación de la política, sino que es el recurso de mayor peso y envergadura del que la política se puede servir, al que puede recurrir en cualquier momento y bajo cualquier circunstancia, de toda una serie de recursos y ante una amplia gama de posibilidades. Para Clausewitz, cuando un Estado no logra satisfacer sus intereses por medio de los recursos políticos ortodoxos, cuando no logra dirimir sus controversias con otro Estado mediante la negociación diplomática, recurre a la guerra para intentar, por esta vía, obtener los resultados que considera pertinentes. Así, la guerra es un recurso más del Estado para conseguir sus fines. Por ello, implica una serie de evaluaciones y consideraciones, en virtud de que debe canalizar todas las capacidades y medios con los que cuenta.

En su definición inicial: «La guerra no es otra cosa que un duelo en una escala más amplia (...) es, en consecuencia, un acto de fuerza para imponer nuestra voluntad al adversario» se destaca a la fuerza (física) como el medio para lograr tal objetivo. Ello implica una noción de asequibilidad de la guerra como recurso para obtener un determinado objetivo, dado que Clausewitz incluyó en su análisis un elemento que no había sido considerado con la seriedad y el peso que él le otorgó: la política como motivación, validación y fin en sí mismo de toda acción militar entre Estados nacionales. El consideraba a la guerra como una herramienta en la consecución de un objetivo, de la que había que obtener el mayor provecho posible. No es una postura inmoral o amoral. Así, la guerra “surge siempre de una circunstancia política, y se pone de manifiesto por un motivo político”, se presenta en un contexto donde ningún recurso político existente, llámese negociación política, negociación diplomática, presión económica, amenaza, etcétera, logra los objetivos del Estado.

Pero ocurre que cuando Clausewitz escribió su obra, la guerra era concebida como la actividad de un Estado establecido que empleaba fuerzas leales y subordinadas a él, para combatir a otro estado de características similares. Dado que lo que define el dominio del Estado es el territorio, el control del espacio físico era entonces el objeto más específico de la guerra; el cruce militar de las fronteras, la materialización más clara de las causas de la guerra y de la iniciación de las hostilidades, y el ejército, instrumento para la aplicación de la violencia, se constituía en un objetivo estratégico militar de principal importancia. Los conflictos fuera de este ámbito interestatal, tales como las campañas coloniales contra tribus salvajes, los levantamientos de campesinos y sectas religiosas, el terrorismo de grupos anarquistas y otros, no eran considerados propiamente guerra. Pero basta con hojear los diarios para darse cuenta de que en el ámbito internacional actual estos límites ya no están tan claros.

Durante los últimos cincuenta años del siglo XX, el incremento de la capacidad de destrucción atómica había llevado a una reducción paulatina de los actores internacionales relevantes, hasta dejarlos reducidos a las cinco potencias atómicas y en última instancia a sólo dos: los Estados Unidos y la ex Unión Soviética. Cuando ésta colapsó, en los años 90, las alianzas entre potencias industrializadas y entre éstas y sus países “clientes” en diversas partes del mundo han dejado de ser útiles y emergen con nuevos bríos los conflictos que, sin haber cesado, se encontraban amortiguados

y subsumidos ante la urgencia de no provocar un enfrentamiento nuclear. Además de los conflictos al interior de los estados –como ocurrió con la ex Yugoslavia; como continúa ocurriendo entre Rusia y Chechenia– la guerra se presenta hoy con toda una nueva serie de razonamientos justificatorios, en relación con problemáticas que van desde el escarmiento al terrorismo internacional, la sospecha sobre la existencia de “armas nucleares” o la necesidad de exportar la democracia a Estados que han vivido por siglos al margen del sistema republicano.

En este contexto, resulta de sumo interés el pensamiento del filósofo italiano Giorgio Agamben. El presenta una visión mucho más descarnada del fenómeno de la guerra. Según Agamben, en el siglo XX hemos asistido a un hecho paradójico y preocupante, porque pasa inadvertido para la mayoría de los ciudadanos: vivimos en el contexto de lo que se ha denominado una “guerra civil legal”. El totalitarismo moderno, dice Agamben, se define como la instauración de una guerra civil legal a través del estado de excepción, y esto corre tanto para el régimen nazi como para la situación vivida en los EE.UU. durante la presidencia de George W. Bush. El estado de excepción es ese momento del derecho en el que se suspende el derecho precisamente para garantizar su continuidad e inclusive su existencia. O también: la forma legal de lo que no puede tener forma legal, porque es incluido en la legalidad a través de su exclusión. Su tesis de base es que el “estado de excepción”, ese lapso –que se supone provisorio– en el cual se suspende el orden jurídico, se ha convertido durante el siglo XX en forma permanente y paradigmática de gobierno. Una idea que Agamben retoma de Walter Benjamin, en especial de su octava tesis de filosofía de la historia que Benjamin escribió poco antes de morir, y que dice: “La tradición de los oprimidos nos enseña que ‘el estado de excepción’ en el cual vivimos es la regla. Debemos adherir a un concepto de historia que se corresponda con ese hecho”.

DIJO UN FILÓSOFO:

“El significado inmediatamente biopolítico del estado de excepción (...) emerge con claridad en el “military order” emanado por el presidente de los Estados Unidos el 13 de noviembre de 2001, que autoriza la “indefinite detention” y el proceso por parte de “military commissions” (que no hay que confundir con los tribunales militares previstos por el derecho de guerra) de los no-ciudadanos sospechados de estar implicados en actividades terroristas. Ya la *USA Patriot Act*, emanada del Senado el 26 de octubre de 2001, permitía al *Attorney general* el “poner bajo custodia” al extranjero (*alien*) de quien se sospechara (que fuera sospechoso) de actividades que pusieran en peligro “la seguridad nacional de los Estados Unidos”; pero dentro de los siete días el extranjero debía ser o bien expulsado o acusado de violación de la ley sobre inmigración o de algún otro delito. La novedad de la “orden” del presidente Bush es la de cancelar radicalmente todo estatuto jurídico de un individuo, produciendo así un ser jurídicamente innominable e inclasificable. Los talibanes capturados en Afganistán no sólo no gozan del estatuto de POW según la convención de Ginebra, sino que ni siquiera del de imputado por algún delito según las leyes norteamericanas. Ni prisioneros ni acusados, sino solamente *detainees*, ellos son objeto de una pura señoría de hecho, de una detención indefinida no sólo en sentido temporal, sino también en cuanto a su propia naturaleza, dado que ésta está del todo sustraída a la ley y al control jurídico. El único parangón posible es con la situación jurídica de los judíos en los Lager nazis, los cuales habían perdido, junto con la ciudadanía, toda identidad jurídica, pero mantenían al menos aquella de ser hebreos. Como ha señalado eficazmente Judith Butler, en los *detainees* de Guantánamo, la *vida desnuda* encuentra su máxima indeterminación.”

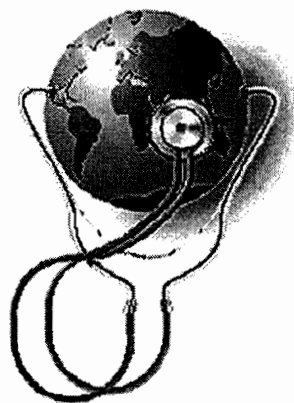
Giorgio Agamben, *Estado de excepción*, 2004.

Problemáticas ambientales: violación del equilibrio ecológico.

En los apartados dedicados a la ética y a la antropología filosófica, entre otros, pudimos percibir hasta qué punto una toma de posición filosófica nos lleva a asumir la defensa de la vida como derecho humano. Desde esta perspectiva, la defensa del planeta como espacio vital común nos obliga también a definirnos filosóficamente. ¿Es posible defender la vida y poner en riesgo –individual o colectivamente, de manera expresa o implícita– el espacio que nos permite seguir vivos? Una vez que hemos tomado conciencia de la finitud de los recursos naturales que hacen del planeta un lugar vivible –el agua, las fuentes de energía–, debemos reflexionar y, sobre todo, actuar en consecuencia. Ahora, más allá de la reflexión inicial, el estado actual de los debates sobre equilibrio ecológico convierten a la cuestión en un problema científico y político antes que filosófico.

El Protocolo de Kyoto y el equilibrio ecológico.

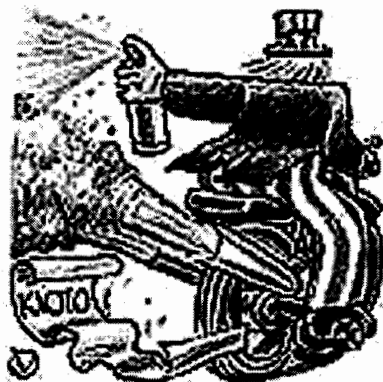
En junio de 1988, James Hansen, un científico de la NASA, declaró ante el congreso de los Estados Unidos que existía una fuerte «relación de causa y efecto» entre las altas temperaturas y las emisiones humanas de ciertos gases en la atmósfera. Hansen desarrollaría un modelo informático que predecía una elevación de la temperatura media global del planeta entre 1988 y 1997 de casi medio grado centígrado. Así fue que en 1990, las Naciones Unidas organizaron el Panel Intergubernamental sobre el Cambio Climático (IPCC) para fomentar la conciencia política acerca de los riesgos existentes por la elevación de las temperaturas, con los consecuentes peligros para la vida y el futuro del planeta. Sobre todo, el IPCC intenta hacer ver que algunos de estos riesgos dependen de algunos usos nocivos derivados de la actividad económica humana y que, por tanto, pueden ser re-



Actividades para el alumno

Contestar el siguiente cuestionario:

- 1) ¿A qué se denomina "guerra preventiva"? ¿Quién la puso en práctica y con qué objetivos?
- 2) ¿En qué consiste la tesis del "choque de civilizaciones" esbozada por el politólogo norteamericano Samuel Huntington? ¿Qué objeciones se le han hecho? (mencionar al menos tres).
- 3) ¿Qué es la base militar de Guantánamo? ¿Quiénes están allí alojados y en qué condición legal?
- 4) ¿Cuál ha sido el más reciente conflicto bélico en el continente americano? ¿Cuál fue la posición de la Argentina en ese conflicto y cómo evoluciona actualmente?



gulados mediante políticas nacionales y sobre todo internacionales de protección ambiental. Una de las acciones políticas más decididas en relación con la cuestión ha sido la decisión de reducir la emisión de los gases que supuestamente estarían provocando el calentamiento del planeta, –conocidos como gases de efecto invernadero (GEI)–.

El llamado Protocolo de Kyoto (por la ciudad que acogió su redacción) es un documento a través del cual, una vez ratificado por los gobiernos o parlamentos de los países firmantes, éstos se comprometen a que sus ciudadanos limiten las emisiones de dióxido de carbono, metano, óxido nitroso, hidrofluorocarbonados, perfluorocarbonos y hexafluoruro de azufre. El objetivo consiste en reducir el nivel de las emisiones humanas de esos gases en «no menos del 5% al de 1990 en el periodo de compromiso comprendido entre el año 2008 y 2012.» Para lograrlo, además de recomendarse el fomento del desarrollo sostenible, la promoción de «sistemas agrícolas sostenibles a la luz de las consideraciones del cambio climático» o la reducción de las deficiencias del mercado y de cualquier incentivo fiscal o libertad comercial que pueda ser considerada contraria

Los redactores del protocolo de Kyoto previeron la creación de un mercado de derechos de emisión en el que los países o las empresas poseedoras de estos derechos podrían venderlos a otros países o empresas y, así, dispersar, retrasar y difuminar los efectos sobre la economía mundial. Para garantizar el cumplimiento, el protocolo anuncia el nombramiento de comités de expertos que controlen la viabilidad de los planes nacionales y la veracidad de los informes anuales sobre cumplimiento que el protocolo requiere a los gobiernos de los países firmantes. Además, se establece que los países desarrollados que firmen el tratado cooperen con los países pobres, mediante ayuda financiera y tecnológica, para dotarles de aquellas tecnologías que ayuden a limitar sus emisiones de gases y a lograr un desarrollo sostenible de sus economías.



BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN Giorgio, *Estado de excepción*, 2004.
- ARGULLOL Rafael, *La atracción del abismo. Un itinerario por el paisaje romántico*, Barcelona, Plaza y Janés, 1983.
- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, introd. Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 1994.
- ARISTÓTELES, *Poética*, trad. A. Cappelletti, Caracas, Monte Avila Latinoamericana, 1991.
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquéa*, Madrid, Gredos, 1993.
- ARISTÓTELES, *Poética*, Caracas, Monte Avila, 1991.
- ARRIETA Enrique, DEL VECCHIO Sebastián y LÓPEZ Pablo, *Asalto a la Modernidad*
- BARTHES Roland, *Ensayos Críticos*, Barcelona, Seix Barral, 1988.
- BUNGE Mario, *La ciencia, su método y su filosofía*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1983.
- CADORET Anne, *Padres como los demás*, 2004.
- CALVEZ Jean-Yves, *El horizonte del nuevo siglo*, 2004.
- CARPIO Adolfo, *Principios de Filosofía*, Buenos Aires, Gedisa, 1983.
- CASTEL Robert, *Las metamorfosis de la cuestión social*.
- CASTELLS Manuel, *La era de la información*, 1998.
- CASSIRER Ernest, *Antropología Filosófica*, México, FCE, 1992.
- CHALMERS Alan, *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1988.
- CLAUSEWITZ von Karl Marie, *De la Guerra*.
- COHEN y NAGUEL, *Introducción a la lógica y al método científico*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968.
- COPI I., *Introducción a la lógica*, Buenos Aires, Eudeba, 1984.
- COPI I., *Lógica simbólica*, México, CECSA, 1978.
- DEI Daniel, *Elementos de antropología cristiana clásica*, Buenos Aires, Marymar, 1987.
- DESCARTES Renato, *Meditaciones Metafísicas*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1938 y reimpresiones.
- DÍAZ Esther, (comp.), *La producción de los conceptos científicos*, Buenos Aires, Biblos 1994.
- DÍAZ Esther, *Para seguir pensando*, Buenos Aires, Eudeba, 1989.
- ECO, Umberto, *Cinco escritos morales*.
- EGGERS LAN Conrado, *Violencia y estructuras*, 1970.
- EGGERS LAN Conrado, *Apología de Sócrates*.
- FERRATER MORA José, *Diccionario de Filosofía*, Madrid, Alianza, 1979.
- FRONDIZI Risieri, *¿Qué son los valores?*, México, FCE, 1995.
- FERRATER MORA José, *Diccionario de Filosofía*, Madrid, Alianza, 1979.
- FRONDIZI Risieri, *Ensayos filosóficos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- GARCÍA CANCLINI Néstor, *Diferentes, desiguales y desconectados*, 2004.
- GARRIDO Manuel, *Lógica simbólica*, Madrid, Tecnos, 1983.
- GÓMEZ LOBO A., *La ética de Sócrates*
- GRACIA Jorge, "La concepción estructural del hombre", *Escritos de Filosofía* 12, 1983.
- GUARIGLIA Osvaldo, *Moralidad*, Buenos Aires, FCE, 1996.
- HABERMAS Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública*, 1962.
- HEMPEL Carl, *Filosofía de la ciencia natural*, Madrid, Alianza, 1974.
- HESSEN Johannes, *Teoría del Conocimiento*, Buenos Aires, Losada, 1983.

Capítulo VI

- JASPERS K., *La filosofía*, 1949
- KANT Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, Losada, 1990.
- KANT Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1946 (y reed.).
- KANT Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México, Porrúa, 1982.
- KANT Immanuel, *Crítica del juicio*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984.
- KLIMOVSKY Gregorio, "Estructura y validez de las teorías científicas", en *Métodos de investigación en psicología y psicopatología*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971.
- KLIMOVSKY Gregorio, *Las desventuras del conocimiento científico*, Buenos Aires, AZ, 1999.
- KIENTZ Albert, *Para analizar los mass media*, Valencia, Fernando Torres Editor, 1976.
- KUHN Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- LEVINAS E., *Humanismo del otro hombre*.
- LÓPEZ GIL Marta y DELGADO Liliana, *De camino a una ética empresarial*, Buenos Aires, Biblos, 1995.
- MALIANDI Ricardo, *La crisis de nuestro tiempo*, *Escritos de Filosofía* 12, 1983.
- MALIANDI Ricardo, *Ética: conceptos y problemas*, Buenos Aires, Biblos, 1991.
- MALIANDI Ricardo, *La ética cuestionada*, Buenos Aires, Almagesto, 1998.
- MAQUIAVELO Nicolás, *El Príncipe*.
- MAQUIAVELO Nicolás, *Arte de la guerra*.
- MEYEROWITZ J., *No sense of place*, Oxford, 1985.
- MONDOLFO Rodolfo, *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*, Buenos Aires, Eudeba, 1997.
- MORO SIMPSON Tomás, *Formas lógicas, verdad y significado*, Buenos Aires, Eudeba, 1975.
- MOREAU J., *Aristóteles y su escuela*.
- NAGEL Ernest, "La naturaleza y fin de la ciencia", en la revista *Philosophy of Science Today*, 1967.
- NEGRI Toni, Hardt Michael, *Imperio*, 2001.
- NEGRI Toni, Hardt Michael, *Multitud, guerra y democracia en la era del Imperio*, 2004.
- NIETZSCHE F., *Genealogía de la moral*.
- OBIOLS Guillermo, *Problemas Filosóficos*, Buenos Aires, Hachette, 1987.
- OBIOLS Guillermo, *Lógica y filosofía*, Buenos Aires, AZ, 1994.
- PLATÓN, *Banquete*, trad. F. García Romano, Buenos Aires, Alianza, 1989
- PLATÓN, *República*, trad. Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1998
- POPPER Karl, *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1962.
- RAWLS John, *Una teoría de la justicia*, 1971.
- RIVERA VÉLEZ, Federico, *La problemática de la violencia*.
- RUSSELL Bertrand, *Significación y verdad*.
- SARTRE Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Ediciones el 80, 1997.
- SCHELER Max, *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1947.
- STUART MILL John, *El utilitarismo*, Madrid, Alianza, 1997.
- VATTIMO Gianni, *La sociedad transparente*, 1990.
- VIAGGIO Julio J., *La trama perversa del neoliberalismo*, Buenos Aires, Dialéctica, 1995.
- VIRILIO Paul, *El arte del motor. Aceleración y realidad virtual*.
- WHITAKER Reg, *El fin de la privacidad*, 1999.