

JORNADAS ITINERANTES DE FILOSOFÍA 2012

Daniel Calcagno, Aníbal Corti, Fernanda Diab,
Martín Fleitas, Inés Moreno, Jaén Motta,
Guillermo Nigro

ADMINISTRACIÓN NACIONAL DE EDUCACIÓN PÚBLICA
CONSEJO DE FORMACIÓN EN EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

© **Departamento Académico Nacional de Filosofía**

Jornadas Itinerantes de Filosofía 2012
Publicación arbitrada

Edición del Consejo de Formación en Educación
200 páginas: 15 x 22 cm

ISBN: 978-9974-711-26-6

Quedan prohibidos, dentro de los límites establecidos en la ley y bajo los apercibimientos legales previstos, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, ya sea electrónico o mecánico, el tratamiento informático, el alquiler o cualquier forma de cesión de la obra sin la autorización previa y por escrito del titular del *copyright*.

Queda hecho el depósito que marca la ley
Impreso en Tradinco, agosto 2014

CONSEJO DE FORMACIÓN EN EDUCACIÓN

Directora General Edith Moraes

Consejera Selva Artigas

Consejera Laura Motta

COORDINACIÓN NACIONAL
DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Inés Moreno

COMISIÓN DE PUBLICACIONES

Hebert Benítez

Elvira Blanco

Cristina Píppolo

Marcelo Taibo

JORNADAS ITINERANTES DE FILOSOFÍA 2012

Contenido

Presentación	9
La sociología de la ciencia de Pierre Bourdieu y el problema del carácter universal del conocimiento científico	11
<i>Aníbal Corti</i>	
La concepción del tiempo en la antigüedad.....	27
<i>Daniel Calcagno</i>	
Elementos para el análisis de un tema articulador entre Ética y Filosofía Política: Contractualismo.....	59
<i>Fernanda Diab</i>	
Formalización y evaluación argumental	93
<i>Guillermo Nigro</i>	
El arte contemporáneo y la posibilidad de una teoría del arte unificadora	109
<i>Inés Moreno</i>	
Hacia una reflexión de la democracia: entre el pluralismo y la deliberación pública.....	147
<i>Jaén Motta Méndez</i>	
Sobre la idea de patología social.....	181
<i>Martín Fleitas González</i>	

Presentación

Los trabajos reunidos en el este libro corresponden a los cursos dictados durante el año 2012 en el Cerp del Suroeste, Cerp del Litoral, IFD de Rivera e IPA, en el marco de las Jornadas Itinerantes de Filosofía que organiza –por 3er año consecutivo– el Departamento Nacional de Filosofía del Consejo de Formación en Educación. Fue el propósito de estos cursos, contribuir a la formación permanente de los profesores de Formación Docente, ofreciendo un espacio para trabajar en el análisis y discusión de temas relevantes de la filosofía contemporánea a través de diversas disciplinas; en esta oportunidad desde la Epistemología, la Filosofía Política, la Historia de la Filosofía, la Estética y la Lógica. El propósito, en 2012, fue extender la convocatoria y destinar los cursos, no solo a los profesores de filosofía, sino a un público más amplio. Sus temáticas han sido pensadas para convocar a profesores de Matemáticas, Historia, Literatura, Comunicación Visual y Sociología entre otras especialidades.

El equipo de trabajo que se ha conformado en esta instancia y su enfoque multidisciplinario ha permitido la interacción e intercambios con estudiantes y docentes de diversas especialidades. Los asistentes a estos cursos se mostraron muy interesados en la publicación de sus contenidos; para ellos mismos y para hacerlo llegar a un público más amplio es que consideramos fundamental la documentación y recopilación de los trabajos en una publicación única que recoja los aportes de los docentes que llevaron adelante las jornadas itinerantes de 2012.

La presente publicación, acerca, en forma escrita, los contenidos de los cursos, con apoyo en artículos o capítulos de libros –muchas veces de difícil acceso–, para la formación del docente o la utilización en los cursos que imparten en los diferentes Centros e Institutos de Formación Docente de todo el país.

Los autores

La sociología de la ciencia de Pierre Bourdieu y el problema del carácter universal del conocimiento científico

Anibal Corti

PIERRE BOURDIEU es uno de los sociólogos más influyentes de nuestra época. Incluso antes de morir, hace más de diez años, era ya considerado un clásico en su disciplina. Sus ideas son relevantes tanto en la teoría sociológica como en la investigación empírica, especialmente en las áreas relacionadas con la cultura, la educación y los estilos de vida. Una característica distintiva de su obra es el intento de superar algunas viejas dicotomías del pensamiento sociológico, en particular aquella que se establece tradicionalmente entre los agentes individuales dotados de subjetividad –por una parte– y la estructura social objetiva –por otra– y que genera el problema (nunca enteramente resuelto) de cómo explicar en última instancia los fenómenos de la vida social: como el producto de interacciones individuales más o menos libres de constreñimientos o, en su defecto, como el producto de las condiciones estructurales que operan sobre los agentes y determinan sus comportamientos.

A lo largo de su extensa carrera científica, Bourdieu se enfrentó varias veces al problema de la existencia de creaciones que incorporan valores universales, particularmente en los casos del arte y de la ciencia. Al analizar la estructura de lo que llamó “el campo artístico” se enfrentó al problema de la universalidad de los valores estéticos incorporados en las obras de arte, mientras que al analizar la estructura de lo que llamó “el campo científico” se enfrentó al problema de la universalidad de los valores epis-

témicos incorporados en los productos de la actividad científica (hipótesis, teorías, etcétera).

Lo que Bourdieu buscó hacer en cualquiera de los dos casos fue describir en términos puramente históricos los productos de la actividad artística y científica, pero sin caer en el relativismo. Criticó con virulencia las filosofías del arte y de la ciencia que llamó “idealistas” (en general filosofías de origen kantiano o empirista) por dar un alcance universal a lo que –a su juicio– son simplemente situaciones particulares, social e históricamente localizadas, pero, en virtud de su rechazo explícito a cualquier forma de relativismo, rechazó también la idea de que (bajo ciertas condiciones sociales específicas) cualquier objeto físico arbitrario pueda ser tomado legítimamente por una obra de arte o que (también bajo ciertas condiciones sociales específicas) cualquier producto arbitrario de la actividad especulativa del hombre pueda ser tomado legítimamente por un conocimiento del mundo externo.

El gran desafío que asumió Bourdieu pasa por aceptar plenamente que ni las obras de arte ni los productos de la actividad científica son objetos naturales, sino construcciones sociales (algo muy razonable; casi una trivialidad), y a partir de ese supuesto tan razonable explicar cómo llegan esos productos de la actividad manual e intelectual del hombre a tener un alcance universal, a hacerse portadores de unos valores que no son reducibles a sus condiciones históricas de producción pero que tampoco son independientes de ellas (algo que ya no es una trivialidad).

El caso es que esa explicación nunca aparece. Y no es ciertamente porque el autor no la haya prometido. Lo hizo, por ejemplo, en un artículo de 1976 (“El campo científico”, que puede leerse en español en la compilación *Intelectuales, política y poder* [Bourdieu, 1999]) en que específicamente anunció que iba a explicar “en qué condiciones sociales [...] mecanismos genéricos [...] pueden determinar la aparición de esos productos sociales relativamente independientes de sus condiciones sociales de producción que son las verdades científicas. Ello en nombre de la convicción [...] de que es en la historia donde es necesario buscar la razón del progreso paradójico de una razón en todo histórica y, sin embargo, irreducible a la historia” (Bourdieu, 1999, pág. 75).

Un cuarto de siglo más tarde, en un curso del Collège de France de 2000-2001 (que fue publicado en francés al año siguiente y está publicado en español bajo el título de *El oficio de científico* [Bourdieu, 2003]), el au-

tor repitió punto por punto las líneas argumentales de aquel artículo. Y dijo haber conseguido “*resolver el problema* de las relaciones entre la razón y la historia o de la historicidad de la razón, problema tan antiguo como la filosofía, que, muy especialmente en el siglo XIX, ha obsesionado a los filósofos” (Bourdieu, 2003, pág. 99; salvo que se indique lo contrario, el destaque en *itálicas* está siempre en el texto original).

Pero la verdad es que Bourdieu no resolvió absolutamente nada. Muy a pesar de sus alegaciones, nunca proporcionó la explicación requerida. Ni siquiera un bosquejo de esa explicación, ni algo que se le pareciera. En este texto se mostrará con cierto detalle por qué la supuesta solución que el autor proporciona dista mucho de ser tal. La crítica de sus consideraciones acerca del arte y los valores estéticos, en cambio, no formará parte de este artículo.

El problema: una presentación más detallada

En los albores de la ciencia moderna, el gran físico, matemático y filósofo francés René Descartes sostuvo que el conocimiento científico es universal porque responde a un método que también es universal. Aunque ciertamente no corresponde cargar a la cuenta de Descartes las versiones vulgares de la doctrina del método, es verdad que ésta ha llegado hasta nosotros sobre todo como una mala caricatura, antes que en su versión original.

En esa mala caricatura, el método científico es un conjunto de reglas que indican, paso a paso, hito a hito, cómo debe procederse para generar un conocimiento original. Es, como se ha observado muchas veces, una perspectiva burocrático-administrativa de la ciencia. Concibe a los investigadores como si fueran funcionarios que aplican de manera rutinaria y más o menos automática un protocolo preestablecido para cada una de las instancias de un conjunto predefinido de situaciones.

Desde luego, la investigación científica, aunque deba manejarse regularmente con protocolos (y en ese sentido se parezca a las prácticas burocráticas), es radicalmente distinta, en general, de las rutinas administrativas. Una de las características bien conocidas de la ciencia, que echa por tierra la versión caricatural del método, es que muchas veces sus productos son por completo inesperados. Grandes resultados se han obtenido en forma más o menos accidental, cuando nadie los estaba buscando, o cuando se los estaba buscando en otra parte. Uno de esos descubrimientos casuales

es el que permitió advertir que una cepa del hongo *Penicillium notatum* es capaz de inhibir el crecimiento bacteriano, lo que dio origen (varios años más tarde) a la Penicilina.

La versión cartesiana original de la doctrina del método puede ser cuestionada —desde luego—, pero no reduce en modo alguno a los científicos a meros funcionarios. El conocimiento científico, desde esa perspectiva, surge de la interacción de dos elementos: la naturaleza, que proporciona los datos a ser organizados (como si fueran las piezas de un rompecabezas) —por una parte— y un sujeto (individual o colectivo), que ordena esos datos (esas piezas dispersas e inconexas) hasta formar una imagen coherente —por otra—. La organización correcta de los datos supone ofrecer una imagen que, además de coherente, sea también verdadera, es decir, que presente en forma adecuada la realidad exterior al sujeto que la forja.

Para que el conocimiento así forjado dé cuenta efectivamente de la realidad exterior es necesario que se cumplan dos requisitos. Por una parte, la ciencia debe tener una base sólida: debe descansar en ciertos datos a través de los cuales podamos adquirir un conocimiento inmediato (indiscutible, firme, absolutamente seguro) del mundo. Por otra, debe existir un método, también seguro, para organizar esa evidencia: uno que, si es empleado correctamente, jamás nos lleve de la verdad a la falsedad. La combinación de ambos elementos (una base sólida y un método seguro) hace del conocimiento así obtenido algo absolutamente confiable y universalmente válido.

La ecuación: *conocimiento científico es igual a evidencia más método* está en el núcleo de la concepción tradicional de la ciencia. Sin embargo, hay razones para pensar que ese punto de vista tal vez se parezca más a un mito que a una imagen adecuada de la práctica científica: que tal vez contribuya más a oscurecer que a aclarar el modo en que la ciencia nos provee de un conocimiento genuino del mundo.

Contra esa concepción tradicional se ha sostenido que la evidencia nunca es absolutamente firme, que siempre es revisable. “Somos como marineros que deben reparar su barco en alta mar, sin poder nunca desmantelarlo en dique seco y reconstruirlo con los mejores materiales”, decía Otto Neurath. Lo que quería indicar Neurath con su vívida metáfora es que no existe una base firme para la ciencia, ni para el conocimiento en general: que no hay evidencia que se encuentre más allá de toda duda y que, en consecuencia, no hay fundamentos últimos; sólo fundamentos relativos.

Por otra parte, se ha sostenido también que la idea misma de un método universal (entendido como un conjunto de reglas que garantizan el logro de los objetivos de la ciencia en materia de conocimiento) es ingenua e inoperante. Hace ya mucho tiempo que se ha tomado conciencia de que al conocimiento se puede llegar a través de muchos caminos y de muchas maneras. Por ejemplo, a través de la mera casualidad (como se indicó más arriba). Es por ello que hace décadas que no se entiende al método como un instrumento para alcanzar el conocimiento científico (como una herramienta o una guía útil a los efectos de descubrir verdades o construir teorías), sino más bien como un instrumento de validación del conocimiento, cualquiera sea la forma en que haya sido alcanzado. Lo que distingue a la ciencia de otras formas de conocimiento, desde esta perspectiva un poco diferente a la tradicional, es que sus resultados son validados (no alcanzados, pero sí validados) a través de un método universal y confiable.

Pero es precisamente la existencia de un método de esas características lo que ha sido puesto en cuestión. El problema es que todas las listas de reglas, normas o prescripciones propuestas explícitamente como definición del método científico –por distintos pensadores y en distintas épocas– son insuficientemente generales (cuando son razonablemente precisas) o demasiado imprecisas (cuando son generales), de suerte que, o bien expulsan del cuerpo de la ciencia elementos que nos gustaría que permanecieran en su seno, o bien franquean la entrada a elementos que quisiéramos que quedaran fuera. Dada cualquier regla metodológica demasiado estrecha, siempre hay investigaciones genuinamente científicas que la incumplen; dada cualquier regla metodológica demasiado amplia, siempre hay investigaciones pseudocientíficas que la siguen al pie de la letra. Como suele ocurrir en estos casos, cuando aumenta la precisión disminuye el alcance y viceversa, de suerte que las caracterizaciones precisas son demasiado locales y las caracterizaciones generales son demasiado imprecisas.

No es que la ciencia no tenga métodos (en el sentido de herramientas de justificación y validación del conocimiento), tiene muchos: todo un espectro de métodos, cada uno de los cuales es adecuado para una o varias disciplinas, en un cierto tiempo y para ciertos objetivos. Lo que probablemente no exista es algo así como un método universal: un conjunto de reglas simples, claras y generales que permitan distinguir al conocimiento científico de otros productos de la actividad especulativa del hombre.

Ahora bien, a las ya mencionadas se suma entre los sociólogos de la ciencia otra razón para tomar con cierto escepticismo la idea de que existe

un método universal. Es que, si hay un método, no puede haber surgido de la nada. Tiene que haber aparecido en ciertas circunstancias. Es posible, en principio, que en condiciones históricas particulares surjan creaciones que incorporan valores universales. Pero lo más habitual es que ello no ocurra. Si hay un método científico de alcance universal, debe ser posible identificar ese método en forma precisa, pero también explicar cómo surgió. En qué circunstancias. En qué condiciones históricas. Por qué en esas condiciones y no en otras. Ninguna de esas preguntas tiene una respuesta satisfactoria al día de hoy.

Desde luego, se puede rechazar todo el asunto del método universal. Se puede retomar la idea (ampliamente mayoritaria en la literatura reciente) de que existen no uno sino muchos métodos, que son propios de las distintas disciplinas y que dependen de los problemas concretos. En cualquier caso, la pregunta original sigue en pie: ¿por qué es universal el conocimiento generado (o validado) mediante la aplicación de esos métodos?

Obviamente, cabe la posibilidad de rechazar de plano la pretendida universalidad del conocimiento científico. Esa posición filosófica se llama relativismo y, en efecto, ofrece una solución, porque suprime el problema. Inhibe directamente su aparición. Pero no es la concepción del conocimiento que tenía Bourdieu. Si esa alternativa es rechazada (como en efecto era rechazada por Bourdieu), entonces vuelve a tener vigencia la pregunta: ¿cómo ser historicista sin ser relativista? ¿Cómo explicar en términos puramente históricos (particulares) el alcance universal del conocimiento científico?

Ese es el problema de Bourdieu. No es un problema novedoso: antes lo enfrentaron otros pensadores historicistas que tampoco fueron relativistas (como Marx o como John Dewey, por ejemplo). Pero es un problema importante.

Como se ha visto, Bourdieu dijo haberlo resuelto; como se verá en breve, eso no está ni siquiera cerca de ser verdad.

Intermedio: la sociología de Bourdieu

Bourdieu concibe las prácticas de los agentes sociales como acciones enmarcadas en “campos”. Un campo es, en la teoría del autor, una esfera de la vida social estructurada en torno a relaciones e intereses específicos que progresivamente ha ido ganando una cierta autonomía con respecto a otras

esferas de la vida social. Existe, por ejemplo, un campo político, un campo intelectual, un campo educativo, un campo artístico, un campo científico –y dentro de este último, un campo de las ciencias sociales, un campo de la matemática, etcétera– y así muchos otros. Cada uno de esos campos es más o menos autónomo (los grados de autonomía varían según los casos) con respecto a los demás.

Un campo es un espacio de luchas sociales por la acumulación específica de ciertos bienes simbólicos o materiales; un universo competitivo en que los agentes individuales se enfrentan entre sí de forma despiadada, sin tregua y sin pausa. Un campo es una estructura jerárquica. No es homogéneo ni igualitario. Hay siempre en su seno sectores dominantes y sectores dominados. Cada individuo, a lo largo de su vida en sociedad y en cada momento de ésta, está encuadrado en varios campos diferentes y ocupa en cada uno de ellos posiciones también diferentes.

Los bienes simbólicos o materiales cuya apropiación está en juego, y que son el motor de las luchas que agitan el campo, son entendidos por Bourdieu como distintas formas de “capital”: económico (recursos materiales), político (poder e influencia social), cultural (formación y educación), social (inserción en una red de relaciones) y simbólico (prestigio, renombre, reputación, autoridad personal), entre otros. Estos capitales están distribuidos inequitativamente entre los individuos y determinan su posición en la estructura jerárquica del campo. La distribución específica de esos capitales en un momento determinado de la historia es el resultado acumulado de las luchas anteriores en el seno del campo y condiciona las estrategias ulteriores de los diferentes agentes.

La posición de un agente en la estructura del campo está determinada no sólo por el volumen que haya acumulado de capital, sino también por el tipo de capital de que se trata. Las formas de capital que están en juego son específicas de cada campo. Esto es: valen en relación con un campo determinado (dentro de los límites de este campo) y sólo se pueden convertir en otras especies de capital bajo ciertas condiciones. Por regla general, un agente que tenga acumulada una gran cantidad de capital que no es específico de un campo determinado no podrá hacerlo valer allí. Por ejemplo: el poder social o el dinero son imposibles de convertir en prestigio, renombre, reputación o autoridad científica (salvo en casos en que el campo no sea lo suficientemente autónomo). Existen, no obstante, mecanismos de conversión entre capitales, que dependen también de las estructuras de los distintos campos. El prestigio, renombre o autoridad científica sí puede llegar a

ser convertido, bajo ciertas circunstancias sociales, en influencia social y política o en bienestar económico.

Los límites de un campo, de cualquier campo, quedan determinados al identificar aquello que está en juego (el tipo específico de capital que está en juego) y los intereses específicos de los agentes que operan en él, que son irreductibles a lo que está en juego en otros campos (a los tipos específicos de capital que están en juego en otros campos) o a los intereses propios de los agentes que operan en ellos.

Además de venir unido a un tipo específico de capital, cada campo viene indisolublemente unido también a un “habitus” (un conjunto de disposiciones, patrones generales o principios generadores y organizadores de prácticas) propio y particular. Los agentes desarrollan sus estrategias de lucha en plena conformidad con las reglas de juego particulares del campo en que están insertos. Sólo las estrategias que son acordes al habitus específico de ese campo serán consideradas aceptables y legítimas en la lucha por la apropiación del capital disponible. La teoría del habitus, dice Bourdieu, está dirigida a fundamentar la posibilidad de una ciencia de las prácticas que escape a la alternativa dicotómica entre el subjetivismo de la agencia individual y el objetivismo de la estructura social. La adecuación de las estrategias de juego al habitus específico de un campo no supone el cumplimiento mecánico de normas sociales o reglas aprendidas, porque el habitus deja un espacio para la improvisación ante la novedad de los desafíos que impone la práctica social.

El habitus es un sistema de disposiciones adquiridas y duraderas. Habilita una continuidad entre las experiencias pasadas, presentes y futuras mediante la transferencia analógica de una solución exitosa del pasado a una situación novedosa del presente, lo que permite subsumir un problema desconocido en un esquema de solución ya conocido y exitoso. No es, entonces, un sistema de reglas estáticas, sino una matriz generadora y organizadora de prácticas. Se adapta a situaciones nuevas, que, por definición, requieren soluciones nuevas. El habitus orienta a los agentes hacia la resolución de esas situaciones mediante modelos: indica al agente cómo resolver un problema nuevo con estrategias que se han mostrado exitosas en el pasado. Una noción muy similar a ésta es la de “paradigma” de Thomas Kuhn, en sus dos sentidos: general, como matriz disciplinaria, y específico, como ejemplar que sirve de modelo de solución de problemas (véase Kuhn, 1971 y 1982). El paradigma en tanto que matriz disciplinaria es también una matriz generadora y organizadora de prácticas. En tanto

que ejemplar, por otra parte, es también una solución concreta a un problema concreto: una realización científica universalmente reconocida, que durante cierto tiempo proporciona un modelo de solución para una clase de problemas análogos.

Bourdieu piensa que, además de las particularidades que definen y marcan la especificidad de cada uno de ellos, existen características universales de los campos. Piensa que universos sociales tan diferentes como el de la política, el de la ciencia o el de la religión comparten algunos mecanismos genéricos de funcionamiento que operan con independencia de la naturaleza específica de esos campos. “Gracias a esto el proyecto de una teoría general no resulta absurdo y ya desde ahora es posible utilizar lo que se aprende sobre el funcionamiento de cada campo en particular para interrogar e interpretar a otros campos, con lo cual se logra superar la antinomia mortal de la monografía ideográfica y de la teoría formal y vacía” (Bourdieu, 2002, pág. 119). Cada vez que se estudia un nuevo campo se descubren propiedades específicas, propias y distintivas de ese campo en particular, al tiempo que se contribuye también al progreso del conocimiento de aquellas propiedades que son comunes a todos los campos.

Una característica que comparten todos los campos es la existencia de una comunidad de intereses entre los agentes que lo componen: una complicidad objetiva que subyace en todos los antagonismos y en todos los enfrentamientos que tienen lugar en su seno. La lucha entre los agentes de un campo presupone un acuerdo entre los antagonistas sobre aquello por lo cual merece la pena luchar, de allí que surja una complicidad objetiva entre ellos. Los que participan en la lucha contribuyen a reproducir el juego. Por el mero hecho de jugar, por el mero hecho de entrar en el juego y de aceptar todos sus presupuestos, contribuyen a reproducir la creencia en el valor de aquello por lo que se lucha, de aquello por lo que se compite.

Otra característica que comparten todos los campos es la existencia en su interior de una lucha por la condición de dominante: una lucha de los subalternos por llegar a las posiciones de dominancia y de los dominantes por permanecer en ellas. Una lucha que, en definitiva, es por la conservación o la subversión de la estructura de la distribución del capital específico. Los recién llegados al campo y los sectores subalternos (aquellos que disponen de menos capital) están condenados a utilizar estrategias de subversión, pero éstas deben desarrollarse dentro de ciertos límites, so pena de quedar excluidos del juego. Por su parte, aquellos que monopolizan (de manera más o menos completa) el capital específico, que es el fundamento

del poder o de la autoridad específica en ese campo particular, se inclinan hacia estrategias de conservación.

Las revoluciones parciales que continuamente tienen lugar dentro de los diferentes campos no ponen en tela de juicio los fundamentos mismos del juego: la base de creencias últimas sobre las cuales reposa el sentido mismo de las prácticas. Uno de los factores que protege a los diversos juegos de las revoluciones totales, capaces no sólo de destituir a los dominantes de su posición de privilegio sino también de destruir el juego mismo, es la magnitud de la inversión, tanto en tiempo como en esfuerzo, que supone entrar en el juego y que, al igual que las pruebas de los ritos de iniciación, contribuye a que resulte prácticamente inconcebible la destrucción simple y llana del juego una vez que se ha sido admitido en él.

Retorno al problema: la solución que Bourdieu no ofrece

El campo científico es un campo de producción de bienes simbólicos. En su seno tiene lugar una lucha por la apropiación de una forma específica de capital: la autoridad científica.

La lucha por la autoridad científica tiene la particularidad de que son los propios agentes (los propios productores de los bienes simbólicos que circulan en el campo) y sólo ellos quienes tienen los elementos conceptuales y la autoridad socialmente reconocida para juzgar el valor de los bienes que ellos mismos producen. Son los propios productores los que juzgan el valor de las producciones del campo. No el valor de su propia producción, desde luego, sino de la producción de sus pares: el trabajo científico de sus pares (su originalidad, su profundidad, su rigor, su adecuación a la evidencia empírica, etcétera). Esos pares disputan a su vez el mismo reconocimiento (en la forma de prestigio, reputación o autoridad) por el que luchan aquellos que juzgan su producción. Y también ellos juzgan la producción de sus competidores. Del resultado de esas evaluaciones a las que cada agente (cada productor) somete necesariamente su trabajo dependerá el volumen de capital (prestigio, reputación, autoridad) que llegue a acumular y de ese capital dependerá su posición en la estructura jerárquica del campo.

La lucha por la apropiación del capital científico (la lucha por el reconocimiento de la autoridad científica) está sometida a las reglas específicas

del campo, como ocurre en todos los campos. No hay en principio razón alguna para que las reglas específicas del campo científico favorezcan la producción de bienes simbólicos de alcance y validez universales y no, como bien podría ser, puramente locales y particulares. Es decir, no hay en principio razón alguna para que los productos del campo científico no lleven un estigma de origen: blanco, occidental, europeo, patriarcal, burgués o lo que sea. No hay en principio razón alguna para que sus productos deban ser considerados importantes y valiosos fuera de los límites estrechos (temporal, espacial y culturalmente estrechos) de su ámbito de producción.

Para Bourdieu, desde luego, la ciencia no es blanca, ni occidental, ni europea, ni patriarcal ni burguesa. Sus resultados tienen alcance y validez universales. Bourdieu –como ya ha sido dicho– no es un relativista. El problema –precisamente– es cómo explicar que un tipo específico de producción simbólica (la producción del campo científico) alcance una relativa independencia de sus condiciones históricas de producción, algo que no ocurre con la producción de otros campos, ni siquiera de otros campos de producción simbólica (como el campo religioso o el campo de la moda, por ejemplo).

La respuesta a este viejo problema está, según Bourdieu, en las características propias y distintivas del campo científico. En uno de los pasajes centrales de su artículo de 1976 el autor aborda directamente la cuestión:

“La transmutación del antagonismo anárquico de los intereses particulares en dialéctica científica se torna cada vez más total a medida que el interés que tiene todo productor de bienes simbólicos de producir productos [...] adecuados para obtener de los otros el reconocimiento de su importancia y la importancia de su autor [...] se choca con concurrentes más capaces de poner los mismos medios al servicio de las mismas intenciones; o, en otros términos, a medida que el interés privado que cada agente singular tiene para combatir y para dominar a sus concurrentes, para obtener de ellos el reconocimiento, se encuentra armado de todo un conjunto de instrumentos que confieren su plena eficacia a su intención polémica, dándole el alcance universal de una censura metódica. Y, de hecho, a medida que se incrementan los recursos acumulados y el capital para apropiárselos, el mercado sobre el cual puede ser ubicado el producto científico no deja de restringirse a concurrentes cada vez más fuertemente armados para criticarlo racionalmente y desacreditar a su autor” (Bourdieu, 1999, págs. 98-99).

Este pasaje es muy sorprendente. Por una parte, lo que Bourdieu dice (de la manera más alambicada que encontró para hacerlo) es muy simple. Dice que cada agente del campo científico, por ser al mismo tiempo productor y evaluador de la producción científica de sus competidores, tiene fuertes incentivos para no ser en absoluto condescendiente en sus evaluaciones: para retacearle mérito a las contribuciones de sus competidores tanto cuanto le sea posible hacerlo, siempre que actúe dentro de los límites que las reglas del campo le imponen. Esto es: la crítica deberá ser hasta cierto punto inmisericorde, pero deberá también respetar ciertos límites que vienen dados por las reglas específicas del campo. Cada campo –como se ha visto ya– tiene sus reglas básicas, constitutivas del juego social que allí se lleva a cabo, y no pueden ser subvertidas, so pena de quedar el agente subversivo completamente excluido del juego. La intención crítica de los agentes siempre deberá servirse de instrumentos que se ajusten a las reglas generales que les confieren legitimidad.

Eso por una parte. Pero, Bourdieu agrega una afirmación verdaderamente insólita. Dice que los discursos críticos que se producen y circulan dentro del campo científico (según el esquema recién descrito) tienen un alcance universal, en vez de tener el alcance puramente local que uno imagina que deberían tener. Es muy importante entender qué significa esto.

Imaginemos la situación en que un brujo, mago, chamán, sabio o sanador (no importan los detalles) depositario de una cultura ancestral pretende defender sus saberes tradicionales y sus artes curativas frente a las críticas de la medicina científica occidental moderna. Muy pocas o quizás ninguna de las afirmaciones teóricas en que el sabio tradicional sustenta sus prácticas supere seguramente el examen riguroso de la medicina moderna. Esto es simplemente un hecho, no una valoración de los méritos relativos de los distintos saberes en juego. Ahora bien, un relativista cultural, alguien como Paul Feyerabend por ejemplo, diría que la incompatibilidad entre la medicina moderna y las medicinas tradicionales nada dice –en absoluto– acerca de la supuesta superioridad de una sobre las otras. Que sean incompatibles sólo quiere decir que parten de presupuestos distintos. Pero nada más que eso. De allí nada se sigue –en absoluto– acerca de la verdad de las creencias que están en juego –en caso de que exista algo así como la verdad–.

Cuando Bourdieu dice que los discursos críticos que se producen y circulan dentro del campo científico tienen un alcance universal está diciendo que aquellos pretendidos saberes que no superan el tamiz de la crítica

científica quedan invalidados sin más, no meramente dentro de los límites estrechos del campo científico, sino también y sobretodo fuera de ese campo. Si los productos de la práctica científica tienen un alcance universal, entonces aquellas ideas, hipótesis, teorías o, en general, aquellas creencias que son alcanzadas mortalmente por el fuego de la crítica científica pierden toda legitimidad, todo fundamento para ser creídas, no meramente dentro de los límites de ese espacio de luchas particulares por parcelas de poder que es el campo científico, sino también y sobretodo fuera de esos límites.

Sería muy bueno saber cuáles son esos instrumentos de los cuales se sirve la ciencia para ejercer su crítica devastadora de otros saberes (tradicionales, vulgares, locales, etcétera). Bourdieu no los identifica. Ni siquiera remotamente. Se limita a decir que tienen un carácter metódico, esto es, que conforman o están integrados a un método, pero nada más. La falta de identificación es un problema, sin dudas, pero no el problema principal en este contexto. Supongamos que los instrumentos estuvieran plenamente identificados. Seguiría siendo necesario explicar de dónde salieron: en qué condiciones históricas fueron forjadas esas herramientas intelectuales capaces de trascender sus circunstancias particulares de producción y ganar un alcance universal. No es una exigencia descabellada pedirle a Bourdieu que dé esa explicación. Se trata, ni más ni menos, de aquello que debía explicar desde un principio; del problema que dijo haber resuelto.

Pero esa explicación nunca llegará. Bourdieu simplemente ha sacado de la manga unos mecanismos de alcance y validez universales que hace operar en el seno del campo científico y exclusivamente allí. Es la peor versión de una filosofía idealista del conocimiento torpemente reconvertida en teoría historicista de la ciencia. Sería temerario decir que Bourdieu es plenamente consciente de la obvia deficiencia de su explicación. Mejor dicho: plenamente consciente de que no da una explicación en absoluto. Pero eso no importa. Las intenciones del autor no importan en este contexto. Consciente o inconscientemente, Bourdieu da por supuesto lo que debe explicar. Lo que había prometido explicar. Lo que dice explícitamente haber explicado. Lo que se jacta de haber explicado. La enorme torpeza del razonamiento del autor queda plenamente en evidencia en pasajes como el siguiente:

“A medida que el método científico se inscribe en los mecanismos sociales que regulan el funcionamiento del campo y se encuentra, de este modo, dotado de la objetividad superior de una ley social inmanente, aquél puede realmente objetivarse en instrumentos capaces de controlar, y a ve-

ces dominar, a quienes los utilizan y en las disposiciones constituidas de un modo duradero que produce la institución escolar. [...] [En] el espacio abstracto de la teoría, todo campo científico [...] puede ser situado en alguna parte entre dos límites representados, por un lado, por el campo religioso (o el campo de la producción literaria), en el cual la verdad oficial no es otra cosa que la imposición legítima [...] de un [consenso] arbitrario [...] que expresa el interés específico de los dominantes [...]; y, por otro lado, por un campo científico en el cual todo elemento de arbitrariedad [...] social sería descartado y cuyos mecanismos sociales realizarían la imposición necesaria de las normas universales de la razón” (Bourdieu, 1999, pág. 99).

No es muy difícil advertir que esta explicación es inadmisibles, por cuanto supone la existencia de un método que es universal ya antes de estar “inscrito” (como dice el autor) en los mecanismos sociales que regulan el funcionamiento del campo científico. Supone la existencia de reglas o normas que ya son universales antes de convertirse en objetos históricos. Si ello no fuera así, si esos métodos, esas reglas y esas normas no fueran ya universales antes de entrar en la historia, no podría obtenerse de su aplicación otra cosa que no fueran consensos locales, coyunturales, arbitrarios (como ocurre en otros campos de producción simbólica). Tampoco debe confundirse el hecho de que las reglas sean genéricamente aceptadas dentro de un espacio social determinado (para el caso, el campo científico) con el hecho de que tengan validez universal. Es algo aceptado por todos los católicos que Dios es una sustancia y tres personas (el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo) pero no todos los creyentes, ni siquiera todos los cristianos y mucho menos los ateos creen que ello sea así. Lo que vale para las creencias vale también para las reglas: el hecho de que un conjunto de reglas sea genéricamente aceptado dentro de un cierto espacio o microcosmos social no implica que su validez sea universal. Bourdieu, que anunció que había resuelto el problema de la historicidad de la razón, no puede simplemente salir con el expediente de que las reglas de la razón son universales, porque lo que hay que explicar, precisamente, es cómo diablos una razón que es enteramente local llegó en algún punto a volverse universal.

En su curso del Collège de France de 2000-2001 Bourdieu vuelve a explicar (o, en rigor a dejar sin explicar) el carácter universal de los productos de la actividad científica en los mismos términos, casi calcados, de su artículo de los años setenta. Allí dice:

“El hecho de que los productores tiendan a tener como únicos clientes a sus competidores más rigurosos y más vigorosos, más competentes y más

críticos, y, por tanto, más *propensos* y más *preparados* para conferir toda su fuerza a su crítica, es, en mi opinión, el *punto de Arquímedes* sobre el que podemos sustentarnos para *ofrecer una razón científica de la razón científica*, para arrancar a la razón científica de la seducción relativista y explicar que la ciencia puede avanzar incesantemente hacia una mayor racionalidad sin verse obligada a apelar a una especie de milagro fundador. No es necesario escapar de la historia para entender la emergencia y la existencia de la razón en la historia. El ensimismamiento del campo autónomo constituye el principio histórico de la génesis de la razón y de la emergencia de su normatividad” (Bourdieu, 2003, pág. 98).

En vano buscará el lector, sin embargo, una explicación de la emergencia de esa normatividad (universal) de la razón. El esquema ya conocido vuelve a repetirse sin mayores novedades:

“La objetividad es un producto social del campo que depende de los presupuestos aceptados en ese campo, especialmente, en lo que se refiere a la manera legítima de regular los conflictos (por ejemplo, la coherencia entre los hechos y la teoría o la replicabilidad). Los principios de la lógica y del método experimental intervienen permanentemente en su puesta en práctica con motivo de las transacciones y de las negociaciones que acompañan el proceso de publicación y de universalización. Las reglas epistemológicas no son más que las reglas y las regularidades sociales inscritas en las estructuras y/o en los *habitus*, especialmente, en lo que se refiere a la manera de conducir una discusión (las reglas de argumentación) y de regular un conflicto. [...] El conocimiento científico es lo que ha sobrevivido a las objeciones y es capaz de resistir a las objeciones futuras. La opinión validada es la que es reconocida, por lo menos negativamente, porque ya no suscita objeciones pertinentes, o carece de mejor explicación. En unas luchas que aceptan como árbitro el veredicto de la experiencia, es decir, de lo que los investigadores concuerdan en considerar como lo real, lo verdadero es el conjunto de las representaciones consideradas verdaderas porque son producidas de acuerdo con las reglas que definen la producción de lo verdadero; es aquello en lo que concuerdan unos competidores que concuerdan en los principios de verificación, en los métodos comunes de legitimación de las hipótesis” (Bourdieu, 2003, págs. 127-128).

A esta altura ya resulta un poco repetitivo volver a señalar que las reglas que Bourdieu invoca no pueden ser universales (en cuyo caso el autor está cometiendo una petición de principio), pero tampoco pueden dejar de serlo (en cuyo caso la “explicación” que ofrece no explica absolutamente

nada). Por esta razón, cuando Bourdieu dice cosas como la siguiente no está haciendo sino emplear palabrería hueca:

“Cabe salvar la razón sin necesidad de invocar, como un *deus ex machina*, tal o cual forma de la afirmación del carácter trascendental de la razón. Y eso al describir la emergencia progresiva de universos en los que para tener razón hay que hacer valer unas razones y unas demostraciones reconocidas como consecuentes, y donde la lógica de las correlaciones de fuerza y de las luchas de intereses está regulada de manera que la ‘fuerza del mejor argumento’ [...] tiene unas posibilidades razonables de imponerse” (Bourdieu, 2003, pág. 144).

Una regulación como la que el autor invoca en este pasaje no puede ser universal. Y si no es universal tampoco puede cumplir con el alto cometido que le es asignado.

Se espera haber mostrado con claridad en este artículo que Bourdieu no sólo no resolvió sino que ni siquiera estuvo cerca de resolver el viejo problema del carácter paradójico de un conocimiento que es al mismo tiempo local y universal, histórico y transhistórico.

Bibliografía

- Bourdieu, P. (1999) *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba.
- . (2002) *Campo de poder, campo intelectual*. Buenos Aires: Montessor.
- . (2003) *El oficio de científico*. Barcelona: Anagrama.
- Kuhn, T. (1971) *La estructura de las revoluciones científicas*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- . (1982) *La tensión esencial*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.

La concepción del *tiempo* en la antigüedad

Daniel Calcagno

De acuerdo a nuestras fuentes, la pregunta acerca de la naturaleza del tiempo se plantea por primera vez en la Filosofía Antigua en el siglo IV a. C. en el diálogo *Timeo*, de Platón. No cabe duda de que la concepción presentada en él está teñida de elaboraciones anteriores procedentes tanto de la filosofía presocrática como del repertorio mítico¹; no obstante, fue Platón el primer pensador que abordó al tiempo en sí mismo y proporcionó un concepto de él. Si las categorías temporales desempeñan un papel importante en Anaximandro, Heráclito o Parménides, en ninguno de ellos se hallará al tiempo recortado como un objeto determinado acerca del cual se teorice, sino a las cosas que en él son o al Ser por fuera del cual está. En otras y pocas palabras, el tiempo antes de Platón no constituye objeto de estudio.

Timeo forma parte de los diálogos del último período de la vida del filósofo. Su propósito se explicita casi desde el inicio (27a) y comprende una explicación del origen del cosmos hasta la aparición del hombre, detallando su naturaleza y la del conjunto de los seres vivos, incluidos los vegetales. Es notoria, pues, la atención prestada por Platón al dominio de lo sensible, desestimado en períodos más tempranos de su pensamiento. Se trata de una cosmogonía y una cosmología, temática que lo acerca a los enfoques presocráticos. Los personajes del diálogo son Sócrates, Timeo, Critias y Hermócrates. Procurando retribuir a Sócrates por una conversación sostenida el día anterior, en la que éste agasajara a sus invitados (Timeo, Critias,

1 Algunas referencias en este sentido se pueden encontrar en *Aspectos míticos de la memoria y del tiempo*, de Jean Pierre Vernant, contenido en su *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*.

Hermócrates y un cuarto interlocutor ahora ausente) disertando sobre la mejor *politeia*, los nuevos anfitriones disponen el banquete de tal forma que Timeo, experto en Astronomía, inicie con la exposición. Tras él, Critias –en el diálogo homónimo e inconcluso– tomará a estos hombres desde los tiempos primigenios y narrará, conforme al relato transmitido por un sacerdote egipcio a Solón, el enfrentamiento entre atenienses y atlántidas previo al cataclismo –uno de los tantos periódicos– que anegara la isla Atlántida y hundiera en la tierra a la Atenas primigenia, donde vivía la raza más bella y perfecta de hombres conforme a la organización descrita en *República*. La extensa exposición de Timeo se presenta en distintos pasajes del diálogo como un discurso o un mito verosímil (*eikós logos*, *eikós mythos*), debido a que su objeto no posee la estabilidad de las ideas y no es, por ello, susceptible de un tratamiento “científico”. Se estudiará el universo como cosa sensible, sujeto a constante devenir, del cual no es posible ofrecer un discurso verdadero, sino, a lo sumo, una opinión verosímil. La observación sugiere que las afirmaciones contenidas en el diálogo no deben ser tomadas necesariamente al pie de la letra, por lo cual quedan abiertas a distintas interpretaciones. Una de las afirmaciones paradigmáticas en este sentido es la referida al origen del cosmos, que dio lugar ya desde la Antigüedad a interpretaciones literales y no literales:

Ahora bien, se ha generado; en efecto, es visible y tangible y tiene un cuerpo, y todas las cosas de esta índole son sensibles; y, como hemos visto, las cosas sensibles, que son aprehensibles por una opinión acompañada de sensación, se encuentran en proceso de generación y han sido engendradas (28bc)²

La letra no deja dudas y pareciera que Platón suscribe una concepción creacionista –algo que no pasará inadvertido a los pensadores monoteístas del Medioevo–; sin embargo, otros pasajes, referidos a la incorruptibilidad del mundo, apuntan en la dirección contraria. La generación del cosmos no es efectuada *ex nihilo*, sino a partir de una materia informe y de un modelo preexistentes. En efecto, se parte de una distinción entre dos elementos de distinta naturaleza y *status* ontológico: lo que es siempre y jamás deviene, y lo que siempre deviene y nunca es realmente. Ahora bien, lo que siempre deviene y se encuentra en proceso de generación y destrucción no constitu-

2 Las citas del *Timeo* corresponden a la traducción de Conrado Eggers Lan referida en la bibliografía.

ye el cosmos sino en tanto en cuanto experimenta una transformación en su forma inarmónica y desordenada y es conducido al orden. Esta operación es efectuada por el Demiurgo, Artesano que crea el cosmos o, mejor sería decir, lo compone a partir de *cuanto era visible y no tenía reposo* imitando al modelo eterno de lo inteligible. Fuera de las especulaciones acerca de la naturaleza de este Hacedor, lo cierto es que el universo no ha sido generado por azar, sino que tiene una orientación racional.

De este modo, pues, de acuerdo con un razonamiento verosímil, se debe decir que este mundo, que es en verdad un viviente animado e inteligente, se generó por la planificación del Dios (30bc)

El relato de Platón se distingue de las cosmogonías presocráticas en tanto la creación del mundo obedece a un *telos*, elemento ausente en todas ellas. El cosmos generado es *un viviente animado e inteligente*, dotado de cuerpo, puesto que

...es necesario que lo generado sea corpóreo y por ende visible y tangible (31b),

y alma, ya que el Demiurgo,

...tras reflexionar, descubrió, a partir de cosas visibles por naturaleza, que ningún todo sin intelecto podría llegar a ser jamás más bello que un todo con intelecto. Y además, que a ninguna cosa le puede advenir el intelecto fuera de un alma. En virtud de esta reflexión, entonces, al componer el Todo constituyó el intelecto en un alma y el alma en un cuerpo, a fin de realizar una obra que fuera por naturaleza la más bella y la mejor (30b)

A este Todo se le atribuye forma esférica y un movimiento circular, lo que implica transformar la confusión inicial carente de alma e inteligencia confiriéndole un orden. Recién entonces podemos hablar de *kosmos* y, también, de la existencia del tiempo, elemento constitutivo de él. Se parte de la distinción de planos de la realidad característica de Platón: el de las ideas, que conforman el modelo del mundo, y el del devenir, que, como vimos, no es un devenir caótico. El tiempo es una cualidad que corresponde exclusivamente a este último, esto es, al devenir ordenado, al *kosmos*.

La relación entre ellos es la de una copia con su modelo. En efecto, con el deliberado propósito de asemejar lo más posible la copia al modelo, el Demiurgo vio que

...así como éste es un Viviente eterno, también intentó completar este Todo de ese modo en la medida de lo posible. Pero sucedía que la naturaleza del Viviente era eterna y no se podía aplicar plenamente a lo engendrado. Se le ocurrió entonces crear una imagen móvil de la eternidad; y, a la vez que organizaba cósmicamente el cielo, hizo de la eternidad que permanece en unidad una imagen perpetua que marcha de acuerdo a número, a la que hemos dado el nombre de tiempo (37d)

Para concebir qué es el tiempo se exige previamente saber qué es la eternidad, puesto que el tiempo es una imagen móvil de ella. Hay entonces una prioridad lógica y ontológica de la eternidad sobre el tiempo. No debemos entender por esto que la eternidad es la idea del tiempo y el tiempo la imitación de esta idea en el plano sensible. Más bien, la eternidad es el modo de ser propio de *lo que es* y el tiempo el modo de ser propio de *lo que deviene*. Los términos empleados para designar estas dos modalidades son, respectivamente, *aión* y *chronos*³, distinción que no se ampara en una significación ya establecida, sino que resulta de la elaboración del análisis mismo y resulta consagrada por Platón. El Ser eterno *permanece en unidad*. En tanto permanece, está ajeno a las perturbaciones de lo que deviene y no llega a ser ni deja de ser; pero no sólo permanece, sino que lo hace *en unidad*, con lo cual se enfatiza que su permanencia no es temporal; esto es, no puede decirse que *fue, es y será*, permaneciendo idéntico en el transcurso del tiempo, sino que sólo le corresponde el *es*.

...y tanto el “era” como el “será” son formas del tiempo que han sido engendradas, y que inadvertidamente aplicamos, de manera incorrecta, al Ser eterno. En efecto, decimos que éste “era, es y será”, pero sólo le corresponde, según el discurso verdadero, el “es”, mien-

3 Los términos se encuentran en las fuentes más antiguas del mundo helénico. *Aión* se emplea, en Homero, en el sentido de “fuerza vital”; luego, en Hesíodo, como “duración de la vida”, “tiempo de la vida”, designando más tarde una edad o época de la vida del mundo. *Chrónos* aparece ya en Homero con el sentido de “duración”.

tras que el “era” y “será” son expresiones que se aplican al devenir que procede en el tiempo (37e 38a)

El Ser eterno, entonces, se encuentra en un presente inmutable, distinto del presente que corresponde a las cosas que devienen. Queda claro que la eternidad de la que nos habla Platón no es idéntica a la perpetuidad. Lo eterno no es algo que siempre haya sido y siempre vaya a ser, sino que indica una cualidad ajena a las categorías temporales de pasado y futuro. Esta noción de la eternidad la encontramos previamente en Parménides, quien, en la descripción del Ser efectuada en su poema, señala:

Ni nunca fue ni será, puesto que es ahora, todo entero, uno, continuo (fragmento 8)⁴,

lo que contrasta notoriamente con el cosmos de Heráclito:

Este cosmos no lo hizo ningún dios ni ningún hombre, sino que siempre fue, es y será fuego eterno, que se enciende según medida y se extingue según medida (fragmento 30)⁵

Platón aplica la descripción de Parménides al Ser, esto es, a las ideas, y la descripción heraclíteica al devenir:

...el modelo es existente para toda la eternidad; el universo, en cambio, ha sido, es y será ininterrumpidamente a través de la totalidad del tiempo (38c)

Sólo a lo que deviene le corresponde “marchar” del pasado al futuro, puesto que el tiempo es de la eternidad *una imagen perpetua que marcha de acuerdo a número*, y en tanto “marcha”, lo hace a través de las distintas modalidades que el tiempo comporta: pasado, presente y futuro. Más aún, esta marcha es perpetua, lo cual quiere decir que el tiempo, o *lo que es* en el tiempo, se encuentra siempre (*aei*) deviniendo. El término usado por Platón para significar esta perpetuidad *esaiónion* – recordemos que *aión* es

4 En G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos*, p. 359, correspondiente al comentario a la *Física* de Aristóteles de Simplicio.

5 Ib, p. 288, contenido en los *Stromata* de Clemente de Alejandría.

eternidad –, y se podría traducir también, en lugar de imagen “perpetua”, imagen “eterna”, pero la eternidad de la que se habla cuando se dice que el tiempo es una imagen “eterna” es sustancialmente distinta de la eternidad que permanece en unidad. Hay, pues, dos sentidos de la eternidad: uno es el de perpetuidad, que corresponde al tiempo; otro, el introducido por Platón y que encontramos implícitamente en Parménides.

La imagen perpetua que es el tiempo marcha *de acuerdo a número*. Es un movimiento ordenado, como corresponde a un *kosmos*, que es lo que se está formando. ¿En qué consiste el orden que hace al tiempo? En las partes que nos permiten medirlo: días, noches, meses y años, lo que requiere del movimiento regulado de los planetas. El tiempo marcha de esta manera “numéricamente”:

...para que el tiempo naciera se engendraron el sol, la luna y los otros cinco astros que se denominan “errantes”, para la delimitación y vigilancia de los números del tiempo (38c)

Debido al movimiento de los planetas el tiempo posee una medida, un número. Este orden del tiempo, junto con su perpetuidad, son las notas que lo caracterizan como imitación del modelo perfecto, la eternidad.

De este modo, pues, y con tales fines, fueron engendrados todos los astros que cuentan con fases en su marcha por el cielo, a fin de que este mundo fuera lo más parecido posible al Viviente perfecto e inteligible respecto de la imitación de su naturaleza eterna (39de)

Timeo tuvo fortísima repercusión en la Antigüedad greco-romana y en el Medioevo, siendo fuente de numerosos comentarios desde el siglo II a. C. Con el surgimiento del cristianismo la temática cosmogónica del diálogo avivó numerosas polémicas en relación al problema de la eternidad del mundo o su origen en el tiempo. Para nuestros intereses, destaquemos que la obra ejerció influencia en Aristóteles, quien en su *Física* desarrolla una serie de conceptos esgrimidos aquí por Platón. El conjunto de problemas que el Estagirita presenta respecto del tiempo es, en gran medida, una herencia recibida de Platón (en primera instancia, por la atención prestada al concepto), aunque su tratamiento difiere en tanto no está impregnado de la subordinación lógica y ontológica de una naturaleza “eterna”. Si hay un concepto de lo eterno en Aristóteles, éste se refiere a lo que tiene una

duración perpetua, lo infinito (*ápeiros*), cualidad que pertenece al tiempo en tanto no tiene principio ni fin. La eternidad como presente inmutable es ajena a la visión aristotélica del mundo. Por otra parte, aparecen problemas no contemplados en el diálogo platónico, como, especialmente, el del instante. Los problemas vinculados al tiempo son analizados en el Libro IV de la *Física*, capítulos 10 a 14. Como vimos, el movimiento ocupa un lugar importante en la noción platónica del tiempo, pues éste es una imagen “móvil” de la eternidad. En el proceso que lleva a la definición aristotélica, el concepto de movimiento es de primer orden, como lo es en la concepción general que Aristóteles sustenta de la naturaleza (*physis*). La Física estudia la *physis*, las cosas que poseen una *physis*, es decir, las que tienen en sí mismas un principio de movimiento. En el Libro II de la *Física* se precisa el concepto:

Algunas cosas son por naturaleza, otras por otras causas. Por naturaleza, los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples como la tierra, el fuego, el aire y el agua –pues decimos que éstas y otras cosas semejantes son por naturaleza. Todas estas cosas parecen diferenciarse de las que no están constituidas por naturaleza, porque cada una de ellas tiene en sí misma un principio de movimiento y de reposo, sea con respecto al lugar o al aumento o a la disminución o a la alteración. Por el contrario, una cama, una prenda de vestir o cualquier otra cosa de género semejante, en cuanto que las significamos en cada caso por su nombre y en tanto que son productos del arte, no tienen en sí mismas ninguna tendencia natural al cambio; pero en cuanto que, accidentalmente, están hechas de piedra o de tierra o de una mezcla de ellas, y sólo bajo este respecto, la tienen. Porque la naturaleza es un principio y causa del movimiento o del reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma, no por accidente (L. II, 192b)⁶

En el mismo sentido se define la *physis* en *Metafísica* V, cap. 4:

De lo dicho resulta que la naturaleza, primariamente y en el sentido fundamental de la palabra, es la entidad de aquellas cosas que poseen el principio del movimiento en sí mismas por sí mismas. En

6 De aquí en más, sigo la traducción de la *Física* de Guillermo R. De Echandía indicada en la bibliografía.

efecto, la materia se denomina naturaleza porque es capaz de recibir aquélla, y las generaciones y el crecimiento porque son movimientos que se originan de ella. Y ella es el principio del movimiento de las cosas que son por naturaleza, y, en cierto sentido, es inmanente en éstas, bien en potencia, bien en estado de plena actualización (1015a)⁷

El capítulo 10 del Libro IV inicia con una presentación de las paradojas a que da lugar el tiempo. En primer lugar, el tiempo parece no tener ser o, de tenerlo, su forma es bastante oscura y difícil de captar, puesto que una parte ya ha sido y otra todavía no llegó a ser. El límite que las divide parecería ser lo único que lo sostiene, aunque carece de extensión, pero no se nos indica la solución a este problema. Seguidamente Aristóteles presenta un conjunto de dificultades cuyo eje es la noción de “instante” o “ahora” (*nyn*), vinculada en primera instancia al problema del ser del tiempo. El tiempo es algo divisible en partes y para ser en algún sentido es necesario que existan todas o algunas de ellas. Las que ya han sido y las que todavía no son, no son, pero tampoco puede decirse que sea el ahora,

...pues una parte es la medida del todo, y el todo tiene que estar compuesto de partes, pero no parece que el tiempo esté compuesto de horas (218a)

El ahora no tiene extensión o duración, pues de tenerla podría ser dividido, a su vez, en partes. Careciendo de extensión o magnitud no puede, pues, ser una parte del tiempo con la cual podamos medirlo. La idea de Aristóteles es que el tiempo no se compone de unidades discretas, átomos temporales contiguos que den lugar a la sucesión, sino que es continuo, infinitamente divisible en potencia⁸. Entramos también en un callejón sin salida si queremos determinar el modo en que se suceden los ahora.

Además, no es fácil ver si el ahora, que parece ser el límite entre el pasado y el futuro, permanece siempre uno y el mismo o es siempre otro distinto. Porque si fuera siempre distinto, y si ninguna de las dos partes que están en el tiempo fuera simultánea (a menos que una

7 De acuerdo a la traducción de Tomás Calvo Martínez.

8 Esta idea figura, entre otros pasajes, en la refutación de las paradojas de Zenón, en el Libro VI, c. 2.

de ellas contenga a la otra, como el tiempo más grande contiene al tiempo más pequeño), y si el ahora que no es, pero antes era, tuviese que haberse destruido en algún tiempo, entonces los ahora no podrán ser simultáneos entre sí, ya que siempre el ahora anterior se habrá destruido. Pero el ahora anterior no puede haberse destruido en sí mismo, porque era entonces, ni tampoco puede destruirse en otro ahora. Porque hay que admitir que es tan imposible que los ahora sean contiguos entre sí, como que un punto lo sea con otro punto. Entonces, si no se destruyese en el siguiente ahora, sino en otro, existiría simultáneamente con los infinitos ahora que hay entre ambos, lo cual es imposible.

Por otra parte, tampoco es posible que un ahora permanezca siempre el mismo, porque ninguna cosa finita y divisible tiene un solo límite, tanto si es continua en una como en muchas dimensiones. Pero el ahora es un límite y es posible tomar un tiempo limitado. Además, si ser simultáneo con respecto al tiempo es ser en uno y el mismo ahora, ni antes ni después, y si tanto las cosas anteriores como las posteriores estuvieran en este ahora presente, entonces los acontecimientos de hace diez mil años serían simultáneos con los actuales, y nada de cuanto suceda sería anterior o posterior a nada (218a)

A diferencia de la aporía del ser del tiempo, el modo en que los ahora son distintos o idénticos será aclarado más tarde (cap. 11 219b). El problema que suscita el ahora es de qué manera se da su sucesión a otro ahora. De ser distintos, siendo los acontecimientos temporales sucesivos y no simultáneos, el ahora anterior debe dejar de ser en algún momento para dar lugar al ahora posterior. Pero la “destrucción” del ahora anterior no puede darse “en sí mismo”, esto es, en el mismo ahora anterior, pues en el momento en que dicho ahora es presente, no puede no ser. A su vez, el ahora anterior no puede ser destruido en otro ahora, es decir, en el ahora posterior que le sucede. Esto obedece a lo que señalábamos anteriormente sobre la concepción del tiempo como un continuo. No hay un ahora inmediatamente posterior a otro, o sea, contiguo. Entre dos ahora siempre se puede encontrar otro, *ad infinitum*, pues lo continuo es infinitamente divisible, de la misma manera que entre dos puntos cualesquiera contenidos en una línea. No siendo, pues, posible que haya un ahora contiguo a otro (*si no se destruyese en el siguiente ahora*), de ser destruido el ahora anterior en otro ahora, esto implica que habría infinitos ahora entre ambos que

serían simultáneos con el ahora anterior, y, puesto que la hipótesis que se considera es que los ahoras son distintos (sucesivos), se incurriría en una contradicción. Por otro lado, tampoco la posibilidad de que los ahoras sean uno y el mismo es sostenible, ya que podemos *tomar un tiempo limitado*, i. e. un segmento de tiempo, lo que no sería posible si el límite fuese uno solo. Además, si los ahoras fuesen uno y el mismo no habría anterioridad ni posterioridad en los acontecimientos que se suceden en el tiempo, siendo, por lo tanto, simultáneos. Las doctrinas precedentes, dice Aristóteles, no han dilucidado estas dificultades. Se consideran aquí dos posiciones. Una de ellas es la presentada por Platón en *Timeo: el tiempo es el movimiento del Todo*, y otra, que parece referir a una doctrina pitagórica, que sostiene que el tiempo *es la esfera misma*, ignorada por estimarse demasiado ingenua. Con el examen de la doctrina platónica, en la que destaca el movimiento, se va perfilando la definición aristotélica. La identificación del tiempo con el movimiento circular del Todo es rechazada porque una parte de este movimiento es también tiempo y no es circular. Además, si existiesen muchos mundos –aunque Platón es claro en negar esta posibilidad–, existirían otros tantos tiempos que serían simultáneos, lo cual requeriría de un mundo que contuviese a los otros como patrón para que se pudiese concebir dicha simultaneidad. Tampoco puede identificarse al tiempo con el movimiento en general, pues el tiempo está presente en todas partes por igual y el movimiento sólo lo está en las cosas que se mueven. Habiendo muchas cosas que cambian, habría también muchos tiempos y cada cambio tendría el suyo. Pero esto impediría hablar de simultaneidad en los cambios ocurridos en distintas objetos. Otro inconveniente de la identificación tiempo-movimiento es que los cambios pueden ser más rápidos o más lentos, pero no el tiempo, pues lo lento y lo rápido se definen mediante el tiempo, y no aclararíamos nada si dijéramos que el tiempo se define mediante el tiempo. Sin embargo, pese a desechar la identificación, tampoco puede negarse una dependencia del tiempo respecto al movimiento o al cambio⁹:

9 Si bien Aristóteles declara, cuando niega la identificación de tiempo y movimiento, que *de momento no hay ninguna diferencia para nosotros entre decir "movimiento" y decir "cambio"* (218b), su argumentación es en varios pasajes –especialmente los referidos a la correspondencia entre tiempo, movimiento y magnitud– dependiente de la consideración del movimiento como movimiento local. Cambio y movimiento son tratados indistintamente en la definición que se hace del movimiento en el Libro III, donde se establece la distinción entre sus distintos tipos: *lo que cambia siempre cambia o sustancialmente o cuantitativamente o cualitativamente o localmente* (200b). El movimiento es definido, en el mismo Libro, como *la actualidad de lo potencial en tanto que potencial* (201b).

Pero sin cambio no hay tiempo, pues cuando no cambiamos en nuestro pensamiento o no advertimos que estamos cambiando, no nos parece que el tiempo haya transcurrido (218b)

La percepción del tiempo implica, por lo tanto, la percepción de un cambio. En otros términos, los ahora deben ser diferentes para que haya tiempo.

Por lo tanto, así como no habría tiempo si el ahora no fuese diferente, sino uno y el mismo, así también se piensa que no hay un tiempo intermedio cuando no se advierte que el ahora es diferente. Y puesto que cuando no distinguimos ningún cambio, y el alma permanece en un único momento indiferenciado, no pensamos que haya transcurrido tiempo, y puesto que cuando lo percibimos y distinguimos decimos que el tiempo ha transcurrido, es evidente entonces que no hay tiempo sin movimiento ni cambio. Luego es evidente que el tiempo no es un movimiento, pero no hay tiempo sin movimiento (218b 219a)

Habiendo rechazado la identificación y establecido una dependencia del tiempo respecto al movimiento, la tarea consiste ahora en establecer qué es el tiempo en relación con él. Para ello es determinante el planteamiento de un vínculo de correspondencia entre tiempo y movimiento y de éste respecto a la magnitud, que se manifiesta en la continuidad y en lo que llama “el antes y después”. El tiempo “sigue” al movimiento y éste “sigue” a la magnitud. Sobre el primer punto señala que

...por ser continua la magnitud, es también continuo el movimiento, y el tiempo es continuo por ser continuo el movimiento (pues siempre parece ser que la cantidad del tiempo transcurrido es la misma que la del movimiento) (219a)

La correspondencia que se establece entre estos elementos no es una dependencia ontológica, pues si bien no hay tiempo sin movimiento o cambio, tampoco hay cambio sin tiempo (223a). Lamentablemente el pasaje es confuso y Aristóteles no precisa más allá de lo señalado en qué consiste la correspondencia. Parece ser que en términos explicativos nos resulta más fácil entender la continuidad del tiempo a través de la del movimiento y la de éste por la de la magnitud: no hay átomos temporales y no hay un ahora

que suceda a otro, y dado que el tiempo es algo del movimiento, podemos explicar esto apreciando que en el movimiento tampoco hay cantidades discretas que la cosa que se desplaza atraviese. De la misma manera, puesto que el movimiento es una magnitud (en el sentido de que lo que se mueve recorre un camino espacialmente extenso, pues se trata aquí del movimiento local), podemos explicar la continuidad del movimiento por la de la magnitud apelando a la forma en que ésta se representa; esto es, una línea compuesta de infinitos puntos respecto a su divisibilidad. Encontramos la misma correspondencia en el segundo punto: el antes y después.

Ahora bien, el antes y después son ante todo atributos de un lugar, y en virtud de su posición relativa. Y puesto que en la magnitud hay un antes y un después, también en el movimiento tiene que haber un antes y un después, por analogía con la magnitud. Pero también en el tiempo hay un antes y un después, pues el tiempo sigue siempre al movimiento (219a)

Los acontecimientos que se dan en el tiempo permiten distinguir algo que está antes de algo que está después, caso contrario no podríamos hablar de sucesión y todos los acontecimientos serían simultáneos. La distinción se explica –aunque la explicación dista de ser evidente– por las distintas etapas que atraviesa un objeto en movimiento (o las distintas etapas que atraviesa una cosa que cambia). A su vez, esos estadios sucesivos se corresponden con los puntos de una magnitud. Reconocemos que hay un antes y un después en el tiempo porque podemos distinguir distintas etapas, anteriores y posteriores, de un cambio; y reconocemos estas últimas por la anterioridad y posterioridad de los puntos de un camino que recorre la cosa que cambia, representable por una línea. Pero la argumentación adolece de circularidad. Si en un movimiento (local) un objeto recorre una distancia entre dos puntos, no se puede establecer cuál de estos dos puntos es anterior o posterior sin invocar una relación temporal. Esto es, el recorrido se puede dar tanto en una dirección como en la opuesta (es simétrico), y no podemos indicar en cuál sin recurrir a la anterioridad y posterioridad temporal (asimétrica). De la misma manera, no podemos distinguir la dirección de una magnitud sin hacer referencia al camino espacial que describe

el objeto que cambia o se mueve, por lo cual la anterioridad y posterioridad de la magnitud hace necesaria la referencia a la del movimiento¹⁰.

...conocemos también el tiempo cuando, al determinar el antes y después, determinamos el movimiento; y, cuando tenemos la percepción del antes y después en el movimiento, decimos entonces que el tiempo ha transcurrido. Y lo distinguimos al captar que son diferentes entre sí y que hay algo intermedio diferente de ellos. Porque cuando inteligimos los extremos como diferentes del medio, y el alma dice que los ahora son dos, uno antes y otro después, es entonces cuando decimos que hay tiempo, ya que se piensa que el tiempo es lo determinado por el ahora (219a)

La percepción de distintos estadios (un antes y un después) en el movimiento nos permite establecer diferencias temporales correspondientes a ellos. Es la percepción del movimiento la que nos hace patente la existencia del tiempo. El tiempo es, como ya se anunció, algo correspondiente al movimiento. El elemento nuevo y que constituye una de las piezas de la próxima definición es la referencia al ahora en tanto antes y después. Ya se había afirmado que los ahora no pueden ser uno y el mismo para que exista tiempo. Aquí se reitera la idea y se identifica a los ahora como los límites que definen un segmento de tiempo correspondiente a un movimiento determinado. El tiempo es algo intermedio contenido entre dos extremos, dos ahora, correspondientes a su vez al estado inicial (anterior) y final (posterior) del movimiento. Establecida la correspondencia entre tiempo y movimiento respecto al antes y después, Aristóteles enuncia su definición del tiempo como si se siguiese naturalmente de lo afirmado. Dado que el tiempo “sigue” al movimiento y es algo que, si bien no puede ser identificado, no puede desligarse de él, el propósito es determinar en qué consiste esa cualidad:

Porque el tiempo es justamente esto: número del movimiento según el antes y después (219b)

Pero “número” se puede entender en dos sentidos, ya que llamamos “número” no sólo lo numerado y lo numerable, sino también aquello

10 Una discusión sobre este punto puede encontrarse en el artículo de John Bowin, *Aristotle on the Order and Direction of Time*.

mediante lo cual numeramos. Pues bien, el tiempo es lo numerado, no aquello mediante lo cual numeramos (219b)

El tiempo es lo numerado del movimiento, no el número en tanto puede ser usado para medir o contar. Sin embargo, es algo que, por su propia naturaleza, se puede contar. ¿Qué es lo que contamos o numeramos del movimiento? Si el ahora, como había afirmado anteriormente, no es parte del tiempo por no tener extensión, no es posible que contemos “ahoras”.

...es evidente que ni el ahora es una parte del tiempo ni la división es una parte del movimiento, como tampoco el punto es parte de una línea (220a)

Pero si distinguimos el paso del tiempo *al captar que* [los ahora] *son diferentes entre sí y que hay algo intermedio diferente de ellos. Porque cuando inteligimos los extremos como diferentes del medio, y el alma dice que los ahora son dos, uno antes y otro después, es entonces cuando decimos que hay tiempo*, entonces la actividad del alma que cuenta refiere a los ahora en tanto límites, como podemos contar las partes de una línea contando los puntos que la limitan:

Por consiguiente, el tiempo es número, pero no como si fuera el número de un mismo punto, que es comienzo y fin, sino más bien a la manera en que los extremos lo son de una línea, y no como las partes de la línea (220a)

Entendiendo que los límites del tiempo contados, ahora, son el antes y después,

...el ahora mide el tiempo en tanto que antes y después (219b)

Definir al tiempo como *número del movimiento según el antes y después* es, de acuerdo a esta interpretación, contar o numerar series de ahora en cuanto límites (el antes y después); al hacerlo, ordenamos todos los movimientos de los que el tiempo es medida. El tiempo es número en tanto es orden del movimiento, concepto que muestra la familiaridad con la concepción platónica, según la cual el tiempo *marcha de acuerdo a número*. En este sentido, que el tiempo sea número en cuanto lo numerado o nume-

rable, y no en cuanto *aquello mediante lo cual numeramos*, implica que contar o medir al tiempo con el ahora no es determinar cuántas unidades discretas (en este caso los horas) hay en una pluralidad (en este caso el tiempo), sino que lo que se pone en primer plano es que contamos una serie de horas en un orden determinado. Que el tiempo sea número, pues, en tanto numerado, significa que es esencialmente ordenado. Lo que importa no es cuántos horas podamos contar, ya que el tiempo es continuo y estos horas serían infinitos, sino que al efectuar un corte en el tiempo e indicar dos horas como límites, cualesquiera sean, hay uno que es anterior y otro que es posterior. El tiempo es número en tanto ordena los movimientos en horas sucesivos, anteriores y posteriores.

Dado que el tiempo es algo numerable, surge la interrogante de su dependencia de la existencia de seres que numeren, es decir, de la actividad del alma:

Es también digno de estudio el modo en que el tiempo está en relación con el alma (223a)

La respuesta de Aristóteles a este problema no es determinante. Habíamos visto que la distinción de horas es condición necesaria para decir que hay tiempo, y dicha distinción es efectuada por el alma (cuando *el alma dice que los horas son dos, uno antes y otro después, es entonces cuando decimos que hay tiempo*). Al plantearse si existiría el tiempo si no existiese el alma, sostiene que

...si no pudiese haber alguien que numere tampoco podría haber algo que fuese numerado, y en consecuencia no podría existir ningún número, pues un número es o lo numerado o lo numerable. Pero si nada que no sea el alma, o la inteligencia del alma, puede numerar por naturaleza, resulta imposible la existencia del tiempo sin la existencia del alma (223a)

La existencia del tiempo depende de la existencia del alma en tanto el alma, y, de sus partes, la inteligencia o entendimiento, es el único ser capaz de numerar. Sin embargo, agrega:

...a menos que sea aquello que cuando existe el tiempo existe, como sería el caso si existiera el movimiento sin que exista el alma; habría

entonces un antes y un después en el movimiento, y el tiempo sería éstos en tanto que numerables (223a)

Como el movimiento no tiene la misma dependencia del alma que el tiempo, y el tiempo es algo del movimiento, *es* sin necesidad de la existencia del alma, puesto que el movimiento existe y hay un antes y después en el movimiento que implica que éste posee un ordenamiento temporal. Esto, de todos modos, no resulta compatible con la afirmación anterior. Se puede interpretar que Aristóteles no concibe seriamente la existencia de un mundo sin seres inteligentes y que, por lo tanto, la no existencia del tiempo es imposible. Caso contrario, ¿cabría suponer que considera plausible la existencia de un mundo en movimiento pero sin tiempo, es decir, donde los cambios se den sin un ordenamiento que comporte sucesión (anterioridad y posterioridad temporal)? Siendo la *physis* la *entidad de aquellas cosas que poseen el principio del movimiento en sí mismas por sí mismas*, no resulta convincente suponer que no esté regulada temporalmente; es decir, existe tiempo en tanto existe movimiento. Ahora bien, ¿por qué se afirma entonces que la existencia del tiempo depende de la existencia del alma? ¿Supone esta dependencia una concepción idealista del tiempo? Sería temerario afirmarlo categóricamente, dada la concepción general de la naturaleza que Aristóteles sustenta; no obstante, el tiempo es inherente a la actividad del alma que discierne “ahoras”, lo cual deja planteada una tensión entre la objetividad y la subjetividad del tiempo. Si bien la percepción no es causa de la existencia del objeto, como la existencia de objetos sensibles no depende de la existencia de los sentidos¹¹, el ser del tiempo es, en esencia, número en tanto algo numerado, lo que exige una inteligencia que distinga estadios anteriores y posteriores.

Este aspecto psicológico del tiempo estará presente también en Plotino y, ya en las postrimerías del período antiguo, en Agustín de Hipona. Plotino aborda el concepto en el marco platónico de la dialéctica tiempo-eternidad. Como es sabido, los escritos de Plotino fueron encomendados por él mismo para su ordenamiento a su discípulo Porfirio, responsable de la estructuración de los mismos en seis libros compuestos por nueve tratados cada uno, de donde deriva el título con que se conocen: *Enéadas*. Los cincuenta y cuatro tratados fueron elaborados en fechas que difieren mucho

11 De esta manera argumenta Santo Tomás de Aquino en su comentario a la *Física*, L. IV, Lección 23, 629.

del orden en el que aparecen en las *Enéadas*. Porfirio sigue una pedagogía que sitúa en primer lugar a los escritos ético-antropológicos, luego a los físicos y finalmente a los metafísicos, heredando una tradición que se remonta al período helenístico, de acuerdo a la cual la Filosofía se estructura en tres partes: Ética, Física y Metafísica. El patrón deriva directamente del platonismo pre-plotiniano en el que había sido educado Porfirio, en Atenas, bajo la guía de Longino. El ordenamiento de las *Enéadas* constituye un ascenso de cuestiones ético-antropológicas a la declaración final de que nuestra alma individual puede alcanzar el primer principio de la realidad, lo Uno o el Bien, en una unión de carácter místico. Partiendo de los tratados que se concentran en la naturaleza del hombre, se prosigue con las exposiciones acerca del cosmos, luego del alma, para acabar en aquellos que dan cuenta de la unión del alma con el primer principio del cual emana todo, ascendiendo por los diversos peldaños que conforman un mundo jerárquico constituido por el Uno-Bien, el Intelecto y el Alma. Por otra parte, es habitual en este período encontrarnos con síntesis en las que se procuraba armonizar a los dos grandes maestros, Platón y Aristóteles, no sin forzar en gran medida su pensamiento, integrando elementos estoicos y epicúreos, en distintas dosis, en un cuadro dominado por preocupaciones ético-religiosas.

La segunda y la tercera *Enéadas*, como indica Porfirio en su *Vida de Plotino*, agrupan temas físicos y comprenden los tratados sobre el cosmos. Es aquí, lógicamente, donde se ubica el tratado *Sobre el tiempo y la eternidad* (III 7). El análisis plotiniano del tiempo sigue de cerca los problemas y las soluciones que Aristóteles había proporcionado en su *Física* en el marco de una visión dinámica de la metafísica platónica. La influencia del *Timeo* es preponderante, como lo es en la concepción física general de Plotino, conjugada a su vez con la cosmología estoica. Como anuncia el título mismo del tratado, la naturaleza del tiempo está emparentada con la de la eternidad. Ya las primeras líneas hacen evidente que Plotino sigue la exposición del *Timeo*:

Dícese que la eternidad y el tiempo son dos cosas diferentes, pues la eternidad se da en la naturaleza que permanece siempre, y el tiempo,

*en cambio, en todo aquello que nace y en nuestro universo sensible (III, 7, 1)*¹²

Esta primera afirmación es intuitiva y se hace necesario investigar detenidamente cuál es su sentido, pues vista de cerca es desconcertante. Habrá que considerar las opiniones de la tradición para ver cuáles de ellas se aproximan más a la verdad y, de esa manera, llegar nosotros mismos a su conocimiento. Se intentará buscar una idea clara de la naturaleza del tiempo y de la eternidad, en el entendido de que, si bien algunos filósofos se han aproximado a ella, ninguno ha alcanzado la verdad, ni siquiera Platón. Esto no supone negar su autoridad, pero nos da la pauta de que Plotino se apartará de su planteo, aunque arranque de él explícitamente:

Convendrá examinar primeramente lo que es la eternidad, en la opinión de los que afirman que difiere del tiempo, porque, si conocemos la eternidad inmóvil del modelo, conoceremos también, y de modo más claro, su imagen, ya que se dice que el tiempo es una imagen de la eternidad (c. 1)

El camino inverso, “ir de lo sensible a lo inteligible”, es otra vía posible de proceder, pero se continuará por la senda indicada y se buscará definir en primer lugar qué es la eternidad, pues el arquetipo precede ontológicamente a su imagen. Se volverá al tiempo en el capítulo séptimo del tratado, cuando se “descienda” a otro nivel del ser. El segundo capítulo inicia la discusión sobre la eternidad analizando su relación con el mundo inteligible y con el reposo.

¿Cómo, pues, hemos de definir la eternidad? ¿La consideraremos como la esencia inteligible, cual si dijésemos que el tiempo es el cielo todo y el mundo? (c. 2)

Si bien la eternidad es algo que corresponde a la naturaleza de lo inteligible (como el tiempo es algo propio del cosmos) y ambos contienen las mismas cosas, no pueden identificarse, pues la eternidad “rodea” la na-

12 Sigo la traducción de José Antonio Miguez indicada en la bibliografía. Dado que todas las citas de Plotino corresponden al séptimo tratado de la *Enéada* tercera, en lo sucesivo haré referencia únicamente al capítulo en el que se encuentran.

turalidad inteligible, de tal forma que es más acertado decir que ésta está en aquella. Tampoco, inferimos, se puede identificar al tiempo con el mundo, doctrina que, ya indicamos, es de origen pitagórico. No obstante, pese a desechar una simple identificación, lo eterno no puede ser separado sin más de lo inteligible, ya que está en ello o presente en ello y es algo de lo inteligible, aunque aún no se ha indicado qué.

¿Diremos acaso que la eternidad es la posición estable del mundo inteligible, lo mismo que el tiempo, en el parecer de algunos, es el movimiento del mundo sensible? (c.2)

Tampoco se puede identificar la eternidad con el reposo. Se establece también aquí una contraparte correspondiente al tiempo. Así como el movimiento es algo que corresponde al tiempo, el reposo corresponde a la eternidad. El reposo puede ser entendido en un sentido simple o como el reposo de lo inteligible. En su sentido simple, su identificación con la eternidad es rechazada porque afirmarlo implicaría que la eternidad participa de sí misma; así que el reposo no es la eternidad, *de la misma manera que lo eterno no es la eternidad, sino lo que participa en la eternidad*. Si el reposo es entendido como el reposo de lo inteligible, entonces la identificación excluiría los otros géneros platónicos del ser enunciados por Platón en *Sofista* (sustancia o ser, movimiento, lo otro o diferencia, lo mismo o identidad) y habría áreas del mundo inteligible que estarían excluidas de la eternidad. Además, y se presenta nuevamente una objeción fundamentada en Platón, la eternidad no consiste sólo en un cierto reposo o permanencia, sino que, como se apunta en *Timeo*, la eternidad permanece “en unidad”, noción que no está contenida en la de reposo.

La eternidad es, pese a estas negaciones, algo correspondiente al mundo inteligible. La contraposición de las categorías temporales de pasado, presente y futuro con el presente inmutable de lo eterno, remite también a Platón.

No se trata de algo que es ahora esto y luego otra cosa, sino de algo que es a la vez todas las cosas, que no es ahora una y luego otra, sino más bien lo perfecto indivisible; cual si fuese un punto en el que se reuniesen todas las líneas... Este punto está siempre en lo presente y no cuentan para él ni lo pasado ni lo futuro: es lo que es, y eso mismo es siempre... No se puede hablar, pues, del momento a partir del que llegará a su estado actual, dado que no existe ese otro momento, sino

éste; ni tampoco de su estado futuro, ya que necesariamente tiene desde ahora aquel estado. No cabe decir de él que era, puesto que para él no existe el pasado; ni que será, puesto que nada le ocurrirá en el futuro. Será, por tanto, lo que es. “No se dirá de (ese ser) que era, ni que será, sino tan sólo que es”. Se trata del ser estable que no admite cambios en el futuro y que tampoco ha cambiado en el pasado: esto es, la eternidad. Lo que se encierra en los límites del ser tiene una vida presente que es toda ella plena e indivisible. He aquí la eternidad que nosotros buscamos (c. 3)

A diferencia de la eternidad, que corresponde al Ser, no afectado por el pasado ni por el futuro, el tiempo es aplicable al mundo en tanto realidad incompleta, sujeta a renovación constante:

Pero si quitáis el futuro a las cosas engendradas, como ellas deben ganar siempre algo nuevo, las dejáis realmente en el no-ser. Si, en cambio, concedéis el futuro a las cosas no engendradas, las veréis decaer de su condición de seres verdaderos; porque es claro que el ser no les era connatural, si se ha unido a ellas en el pasado o si debe añadirseles más tarde. El ser de las cosas engendradas cuenta en ellas desde el comienzo de la generación hasta su último momento, en el que ya dejan de ser. Hay, pues, para ellas un futuro, y, si se les privase de él, su vida, y también, por consiguiente, su ser; quedaría disminuido. Asimismo lo hay para el universo sensible, que tiende igualmente hacia el futuro; corre hacia él y no quiere en modo alguno detenerse, sino que atrae hacia aquí su propia existencia, haciendo primero un acto, luego otro y moviéndose en círculo por su especial tendencia al ser (c. 4)

Las cosas sensibles (engendradas), en particular, no poseen el ser como algo inherente a ellas, pues comienzan a ser y dejan de ser, no permanecen. En tal sentido, están sujetas al tiempo y sus modalidades. De la misma manera el mundo, que contiene las cosas engendradas, avanza, “progresa” hacia el futuro, pues no es el ser, sino que tiende a él a través del tiempo. Si bien permanece, en cierto sentido, pues el mundo no comienza a ser ni deja de ser, su movimiento circular, signo de la mayor perfección que puede alcanzar, la perpetuidad, revela al mismo tiempo que esta perpetuidad no es la misma que la de aquello que *no tiene falta de nada*, realidad completa que es ya la totalidad. La eternidad del ser es, entonces,

...una vida total que nada pierde de sí, ya que no tiene pasado ni futuro, pues, de otro modo, no sería la vida total (c. 5)

La posible confusión de la eternidad con la perpetuidad es despejada en el capítulo 6, donde precisa que afirmar que el Ser eterno es “siempre”, es meramente una forma de hablar que empleamos con el propósito de la evidencia. En efecto, la palabra eternidad (*aión*), había expresado Plotino, viene de lo que *siempre es (aéi ón)*.

Sin embargo, no empleamos aquí la palabra siempre en su sentido absoluto, sino que designamos con ella la incorruptibilidad del ser, aunque pueda extraviar nuestro ánimo llevándole a descender hacia algo mayor que podría todavía faltar en alguna ocasión. Quizá resulte mejor, por tanto, llamarle sólo lo que es (c. 6)

Lo que es, o, lo que es siempre, expresan el mismo objeto, y su sentido no es el de algo infinito que tenga un antes (infinito) y un después (infinito). *Siempre* debe tomarse en el sentido de *lo que es verdaderamente*. Se trata de una redundancia que usamos con el fin de subrayar su carácter completo, unitario.

Si la exposición acerca de la eternidad está ostensiblemente ligada al diálogo de Platón, el análisis del tiempo sigue de cerca el examen de Aristóteles. Empezar la tarea supone descender al nivel del ser en el cual estamos inmersos. En vista de que los “antiguos”, declara Plotino, ya se han ocupado del tema, será útil hacer un repaso de las teorías existentes, incluyendo las elaboradas después de Aristóteles. Las mismas se clasifican en tres grupos:

Según lo que dicen los filósofos, el tiempo o es un movimiento, o algo movido, o algo propio del movimiento (c. 7)

La clasificación está articulada, como en Aristóteles, en base al movimiento. Vimos cómo éste consideraba las dos primeras opciones al inicio de su análisis. La tercera está integrada, junto con otras, por la misma concepción aristotélica, que será criticada extensamente. Pero Plotino no se propone únicamente repasar todas estas teorías con un interés histórico, sino mostrar sus insuficiencias como preludeo de su propia visión. Los ca-

pítulos 7 a 10 están dedicados a los precedentes aludidos, mientras que en los capítulos 11 a 13 nos da a conocer su teoría.

Quienes consideran el tiempo como un movimiento hablan, en un caso, de un movimiento determinado, y en otro, de un movimiento del universo. Quienes lo tienen por algo movido dicen que es la esfera del universo. Y quienes, en fin, lo estiman como algo propio del movimiento, afirman unas veces que se trata de un intervalo del movimiento, y otras que es su propia medida, e inclusive, en ocasiones, lo califican de su acompañante inseparable. También se dice del tiempo que va unido a todo movimiento o sólo al movimiento ordenado (c. 7)

El análisis crítico comienza rechazando la identificación del tiempo con el movimiento, sea ordenado o no. En primer lugar, porque el movimiento se encuentra en el tiempo, y *una cosa es aquello en lo que se da el movimiento y otra, en cambio, el movimiento mismo*. Se trata de un movimiento de carácter físico, no anímico. Por otro lado, el movimiento puede cesar y el tiempo no. Este es el movimiento de un objeto particular, pero la objeción no es válida para el movimiento del universo. Para impugnar la objeción argumenta nuevamente que el movimiento está en el tiempo. Siendo el movimiento del universo regular, la mitad de dicho movimiento (la revolución de la esfera) se lleva a cabo en la mitad del tiempo. Además, la esfera celeste cuenta con capas y ellas se mueven a distinta velocidad. Una, la de las estrellas fijas, que es la más rápida, emplea menos tiempo en recorrer determinadas distancias que las otras, las cuales emplean más tiempo en recorrer partes de las mismas distancias. Dado que los movimientos de las capas de la esfera se efectúan a distinta velocidad y cubren distancias mayores y menores en la misma cantidad de tiempo, no pueden identificarse con él. Están, como el resto de los movimientos físicos, en el tiempo. Refutada esta identificación, se desestima que el tiempo sea algo movido, esto es, la esfera, de la misma manera que lo hacía Aristóteles, pues parecen bastar los argumentos contra el movimiento de la esfera.

Se examina luego la teoría de que el tiempo es algo del movimiento, enfocando en primer lugar en la definición estoica, según la cual el tiempo es el intervalo del movimiento, la extensión de un movimiento espacial. Pero no todos los movimientos tienen, en este sentido, el mismo intervalo, ya que incluso los mismos intervalos pueden ser cubiertos en cantidades de tiempo distintas, siendo más rápidos o más lentos. Podría ser que el tiempo

fuese la unidad de medida con la que medimos estas distancias, pero habría que indicar, en ese caso, a qué movimiento correspondería, ya que los hay infinitos. Si el patrón fuese el intervalo que hay en el movimiento del universo, correspondería al espacio que el movimiento ha recorrido, por lo cual *ya no se trataría del tiempo, sino del espacio*. No se descarta, de todos modos, que el tiempo sea un cierto tipo de intervalo:

De manera que el movimiento manifestado en un intervalo y el intervalo mismo no son el tiempo, sino que se dan en el tiempo. Diríase que el tiempo es el intervalo del movimiento, pero no del movimiento mismo, sino el intervalo a lo largo del cual se prolonga el movimiento, avanzando juntamente con él (c.8)

Plotino no prosigue ahora en esta dirección, sino que señala una dificultad adicional. Si el tiempo es un intervalo, no es uno que corresponda a un movimiento local, puesto que también hay intervalo temporal, duración, en el tiempo en que un objeto permanece en reposo. Al desvincular el intervalo del lugar, se sugiere (y adelanta) una relación del tiempo con el alma. Pero aún no se han abordado todas las teorías que vinculan al tiempo con algo propio del movimiento. El examen de la doctrina estoica ha sido una introducción para el análisis de la definición aristotélica, que ocupa el capítulo 9 del tratado. No se trata de refutar ampliamente cada aspecto de la argumentación de Aristóteles, sino de señalar algunas insuficiencias que su propia concepción pretende eludir. Como veremos, la crítica de la definición del tiempo como número del movimiento aparece salpicada de observaciones que apuntan en la dirección de las soluciones de Plotino. La primera pregunta que surge es si el número, o la medida, lo es de todo movimiento, puesto que los hay regulares e irregulares. En realidad, Aristóteles mismo apuntaba que el tiempo es en todas partes el mismo y, por ello, cuando afirma que es número del movimiento, no quiere decir que se trata de un movimiento de cualquier clase, sino de uno regular: el movimiento circular uniforme. Si bien no lo afirma categóricamente, la unicidad del tiempo alude a un patrón único de movimiento que sería el de la esfera exterior:

Por eso se piensa que el tiempo es el movimiento de la esfera, porque por éste son medidos los otros movimientos, y el tiempo por este movimiento (Física, IV, 223b)

De todos modos, la objeción de Plotino es más profunda. Incluso tratándose de un sólo movimiento que oficiase de patrón del resto, Aristóteles no indica cuál es la naturaleza del número que es el tiempo. ¿En qué consiste este número y en qué difiere de cualquier otro que usamos para medir, en lugar del movimiento, pongamos por caso, caballos o bueyes? Algunos comentadores de la obra de Aristóteles del siglo II, como Aspasio y Alejandro de Afrodisia, eludiendo esta dificultad, llegaron a tergiversar al maestro al interpretar su definición del tiempo no como un número en cuanto aquello que es numerado, sino en cuanto aquello con lo que numeramos, dándole un sentido abstracto¹³. Plotino advierte que, si este fuera el caso, Aristóteles no habría llegado a indicar cuál es la naturaleza del tiempo. Otros problemas emergen si consideramos que el tiempo es una medida continua. De acuerdo a Aristóteles, el tiempo es continuo, y cuando se afirma que es un número, esto no significa que esté formado por unidades discretas que miden un segmento temporal determinado. Siendo esto así, y no identificándose al tiempo con el movimiento, el tiempo

...será una magnitud, semejante a una línea que acompaña al movimiento. Pero, si esta línea acompaña al movimiento, ¿cómo podrá medirlo? ¿Y por qué ha de ser ella la que mida y no el movimiento? (c. 9),

dificultad manifiesta en el pasaje de Aristóteles citado anteriormente¹⁴. Pero el movimiento es, de acuerdo a la definición, la cosa medida; y el tiempo con el que lo medimos, una cierta magnitud. ¿Es el tiempo esta magnitud o *aquello de que se sirve esta magnitud, al modo como con el codo puede medirse el movimiento?* Si fuese lo primero,

...convendrá que esta magnitud que lo mida sea ella misma medida, para que la magnitud del movimiento encuentre su medida en la magnitud del espacio con el que se mide. Aquel tiempo de que hablamos será la cantidad numérica de la magnitud que acompañaba al movimiento, pero no la magnitud misma (c. 9)

13 Ver la nota 23 del artículo de Andrew Smith, *Eternity and Time*, en *The Cambridge Companion to Plotinus*.

14 Cf. también *Física*, IV, 220b.

Esto es, si el tiempo fuese la magnitud con la que se mide el movimiento, Aristóteles no indica en qué consiste esta magnitud, sino sólo que ella tiene una medida determinada, correspondiente al movimiento. Dado el movimiento de un cuerpo que se desplaza entre dos puntos, medimos con el tiempo este desplazamiento, pero, subraya Plotino, también medimos al tiempo mismo. Referimos algo que es cuantificable numéricamente, pero no estamos indicando qué es ese algo. Si encontrásemos una unidad de tiempo para medir un tiempo determinado, no avanzamos en obtener un concepto del tiempo, pues una cosa es el tiempo y otra el tiempo determinado del cual se nos ofrece una limitación.

Resulta, por tanto, que no se ha dicho lo que es ese número llamado tiempo, el cual es lo que es antes de ser medido (c. 9)

Tampoco resulta satisfactoria la recurrencia al número que mide el movimiento “según el antes y después”. Si lo anterior y lo posterior, en la definición de Aristóteles, son categorías que se emplean con un sentido temporal, se hace uso en la definición de conceptos que requieren ser previamente explicados; es decir, grosso modo, se define al tiempo por medio del tiempo. El sentido local del antes y después, como instancias de un objeto que se desplaza, también implica relaciones temporales. Una dificultad más es examinada por Plotino: la que concierne a la dependencia del número respecto de quien numera. Como vimos, aunque para Aristóteles el tiempo es objetivo y forma parte de la *physis*, depende, puesto que es un número numerado, del alma en tanto “sujeto” numerante. Si la anterioridad y la posterioridad pertenecen al movimiento, ¿por qué motivo se requiere del número?

Es como si se dijese que una magnitud no tiene dimensión porque no hay realmente quien la mida. En cuanto al tiempo, que se dice que es infinito, y en verdad lo es, ¿cómo podría relacionarse con un número? Tendríamos que hacernos con una parte de él y en ella se encontraría también el ser, incluso antes de haberla medido. ¿Por qué, pues, no ha de existir el tiempo, aun antes de que un alma proceda a medirlo? Todo esto si no se afirma que ha sido engendrado por el pensamiento (c. 9)

Las interrogantes planteadas no son casuales, pues sirven como preámbulo a la exposición de la concepción que Plotino va a formular. ¿Po-

see el tiempo existencia independientemente del alma? ¿Ha sido engendrado por el pensamiento? ¿Es un producto de la razón discursiva (*diánoia*)? Las respuestas demandan que nos remontemos nuevamente al ámbito de lo eterno, ya que el tiempo se origina en el proceso de emanación desde el principio supremo, lo Uno, verdadera fuente del ser. El origen al que nos referimos no es temporal, ya que al afirmar Plotino que la eternidad es anterior al tiempo, quiere decir que lo es lógicamente y ontológicamente, no que el tiempo fue engendrado después. El espíritu platónico incide de manera patente.

...*hemos de preguntarnos de qué caída surgió el tiempo* (c. 11)

La “caída” que causa el tiempo expresa una degradación desde el primer principio apuntado, desde lo superior a lo inferior, de lo que es en la eternidad a lo que es en el tiempo. En la filosofía de Plotino, centro del Neoplatonismo, la explicación de la estructura de la realidad va de la mano con una preocupación religiosa acerca del destino del alma. Es fundamental en la explicación racional de la realidad el proceso que configura los distintos niveles jerárquicos que la componen. Cada uno de ellos da lugar al posterior (repito, no temporal sino por lógica y naturaleza), que surge como una degradación del que le precede. Este proceso se denomina emanación (*apórroia*), e implica que el Uno-Bien, más allá del Ser, por su propia superabundancia, origina otro grado de la realidad que tiende a él. La estructuración a que da lugar este proceso tiene tres grados superiores: lo Uno, la Inteligencia y el Alma. Por medio de este último, a través del Alma del Mundo, se genera el universo, donde se encuentra el hombre, dotado de un alma individual cuya naturaleza es también la del Alma hipostasiada, aunque se encuentre disminuida y dividida por obstáculos materiales, presa del cuerpo y de las pasiones a que da lugar. Aún encerrada en un cuerpo, el alma humana puede, mediante entrenamiento (*áskēsis*), ascender hacia grados del ser de los cuales fue excluida, pudiendo incluso alcanzar la unión mística, de carácter extático, con lo Uno. El alma recorre un camino descendente que la comprime en el universo físico; pero, por su naturaleza, puede emprender un retorno al lugar del que fuera exiliada. Lo dicho explica la pregunta que se formula Plotino acerca de la “caída” que origina al tiempo, muy vinculada al Alma (y por lo tanto al alma humana).

En lo Uno no hay tiempo, y tal vez ni siquiera eternidad en tanto ésta “está dirigida” al Uno. Se trata de un principio inefable. Sobre la Inteli-

gencia o mundo inteligible ya se señaló cuál es su relación con el tiempo: está por fuera de él, es eterna. La generación del tiempo es obra del Alma,

Porque había en el alma una potencia carente de tranquilidad, que deseaba transferir a otra parte los objetos que veía en el mundo inteligible, aunque el alma, sin embargo, no quisiese que todo el ser inteligible se le presentase reunido. Pues, al igual que la razón que sale de un germen inmóvil dirige sus pasos, según parece, hacia la pluralidad, lo que hace manifiesto con su propia división y, en vez de conservar su unidad en sí misma, la consume exteriormente y debilita con ello sus fuerzas, así también el alma hizo el mundo sensible tomando la imagen del mundo inteligible, pero lo hizo móvil y no con el movimiento de aquél, sino con un movimiento que se le semeja y que quiere ser su imagen (c. 11)

El ser inteligible es plural, implica una degradación, que es también una multiplicación. Pero la pluralidad que integra la Inteligencia es eterna. Está, entonces, en reposo. No obstante, tiene un cierto tipo de movimiento, tal vez por ser vivo (*una vida eterna*, como dice Plotino; *Viviente eterno*, según Platón). Cualquiera sea el movimiento propio del mundo inteligible, el del Alma es una imagen de él. En la contemplación de la Inteligencia, el Alma disgrega los elementos de que aquella se compone y se “temporaliza”. En esa actividad, un pensamiento sucede a otro, ya que el Alma no contempla la Inteligencia en unidad, sino cada una de sus partes (ideas) sucesivamente. Su vida no es la misma en la contemplación de un objeto que en la de otro. Es por eso que se define al tiempo como la vida del alma:

He aquí, pues, que la vida del alma, al dividirse, ocupa tiempo, y en su avance va ocupando a cada momento un tiempo nuevo, de tal modo que su vida pasada pertenece asimismo al tiempo pasado. ¿Diría, por tanto, algo con sentido el que afirmase que el tiempo es la vida del alma, en un movimiento de tránsito de una vida a otra? (c. 11)

El tránsito referido, que da lugar al tiempo, es el movimiento por el cual el Alma contempla las ideas, pero también es un tránsito hacia grados inferiores del ser.

En primer lugar, el alma se hizo temporal y produjo el tiempo en lugar de la eternidad; luego, dejó sometido al tiempo todo lo que ella había engendrado, incluyéndolo en el tiempo y encerrando ahí su propio desenvolvimiento. Porque es claro que como el mundo se mueve en el alma –no hay para él, ciertamente, otro lugar que el alma– tiene que moverse también en el tiempo lo que se da en ella (c. 11)

El tipo de vida que tiene el Alma es lo que origina el tiempo, aunque no pueda decirse que el Alma esté en el tiempo. El universo, que es posterior al Alma y es producto de ella por medio del Alma del Mundo que lo gobierna, está en el tiempo porque *se mueve en el alma*, como en una red que lo contiene. El ser del universo es, en suma, una imagen del ser inteligible; si el primero es en el tiempo, el segundo es en la eternidad. El Alma cumple una función mediadora que comporta la existencia del tiempo en dos niveles. Por un lado, como vida del Alma (*el alma se hizo temporal*) en su tendencia descendente respecto a la Inteligencia. Por otro lado, el tiempo existe en un nivel inferior como cualidad del universo físico, ya que éste es engendrado por (y está en) el Alma, que *dejó sometido al tiempo todo lo que ella había engendrado, incluyéndolo en el tiempo y encerrando ahí su propio desenvolvimiento*. Considerando esta distinción, resulta comprensible la analogía entre tiempo y alma, por un lado, y eternidad y ser inteligible, por otro. El tiempo no puede ser concebido independientemente del alma, así como la eternidad no puede separarse del ser inteligible, aunque no se identifiquen:

Pero conviene que no tomemos el tiempo fuera del alma, al igual que no tomamos la eternidad fuera del ser; porque el tiempo no acompaña al alma, ni tampoco es posterior a ella, sino que se manifiesta y está en ella y unido a ella, lo mismo que la eternidad al ser inteligible (c. 11)

Así como la eternidad es la vida del ser inteligible, el tiempo es la vida del Alma, particularmente cuando ésta se mueve (desciende) hacia las cosas sensibles. Esto se aprecia mejor si consideramos el reverso de la emanación. Sostiene Plotino que cuando el alma individual se dirige a lo inteligible, queda abolido el tiempo. Así interpreta la expresión de Platón, en *Timeo*, de que el tiempo nació con el universo, de acuerdo a sus propios términos, como la caída del Alma que engendra el universo. Nada esencial al tiempo se descubre al definirlo como un número, ya que es anterior a la

medida. Platón mismo indicaba que la creación de los astros tuvo como propósito *la delimitación y vigilancia de los números del tiempo*, es decir, hacer posible su medida por medio de su división (días, noches, meses, años). Para Plotino, esto significa que el alma no puede delimitar al tiempo por sí misma sin servirse de un movimiento físico uniforme. Pero una cosa es la medida del tiempo y otra el tiempo mismo. Aunque el movimiento sea medido en relación al tiempo, dicha cantidad es una cualidad accidental al tiempo mismo. También sería correcto afirmar que el movimiento mide al tiempo, ya que el intervalo existente entre la salida y la puesta del sol nos da a conocer un intervalo igual de tiempo. Esto no explica, de todos modos, qué es el tiempo ni cómo surge.

El tiempo resulta, pues, medido; esto es, queda manifiesto por la revolución del sol, pero no es engendrado por esta revolución sino sólo conocido por ella. Así. La medida del movimiento viene a ser el intervalo medido por un movimiento determinado. Y es medido por el movimiento pero no constituye el movimiento (c. 12)

El tiempo depende en su naturaleza del Alma, aunque esta dependencia sea de distinto signo a la expresada por Aristóteles. Cuando éste se refería al alma, o a la inteligencia del alma como lo que numera, no especificaba mayormente cómo ella debía ser entendida. Abandonando el punto sin resolver las dificultades planteadas, se puede suponer que el alma que mide es, simplemente, una entidad racional, aunque en ni ningún momento se sugiera que ésta sea de carácter supraindividual. No pasó inadvertido al análisis que Plotino efectuara de esta doctrina que ella supone la idealidad del tiempo, en principio incompatible con la objetividad del movimiento: *¿Por qué, pues, no ha de existir el tiempo aun antes de que un alma proceda a medirlo? Todo esto si no se afirma que ha sido engendrado por el movimiento.* La visión de Plotino respecto a la relación del tiempo con el alma difiere sustancialmente en la medida en que el Alma es una entidad que, si bien manifiesta una continuidad con las almas individuales presas del cuerpo en el universo físico, es lógica y ontológicamente anterior al universo mismo. El movimiento de éste, que sólo nos hace patente el paso del tiempo, está envuelto en una red que no está en el tiempo, sino que lo engendra. Hay un movimiento “más real” en el Alma que es el que produce al tiempo pero que no está en el tiempo, a imagen del cual se genera el movimiento del universo físico que hace posible que el tiempo pueda ser medido (tiempo cronológico):

...¿por qué no decimos asimismo que el movimiento del alma, que se desarrolla ininterrumpidamente en ella, se da igualmente en el tiempo? Indudablemente, porque antes del alma sólo cabe situar la eternidad, que no sigue el curso de la vida ni se desarrolla con ella. El alma, pues, es lo primero que va al tiempo; ella misma lo engendra y lo posee con sus actos. Pero, ¿cómo nos encontramos con el tiempo en todas partes? Porque el alma no se halla ausente de ninguna parte del mundo, al igual que nuestra alma tampoco está alejada de ninguna parte de nosotros (c. 13)

Un siglo y medio más tarde Agustín elaboraría, en el Libro XI de sus Confesiones, una concepción del tiempo en la que el alma tendría también un rol protagónico. Pese a esta similitud, la distensión del alma agustiniana que hace posible la medida del tiempo está cargada de notas claramente subjetivas. Por este motivo su tesis es calificada habitualmente como “psicológica”. Con ella se cierra el período antiguo a la vez que se abre un nuevo capítulo de la “historia del tiempo”. Con la reconstrucción de los textos que Platón, Aristóteles y Plotino dedicaron a él, se puede advertir un grupo de problemas que conforman un todo coherente. Como vimos, tanto en la presentación del problema como en sus soluciones, hay una continuidad entre los análisis de estos autores que permite hablar, no ya de *la* concepción antigua del tiempo –como tampoco aludimos a la Antigüedad como un período histórico-filosófico homogéneo–, pero sí de preocupaciones comunes, expresadas en un lenguaje identificable que refiere a un conjunto definido de conceptos (tiempo, eternidad, cosmos, movimiento, número, alma) y que constituyen una familia con rasgos claramente reconocibles.

Bibliografía

- Aristóteles, *Física*, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía, Gredos, Madrid, 1995.
- , *Metafísica*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994.
- Beierwälfes, Werner, *Eternità e Tempo. Plotino, Enneade III 7*, Vita e Pensiero, Milán, 1995.
- Bowin, John, *Aristotle on the Order and Direction of Time*, *Apeiron* 42 (1), pp. 33-62, 2009.
- Bréhier, Émile, *La filosofía de Plotino*, Sudamericana, Buenos Aires, 1953.
- Callahan, J. F., *Four views of time in ancient philosophy*, Harvard University Press, 1948.
- Coope, Ursula, *Time for Aristotle. Physics IV. 10-14*, Oxford University Press, 2005.

-
- Cornford, Francis Macdonald, *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary*, The Liberal Arts Press, Nueva York, 1957.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M., *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1994.
- Platón, *Timeo*, traducción, introducción y notas de Conrado Eggers Lan, Colihue, Buenos Aires, 2005.
- Plotino, *Enéadas I-II*, introducción, traducción y notas de Jesús Igal, Gredos, Madrid, 1982.
- , *Enéada tercera*, traducción de José Antonio Miguez, Aguilar, Buenos Aires, 1965.
- Porfirio, *Vida de Plotino*, Gredos, Madrid, 1982.
- Ricoeur, Paul, *Tiempo y Narración*, Siglo XXI, México D. F., 2004.
- The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. a cargo de Lloyd P. Gerson, Cambridge University Press, 1999.
- Tomás de Aquino, *Comentario a los ocho libros de la Física de Aristóteles*, en *Los filósofos medievales*, tomo II, selección de textos de Clemente Fernández, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1979.
- Vernant, Jean-Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona, 2001.

Elementos para el análisis de un tema articulador entre Ética y Filosofía Política: *Contractualismo*

Fernanda Diab

Introducción

Se denomina *Contractualismo* al conjunto de teorías cuya tesis central sostiene que la única justificación de la obediencia del súbdito hacia el soberano es el consentimiento del primero. Esta tesis tiene tanto implicancias políticas como éticas. En el primer caso se conecta con la necesidad de alcanzar una fundamentación sobre la legitimidad de las instituciones políticas (principalmente el Estado) y en el segundo con las razones en las que se apoya la obligación moral interpersonal.

El tratamiento de la teoría contractualista permite articular el análisis y la problematización de la temática de dos ámbitos de la filosofía de la práctica: filosofía política y ética. Al mismo tiempo permite el abordaje de autores y enfoques clásicos (Aunque en este caso sólo referiremos a autores modernos.), a la vez que su influencia y recuperación en el pensamiento contemporáneo.

La filosofía política contemporánea en las últimas tres décadas ha renovado la tradición contractualista a través de teorías herederas de la visión hobbesiana como de la tradición kantiana. Se destaca la teoría de John Rawls¹, con un enfoque claramente neokantiano. También neokantia-

1 Rawls, John; *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979.

no, aunque con un énfasis distinto, Thomas Scanlon², desarrolla una teoría contractualista basada en el principio de igual respeto. Los supuestos de la teoría lockeana se reconocen en los argumentos esgrimidos por Robert Nozick en su utopía sobre el fin del Estado³. Mientras que la teoría hobbesiana influyó fuertemente en autores como James Buchanan⁴. Ocurre que los problemas sobre la naturaleza, alcance y legitimidad del poder del Estado; el problema sobre los términos del contrato social (si es que asumimos su vigencia); así como el problema sobre lo *que nos debemos unos a los otros*, siguen constituyendo cuestiones cuya respuesta amerita y es necesario desentrañar.

Por lo anterior resulta valioso analizar, reflexionar críticamente y problematizar los supuestos y pilares fundamentales de la teoría contractualista. Esto fue lo que se pretendió hacer en el curso itinerante de actualización ofrecido en el 2012 por el IFE y el Departamento de Filosofía del mismo. En este caso, presentamos de modo sintético lo que allí se trabajó. Aquí se expondrán los aspectos centrales de los modelos teóricos de Thomas Hobbes, Jean Jacques Rousseau, y John Locke como los representantes paradigmáticos del contractualismo. Luego se plantearán algunos argumentos desde perspectivas que han sido críticas frente a tal modelo. Finalmente se sintetizará uno de los modelos neocontractualistas más influyente en el pensamiento filosófico político contemporáneo: el de John Rawls. Cabe aclarar que el presente planteo está lejos de ser exhaustivo y apenas pretende ser un aporte para quienes se interesen en la profundización de la temática.

Muchos pensadores afirman que la cuestión fundamental de la filosofía política es la siguiente: ¿qué justifica la autoridad que las instituciones políticas ejercen sobre los ciudadanos? O dicho más simplemente: ¿Qué justifica al estado? Tener autoridad sobre alguien es tener poder sobre esa persona, y tener capacidad desde su posición de influir tanto en las acciones como en las razones para actuar. Frente a la autoridad el sujeto cuenta con razones que de otro modo no necesariamente tendría. Más aun, la auto-

2 Ver Scanlon, Thomas; *What we owe to each other*; Belknap Press – Harvard University Press, Cambridge, 1998.

3 Ver Nozick, Robert; *Anarquía, Estado y utopía*, Fondo de Cultura Económica, Bs.As., 1990.

4 Ver Buchanan, James; *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*, University of Chicago Press, Chicago, 1975.

ridad legítima está conceptualmente conectada a la obligación, de modo que cuando una persona o institución tiene una cierta autoridad legítima sobre otros, en estos otros se ha generado una obligación moral a obedecer los dictados de esta persona o institución, siempre dentro de los límites de dicha autoridad.⁵

El término “contractualismo” refiere tanto a una teoría política sobre la legitimidad de la autoridad política como a una teoría sobre el origen o legitimidad de las normas morales. De acuerdo con la primera, la legitimidad de la autoridad de los gobernantes debe fundarse en el consentimiento de los gobernados, derivando ese consentimiento de una idea de contrato o mutuo acuerdo. Mientras que la teoría moral sostiene que las normas morales fundan su fuerza normativa en la idea de contrato o de mutuo acuerdo.⁶ Para los contractualistas tanto la autoridad política como la moral no pueden hallar su justificación ni en una voluntad divina ni en algún ideal perfeccionista de la naturaleza humana. Este principio tiene un rasgo fuertemente moderno y su enclave se encuentra en uno de los signos fundamentales que distinguió a la modernidad de cualquier otra época: se trata de la pluralidad de concepciones de vida buena.

La teoría contractualista se entronca fuertemente con el liberalismo político, y esa tesis ha sido reafirmada contemporáneamente por uno de los exponentes de esta corriente que es John Rawls. Refiriéndose a las tesis centrales del liberalismo, Rawls sostiene:

“Un régimen legítimo es aquel cuyas instituciones políticas y sociales resultan justificables para todos los ciudadanos –todos y cada uno de ellos- porque van dirigidas a su razón, tanto la teórica como la práctica. Repito: las instituciones del mundo social deben tener una justificación que, en principio, esté al alcance de todos y todas y, por lo tanto, sea justificable a todas las personas que viven al ampa-

5 Christman, John; *Social and Political Philosophy. A contemporary introduction*, Routledge Contemporary Introductions to Philosophy, Series editor: Paul Moser, Loyola University of Chicago, London, 2002, p. 25 y 26.

6 Cudd, Ann, “Contractarianism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2012 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/contractarianism/>>.

ro de aquéllas. La legitimidad de un régimen liberal depende de tal justificación.”⁷

La idea del contrato social refiere justamente a que la legitimidad de un orden político descansa en el consentimiento de todos los miembros de la sociedad.

“El objeto de esa justificación contractual es mostrar que cada miembro de la sociedad dispone de suficiente razón para estar conforme con ese orden, para reconocerlo, siempre a condición de que otros ciudadanos lo reconozcan también. Esto lleva al consentimiento unánime.”⁸

Recientemente se ha reconocido que existen dos vertientes entre las teorías del contrato social, una a la que se le denomina “contractarianismo” y la otra propiamente “contractualismo”.

La primera es heredera de la teoría de Thomas Hobbes y se apoya en la idea de un sujeto autointeresado y la de un asentimiento racional que resulta ser la mejor estrategia para maximizar los intereses particulares, que es en definitiva, lo que nos conduce a actuar moralmente y a consentir la autoridad gubernamental. Actuamos moralmente y aceptamos la autoridad porque nos conviene. Nos conviene porque somos demasiado vulnerables como para poder defendernos solos y porque la cooperación nos beneficia mutuamente.⁹ Es posible hacer coincidir este modelo con la asunción de una racionalidad exclusivamente instrumental, calculadora, con una lógica de medios-fines. De acuerdo con la misma no existe posibilidad de que un sujeto actué motivado por otra razón que no sea exclusivamente su auto-interés.

Desde esta primera perspectiva, el contrato tiene un valor instrumental, extrínseco. Su valor es relativo al interés de los individuos. ¿Cuál interés? El de alcanzar sus propias metas. En este sentido también cabe establecer una conexión entre este modelo y la defensa de la libertad individual;

7 Rawls, J.; *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, Paidós, Barcelona, 2009, pág.41-42.

8 *Ibíd.*, p.42.

9 *Ibíd.*, p. 1.

en términos contemporáneos: *libertad negativa*¹⁰. El contrato supone dar garantía a los individuos de la no interferencia en su espacio privado a los efectos de poder perseguir y realizar sus propios proyectos de vida.

La otra línea, propiamente denominada “contractualismo” es heredera del pensamiento de Immanuel Kant y a través suyo del de J.J. Rousseau. Se basa en la noción del imperativo racional de respeto a las personas, basado en la noción de persona como fin en sí mismo. Lo cual requiere a su vez que los principios morales sean tales que puedan ser justificados frente a cualquier persona. Así los individuos no son considerados como exclusivamente autointeresados sino como motivados también por el compromiso con la justificación pública de los estándares de moralidad que cualquier persona podría aceptar.¹¹

Aquí el contrato ya no tiene un valor instrumental sino un valor intrínseco. El contrato representa la mayor expresión de la racionalidad en su carácter práctico, es decir la capacidad de obrar y dar razones en virtud de principios comunes que trascienden el autointerés. Es la encarnación de la razón pública, y por ello tiene un valor en sí mismo.

Y así, como es posible la conexión del modelo anterior con la defensa de la noción de *libertad negativa*, el contractualismo en este segundo sentido, podemos identificarlo con la defensa de la *libertad positiva*, entendida como autodominio. Es libre quien es capaz de autogobernarse individual y políticamente.¹² El cuerpo político y su voluntad es a la vez condición y expresión de la libertad de los sujetos, en tanto representa su propia voluntad, una voluntad cuya dimensión no es exclusivamente autointeresada sino que es capaz de actuar en virtud de principios universales de justicia.

Para finalizar este apartado introductorio, cabe mencionar también que se ha identificado al contractualismo (ahora utilizado en sentido amplio) con el llamado *atomismo*, que indica tanto una perspectiva metodológica como normativa. Se trata de la identificación del individuo, sus valores, sus intereses y sus motivaciones como unidades irreductibles más allá de las cuales no es posible ningún análisis. Quienes adhieren a este

10 Ver I. Berlin: “Dos conceptos de libertad”, en I. Berlin: *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.

11 Cudd, Ann, Stanford, *Ibidem*.

12 Ver también I. Berlin: “Dos conceptos de libertad”, en I. Berlin: *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.

modelo no admiten ningún enfoque, ninguna explicación ni especulación que suponga algún tipo de realidad o unidad que supere entitativamente a la del individuo.

Charles Taylor sostiene:

“El término “atomismo” se utiliza con cierta latitud para caracterizar las doctrinas de la teoría del contrato social surgidas en el siglo XVII, y también las doctrinas posteriores que, aunque no apelaran a esa noción, heredaron la idea de que, en cierto sentido, los individuos constituyen la sociedad para la realización de fines que son primariamente individuales. En este aspecto, algunas formas del utilitarismo pueden considerarse como sucesoras de aquella teoría. El término también se aplica a las doctrinas contemporáneas que vuelven a la teoría del contrato social, tratan de defender de alguna manera la prioridad del individuo y sus derechos sobre la sociedad o presentan una visión puramente instrumental de esta.”¹³

Si bien es cierto que esta caracterización se puede ajustar a teorías contractualistas como la de Hobbes y Locke, sin embargo es discutible que lo sea con respecto al modelo rousseauiano principalmente en lo que tiene que ver con la noción de *voluntad general*. Dado que la voluntad general es la voluntad del cuerpo político y ella es algo más que la voluntad de todos - según el propio Rousseau lo afirma – podría cuestionarse que haya aquí una perspectiva atomista. Pero esto también es objeto de discusión, ya que con respecto a la caracterización de la *voluntad general* existen varias interpretaciones que van desde perspectivas más densas a algunas más liberalizantes.¹⁴

13 Taylor, Charles, *La libertad de los individuos*, Amorrortu Editores, Bs.As, 2005, P.225.

14 Diab, M. Fernanda; “Rousseau: el fundamento igualitarista y la noción de libertad en el pasaje de “forzar al hombre a ser libre”, próxima publicación en la Revista electrónica *Actio* del Departamento de Filosofía de la Práctica del Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación – UdelaR.

Elementos fundamentales de la teoría del Contrato Social¹⁵

Toda teoría del contrato social, al menos en sus versiones modernas, incluye las siguientes conceptualizaciones:

1. La caracterización de una situación inicial, llamada “estado de naturaleza” por los teóricos modernos o “posición original” por los contemporáneos. Se trata de la situación en la cual no hay acuerdo y a la cual los individuos retornarían en caso de fallar o contrato. En este sentido la situación inicial cumple un papel normativo importante, representando lo opuesto al orden buscado. Esta situación puede ser más o menos hostil, y más o menos social, según los distintos teóricos entienden a la naturaleza humana en ausencia de reglas de justicia.

2. Una caracterización de las partes del contrato, particularmente en término de su racionalidad y motivación. ¿Qué tipo de racionalidad y cuales motivaciones entran en juego cuando se busca el acuerdo? Puede tratarse de una racionalidad meramente instrumental o una racionalidad capaz de representarse principios de justicia. Las motivaciones pueden estar en un principio dirigidas por el impulso competitivo por la escasez, pero también pueden serlo por la interacción y la cooperación.

3. Otro elemento a destacar es la controversia en torno a la teoría de la situación inicial: ¿debe ser considerada una situación histórica actual, es un momento histórico posible, o se trata de una situación completamente hipotética?

4. También se requiere en las teorías sobre el contrato social algunas reglas para guiar la realización del contrato. Ni la fuerza ni el fraude pueden estar presentes en la concreción del acuerdo. Nadie debe ser coaccionado o violentado físicamente para entrar en el pacto. Es posible aquí identificar el uso de una razón de tipo prudencial: si se le permite a alguien usar la violencia, después no habrá diferencia entre el acuerdo alcanzado y el estado de naturaleza (la ley del más fuerte) y por tanto no tendremos la seguridad de estar frente a un pacto legítimo. Se debe tener en cuenta, sin embargo, para el análisis de tal regla, que existe una fina línea entre ser coaccionado violentamente y ser convencido por una situación de penuria a realizar un pacto desfavorable. La segunda norma es que cada individuo

15 Cudd, Ann, Stanford, *Ibíd.*

que es parte legítima del contrato debe estar de acuerdo con las reglas de justicia, lo cual es la meta del contrato.

Contractualismo moderno

Como se ha afirmado anteriormente, la principal premisa contractualista es la que consiste en afirmar el paso del estado de naturaleza al estado civil. En el contexto del surgimiento de los Estados modernos, es posible identificar una doble intención en estas teorías, tanto en la de Hobbes, la de Locke, como en la de Rousseau: por una parte se pretende dar una respuesta tendiente a evitar la violencia social, mientras que por otra se intenta identificar cuáles son las condiciones que permiten la estabilidad y conservación del Estado. Con respecto a la primera intención, la teoría del contrato tendría un sentido correctivo: poner al hombre a salvo de la violencia y con respecto a la segunda tendría un sentido crítico: analizar las cuestiones relativas a la legitimidad del poder.

A continuación se expondrán comparativamente algunos de los elementos de las teorías contractualistas, sin dejar de señalar que existen aspectos de cada una de ellas que no son posibles de ser comparados.

Las características del estado de naturaleza y del propio contrato social, constituyen los ejes centrales que permiten dar cuenta de los rasgos peculiares de cada uno de los modelos teóricos del contractualismo moderno.¹⁶

En primer lugar cabe preguntarse si el estado de naturaleza es histórico o imaginario. El estado de naturaleza se describe como la condición originaria en la cual los individuos son libres, iguales y racionales. De una forma laxa puede afirmarse que para los contractualistas tal descripción resulta ser una quimera al servicio de sus finalidades teóricas. Pero dado que el método utilizado para su abordaje varía en los tres casos, dicha afirmación debe ser matizada. Rousseau utiliza un método probabilístico-histórico: realiza una interpretación coherente del desarrollo de la humanidad y completa los vacíos con conjeturas probables. El estado de naturaleza sería el estado primitivo de la humanidad que tiene una función ejemplar en cuanto debe servir para demostrar la decadencia de la humanidad desde

16 En este sentido es de mucha utilidad acudir al ya clásico análisis de Norberto Bobbio en: Bobbio, N y Bovero, M.; *Sociedad y Estado en la filosofía moderna: el modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, México, 1986.

el momento en que salió del estado de naturaleza para entrar en la sociedad civil y la renovación de las instituciones que no puede ir separada de una renovación moral. Es al mismo tiempo un hecho histórico y una idea regulativa.¹⁷

“He razonado, me he atrevido a hacer algunas conjeturas, pero ha sido más con la intención de esclarecer la cuestión, llevándola a su verdadero terreno, que con la esperanza de solucionarla. Otros podrán fácilmente ir más lejos en esta vía, pero a nadie le será dado con facilidad llegar a su verdadero fin, pues no es empresa sencilla la de distinguir lo que hay de original y lo que hay de artificial en la naturaleza actual del hombre, ni de conocer perfectamente un estado que ya no existe, que tal vez no ha existido, que probablemente no existirá jamás y del cual es necesario, sin embargo, tener nociones justas para poder juzgar bien de nuestro estado presente.”¹⁸

En cambio Locke utiliza un argumento retórico y recurre a ficciones antropológicas. Lo presenta como una abstracción: situación en la que los hombres vivirían si no fuesen tan razonables como para respetar leyes naturales. El estado de naturaleza podría identificarse con la vida que llevarían algunos hombres en una isla desierta o la disolución del estado (anarquía). Pero lo considera perfectamente factible.

“La falta de un juez común con autoridad coloca a todos los hombres en un estado de Naturaleza. La fuerza ilegal contra la persona física de un hombre crea un estado de guerra, lo mismo donde existe que donde no existe un juez común.”¹⁹

Mientras que para Hobbes se trata de una hipótesis de la razón que permite justificar la existencia y el poder del estado y no tanto explicar su origen. La existencia prolongada del estado de naturaleza llevaría al fin de la humanidad.

17 Bobbio, N y Bovero, M.; *Sociedad y Estado en la filosofía moderna: el modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, México, 1986.

18 Rousseau, J.J.; *El origen de la desigualdad entre los hombres*, Losada, Buenos Aires, 1998, Primera parte, pág.322.

19 Locke, J.; *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Traducción de Amando Laza-ro Ros, Fundación de Cultura Universitaria, Montevideo, S/D, pág. 27.

“Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo. La razón sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso. Estas normas son las que, por otra parte, se llaman leyes de naturaleza.”²⁰

El estado de naturaleza constituye un aspecto normativo de la teoría contractualista, por esto según se lo describa como una situación pacífica o belicosa, dará lugar a una concepción del Estado muy diversa. Para Hobbes el estado de naturaleza es un estado de guerra incesante de todos contra todos. Los individuos están atomizados. En este estado, no hay idea de lo justo o injusto, no hay noción de lo correcto o lo incorrecto. Estas surgen cuando hay ley y hay ley cuando hay un poder común. Cada uno tiene derecho sobre todo, incluida la vida de los demás. Este derecho, según Hobbes es un instinto natural insuprimible que consiste en cada uno desear lo que es bueno para él y huir del mayor de todos los males naturales que es la muerte. La principal preocupación del hombre es su propia conservación y la más poderosa de las pasiones, el miedo a la muerte violenta. En este comportamiento hay tanta necesidad, dice Hobbes, como en que la piedra descienda hacia abajo. En el estado de naturaleza para Hobbes: “No hay artes, ni cultura ni sociedad; y lo que es peor, que siempre están presentes el miedo, el peligro y la muerte violenta, y así la vida del hombre resulta pobre, solitaria, bestializada y corta.”²¹ Estos rasgos son los que hacen que la búsqueda de la paz sea la primera consigna.

El derecho natural es la libertad de no tener restricciones para la autoconservación, siendo la ley natural el imperativo de buscarla.

Para Locke, el Estado de naturaleza es un estado de paz, benevolencia y ayuda mutua, no de guerra. Pero como estado de paz universal es tan hipotético como el de guerra de Hobbes. Es un estado de libertad dentro del límite de la ley natural: no dañar a nadie en su vida, salud y libertad. Pero sería un estado de paz si todos los hombres fuesen siempre racionales. Como no todos los hombres son racionales las leyes naturales pueden ser violadas. A falta de un juez imparcial continuamente se está en riesgo de

20 Hobbes, T.; *Leviatán*, Fundación de Cultura Universitaria, Traducción de Antonio Escohotado, Montevideo, 1986, Cap. XIII, pág.21.

21 *Ibíd.*, pág. 19.

degenerar en un estado de guerra ya que todos pueden ejecutar la ley natural, es decir castigar al transgresor. Así el estado de naturaleza es hipotéticamente un estado de paz, pero de hecho se vuelve un estado de guerra.²²

“Pero, aunque ese estado natural sea un estado de libertad, no lo es de licencia; aunque el hombre tenga en semejante estado una libertad sin límites para disponer de su propia persona y de sus propiedades, esa libertad no le confiere derecho de destruirse a sí mismo, ni siquiera a alguna de las criaturas que posee, sino cuando se trata de consagrarla con ello a un uso más noble que el requerido por su simple conservación. El estado natural tiene una ley natural por la que se gobierna, y esa ley obliga a todos. La razón, que coincide con esa ley, enseña a cuantos seres humanos quieren consultarla que, siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones () De la misma manera que cada uno de nosotros está obligado a su propia conservación y a no abandonar voluntariamente el puesto que ocupa, lo está así mismo, cuando no está en juego su propia conservación, a mirar por la de los demás seres humanos y a no quitarles la vida, a no dañar esta, ni todo cuanto tiende a la conservación de la vida, de la libertad, de la salud, de los miembros o de los bienes de otro, a menos que se trate de hacer justicia en un culpable.”²³

En cuanto a Rousseau, su concepción del desarrollo histórico no es dual sino triádica: estado de naturaleza – sociedad civil – república (fundada en el contrato social). El estado original es un estado feliz y pacífico. Las virtudes naturales son la piedad y la autoconservación. Los individuos no son naturalmente enemigos. Viven independientemente. El segundo momento es el negativo. Lo que reprueba de Hobbes es haber atribuido el estado de guerra al hombre en estado de naturaleza y no al hombre civil. A partir de unas innovaciones principalmente el surgimiento de la propiedad se produce el desencadenamiento de conflictos por los bienes, por la ambición. Para Rousseau el estado de razón viene a solucionar los problemas de la sociedad civil, en cambio en los otros dos autores soluciona los defectos del estado de naturaleza.²⁴

22 Bobbio, N.; *Ibid.*

23 Locke, J.; *Ibid.*, cap.II.

24 Bobbio, N.; *Ibid.*

“Este pasaje del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, al sustituir en su conducta el instinto por la justicia, y al dar a sus acciones la moralidad de la que antes carecían. Tan sólo entonces, cuando la voz del deber sucede al impulso físico y el derecho, al apetito, el hombre que hasta entonces no había mirado más que a sí mismo, se ve obligado a actuar según otros principios y a consultar su razón antes de escuchar sus inclinaciones.”²⁵

Con respecto al contrato en sí, éste constituye el principio de legitimación de la sociedad política. La obligación del súbdito de obedecer al soberano nace del contrato. Lo que quiere decir que a diferencia del padre y del amo, tiene necesidad de que su autoridad sea aceptada para que sea considerada legítima.

El contrato es concebido como una verdad de razón más que como un hecho histórico. En el caso de Rousseau hay una clara diferencia entre el contrato como hecho histórico y el contrato como fundamento de legitimación; el primero es un pacto arrancado con engaño.

En cuando a la realización del contrato, para Hobbes, cada uno de los individuos que componen una multitud cede a un tercero (persona o asamblea) el derecho que tiene en el estado de naturaleza a autogobernarse, con tal de que todos los demás hagan lo mismo. Es al mismo tiempo un pacto de asociación (los contrayentes son los individuos singulares entre ellos) y de sujeción (sobre lo que se ponen de acuerdo es someterse a un poder común).

“Este es el origen de aquel gran Leviatán o, para hablar con mayor respeto, de aquel Dios inmortal al que debemos paz y defensa: ya que por la autoridad a él conferida por cada individuo de la comunidad, tiene tanta fuerza y poder, que puede dominar, por el terror, la voluntad de todos, con miras a la paz interna y a la ayuda mutua contra los enemigos exteriores.”²⁶

25 Rousseau, J.J.; *El contrato social*, Grandes obras del pensamiento, Editorial Losada, Buenos Aires, 2008, cap.VIII.

26 Hobbes, T.; *Ibid.*, Cap. XVII, pág.39.

Para Rousseau, en el gobierno democrático basta un solo contrato: el contrato social. La asociación de cada uno con todos los demás y la sumisión de cada uno a todos son un único y mismo acto. El poder soberano es despersonalizado en la voluntad general.

“En suma, al entregarse cada uno a todos, no se entrega a nadie; y como no hay un asociado sobre el cual no se adquiriera el mismo derecho que se le concede sobre sí, se gana el equivalente de todo lo que se pierde, y más fuerza para conservar lo que se tiene.

Por lo tanto, si se descarta del pacto social lo que no es esencial para él se encontrará 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 nosotros recibimos además a 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 de tantos miembros como votos tiene la asamblea y por este mismo acto ese cuerpo adquiere su unidad, su yo común, su vida y su voluntad.”²⁷

En Locke no se establece un contrato entre el pueblo y el gobierno (la Corona y el poder legislativo), sino que se trata de un pacto realizado entre sí por las personas como individuos. Todos contratan entre sí y el acuerdo es unánime.²⁸

“Y así, cada hombre, al consentir con otros en la formación de un cuerpo político bajo un solo gobierno, se pone a sí mismo bajo la obligación, con respecto a todos y cada uno de los miembros de ese cuerpo, debe someterse a las decisiones de la mayoría y a ser guiado por ella. Si no, ese pacto original mediante el que un individuo acuerda con otros incorporarse a la sociedad, no significaría nada; y no habría pacto alguno si el individuo quedara completamente libre y sin más lazos que los que tenía antes en el estado de naturaleza.

27 Rousseau, J.J.; *El contrato social*, Grandes obras del pensamiento, Editorial Losada, Buenos Aires, 2008, cap.VI.

28 Ver Rawls, J.; *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, Paidós, Barcelona, 2009, p.182.

Pues si el consenso de la mayoría no fuese recibido como acto de todos, con fuerza para obligar a cada individuo, sólo el consentimiento de todos y cada uno de los individuos en particular podría hacer que algo fuese tomado como decisión del pleno.

Por lo tanto, quienquiera que salga del estado de naturaleza para integrarse en una comunidad, debe entenderse que lo hacen entregando a la mayoría de esa comunidad, o a un número más grande que el que la simple mayoría, si así lo acuerdan, todo el poder necesario para que la sociedad alcance esos fines que se buscaban y que los convocaron unirse. Esto es lo que acuerdan por el mero hecho de unirse en una sociedad política, y esto es todo lo que se necesita para que se establezca el pacto entre aquellos individuos que se integran para formar un Estado. Así, lo que origina y de hecho constituye una sociedad política cualquiera, no es otra cosa que el consentimiento de una pluralidad de hombres libres que aceptan la regla de la mayoría y que acuerdan unirse e incorporarse a dicha sociedad. Eso es, y solamente eso, lo que pudo dar origen a los gobiernos legales del mundo.”²⁹

Otro aspecto a tener en cuenta y que permite el análisis comparativo de los tres exponentes del contractualismo moderno es el objeto del contrato. Este es la transferencia de todos o de algunos derechos que el hombre tiene en el estado de naturaleza al Estado en donde el hombre natural se vuelve hombre civil o ciudadano.

Rousseau fue el que concibió un mayor grado de alienación. Se trata de la alienación de sí mismo. El hombre es libre solamente cuando obedece a la ley que él mismo se ha dado. En el estado de naturaleza el hombre no es libre porque no obedece más que a sus instintos. En la sociedad civil tampoco es libre porque es una situación de desigualdad (vulnerabilidad). La única forma en que el hombre es libre es actuando de acuerdo con las leyes y que éstas sean autoimpuestas racionalmente. Se produce una transformación del hombre, el ciudadano es otro hombre. Se cambia la libertad natural por la libertad moral.

Para Locke el ciudadano es el hombre natural protegido. La transferencia de derechos naturales es muy parcial. Sólo se renuncia a hacer

29 Locke, J.; *ibíd.*, cap.8, numeral 97 al 98, pág.85-86.

justicia por sí mismo (es el único derecho al que se renuncia). El derecho a la propiedad se mantiene irrenunciable.

Según Hobbes, en la sociedad civil el hombre renuncia a todo lo que hace indeseable el estado de naturaleza, más precisamente a la igualdad de hecho que hace difícil la existencia. Al único derecho al que el hombre no renuncia es el derecho a la vida (seguridad). Si el Estado no es capaz de asegurar la vida el pacto es violado y el individuo retoma la libertad de defenderse como mejor le parezca.

Otras cuestiones que permiten analizar comparativamente a los tres autores, aunque aquí no las plantearemos, son las siguientes: si el poder soberano es absoluto o ilimitado, si el poder es indivisible o no, si el poder es resistible o irresistible.

Algunos aspectos del contractualismo kantiano

Resulta relevante abordar el modelo kantiano del contractualismo ya que es en esta versión que el mismo ha resurgido con más fuerza en el pensamiento político contemporáneo. A diferencia de posiciones como la de Locke que podría llegar a admitir que el contrato es factible entre todos los ciudadanos, para Kant el contrato es una “idea de la razón” y no es posible pensar en un contrato asumido por individuos reales privados. En este sentido podemos afirmar que para Kant el contrato es no-histórico. Pero tal constatación de irrealizabilidad, no impide que el contrato funcione como justificación trascendental de la legitimidad del poder político. El contrato social es un concepto a priori, representa las condiciones universales y necesarias que hacen posible un orden social.

“[El contrato original] se trata de una *mera idea* de la razón que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas *podieran* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo []. Pues ahí se halla la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública. Si esa ley es de tal índole que resultara *imposible* a todo un pueblo otorgarle su conformidad (como sucedería, por ejemplo, en el caso de que cierta clase de *súbditos* hubiera de poseer el privilegio hereditario del *rango señorial*), entonces no es legítima, pero si es *simplemente posible* que un pueblo se muestre conforme con ella, entonces constituirá un deber tenerla por legítima, aun en el supuesto de que el pueblo estuviese

ahora en una situación o disposición del pensamiento tales que, si se le consultara al respecto, probablemente denegaría su conformidad.”³⁰

El objeto del “contrato originario” – así se refiere Kant a este acuerdo – tiene como objeto no solamente mantener la paz entre los hombres, sino también constituirse en un ideal de legislación, del gobierno y de la justicia pública. El contrato tiene como contenido lo que los ciudadanos podrían desear colectivamente. De esta forma se convierte en tanto idea de la razón en un imperativo categórico para los gobernantes; en un procedimiento formal racional que permite evaluar la legitimidad de sus decisiones. Esta legitimidad tiene como referente último la voluntad de los ciudadanos considerados como individuos racionales capaces de obedecer la ley que ellos mismos se han impuesto, es decir individuos autónomos. Tal concepción política claramente se sostiene en la idea de persona como valor último o como fin en sí mismo, pilar fundamental de la ética kantiana.

Kant, en consonancia con el resto de la tradición contractualista, admite la existencia de derechos naturales (iusnaturalismo), siendo el contrato la condición trascendental de posibilidad del establecimiento del derecho público. El derecho público es el que garantiza esos derechos naturales. Entre estos derechos el primero es el de la libertad. La libertad natural es la que se sacrifica con el contrato al someterse el individuo a las leyes públicas. Pero tal sacrificio es aceptable sólo si se realiza mediante el contrato originario.

El contrato social resulta ser condición de posibilidad de la instauración del derecho público, es decir de la garantía de respeto de los derechos naturales. Es el fundamento de la sociedad civil, en la cual la libertad individual está garantizada y su límite es la libertad de cada uno de los otros individuos; y todo ello se basa en la voluntad racional de todos los hombres.

Kant entiende que la paz no es la condición natural entre los hombres sino que ella se alcanza justamente a través de la voluntad consciente.

“El estado de paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza (*status naturalis*), que es más bien un estado de guerra, es

30 Kant, I., *Political Writings*, H. S. Reiss y H. B. Nesbit (comp.), Cambridge University Press, Cambridge, pág. 79 (trad. cast. en: *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 4ª ed., 2007, pág.37); citado en Rawls, *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, ibíd., p.43.

decir, un estado en el que, si bien las hostilidades no se han declarado, sí existe una constante amenaza. El estado de paz debe, por tanto, ser instaurado.”³¹

Salir del estado de naturaleza para constituir una sociedad civil mediante el “contrato originario” es un imperativo de la razón, un deber. Pues, como afirma Kant en la *Metafísica de las costumbres*, “la razón práctico-moral formula en nosotros su veto irrevocable: *no debe haber guerra*”.

Perspectivas críticas

Entre los críticos del contractualismo encontramos a David Hume. Su posición utilitarista no permite dar cabida a términos como “promesa” o “contrato”, siendo el bienestar general alcanzado en un orden social concreto, el único criterio de evaluación normativa. Sus críticas mayormente van dirigidas al modelo contractualista de Locke. Las mismas se encuentran en su ensayo “Del contrato original” de 1748, incluido en la tercera edición de sus *Ensayos morales y políticos*.

Seguiremos aquí en la exposición de los argumentos humeanos, a Alberto Damiani quien distingue dos estrategias seguidas por el filósofo: una de tipo empírica (histórico-psicológica) y otra de tipo formal, estando compuesta la primera por una serie de argumentos.³²

Una interpretación extrema de sus refutaciones, puede llevar a afirmar que lo que Hume pretende demostrar es que el consentimiento de los súbditos no puede ser el fundamento que los obligue a obedecer³³, pero también se puede interpretar que lo que Hume pretende demostrar, a diferencia de la categórica afirmación de los contractualistas de que el único fundamento de la obediencia es el consentimiento, es que la obediencia puede estar fundada en otros elementos además del consentimiento: por ejemplo la fuerza y el engaño.³⁴

31 Kant, I.; *La paz perpetua (1795)*, Editorial Optima, Barcelona, 1997, Sección segunda, pág. 101.

32 Damiani, Alberto; *Las críticas de Hume al contractualismo*, ponencia en “Coloquio Hume”, Montevideo, Julio 2011.

33 Ver Rawls, J.; *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, ibíd., p.217.

34 Ver Damiani, A.; *Ibid.*

He aquí los argumentos empíricos:

1. “Es extraño, que un acto de la mente, que se supone realizado por cada individuo y también después de que él llegó a tener uso de razón, pues de otro modo no tendría autoridad; que este acto, digo, pueda ser tan desconocido por todos ellos que, sobre la faz de la tierra, apenas quede algún rastro o memoria de él.”³⁵

Si el contrato es voluntario, éste debe ser consciente y por tanto debe ser recordado por aquellos que han consentido. Sin embargo nadie reconoce haber pactado; los príncipes atribuyen la soberanía a la herencia o a la guerra. Mientras que los súbditos están acostumbrados a obedecer y serían incapaces de recordar o asumir el hecho de haber consentido. Por lo tanto no ha existido el pacto.

2. Una posible refutación de los contractualistas al primer argumento da lugar a un segundo argumento de Hume. Los contractualistas podrían afirmar que nadie recuerda el pacto porque el mismo ha tenido lugar en una época remota. Si esto es así, Hume responde que tal pacto ha perdido validez ya que el hecho de que generaciones anteriores hayan consentido no significa que las actuales estén obligadas a hacerlo. Nuevamente: no se niega la existencia de un contrato remoto sino el hecho de que este sea fundamento del orden político vigente.³⁶

3. En un tercer argumento Hume acude nuevamente a una descripción realista del poder político. La astucia y la fuerza parecen ser elementos más atinentes para explicar el origen del poder político que el consentimiento de los súbditos. La ignorancia y el miedo conducen a los súbditos al sometimiento.³⁷ Esto de algún modo no es contradictorio con el planteo contractualista, ya que admite que en la mayoría de los casos al poder se accede de este modo, sin embargo sólo es legítimo cuando se alcanza por el acto voluntario de consentir. Es importante distinguir aquí el plano normativo del plano empírico de la teoría. El modelo contractualista, más allá de las pretensiones con respecto al carácter histórico o ficticio del origen del contrato, propone un marco normativo que permite evaluar la legitimidad del poder. En este caso la estrategia empírica no refuta el principio normativo

35 Hume, D.; “Of the Original Contract”, en: id., *Essays, Moral, Political and Literary*, Indianapolis, Liberty Classics, 1985, p.470; citado en Damiani, A.; *ibid.*

36 Damiani, A.; *Ibid.*, pág. 4.

37 *Ibid.*, pág. 5.

del consentimiento como fuente de legitimidad del sometimiento de los súbditos al soberano.

4. Sin embargo al concluir en un cuarto argumento, Hume expresa claramente que no está negando la tesis contractualista de plano, es decir no niega que el consentimiento sea el mejor fundamento del gobierno. Pero es el más raro y por tanto se debe admitir que existen otros. Nuevamente pasa del plano normativo al empírico.

“Mi intención aquí no es excluir el consentimiento del pueblo como un fundamento justo del gobierno, donde él tiene lugar. Es seguramente el mejor y el más sagrado de todos. Yo sólo pretendo que él tuvo lugar muy rara vez en algún grado y casi nunca en su plena extensión; y que, por tanto, se debe admitir también algún otro fundamento del gobierno.”³⁸

5. El quinto argumento refiere a la noción de consentimiento tácito. La misma es utilizada por los contractualistas para justificar que la prueba de que el consentimiento ha tenido lugar alguna vez, no es necesaria. El hecho de que los ciudadanos acepten las condiciones de estar sujetos a un poder estatal sin objeción alguna es suficiente para reconocer un consentimiento voluntario. En caso contrario tendrían la posibilidad de renunciar a dicha sujeción emigrando. Frente a esto, Hume se pregunta:

“¿Podemos decir seriamente que un pobre campesino o artesano es libre de dejar su país, cuando no conoce lenguas o costumbres extranjeras y vive al día con el pequeño salario que gana? Nosotros podemos también afirmar que un hombre, permaneciendo en un barco, acepta libremente el dominio del capitán, aunque fue llevado a bordo mientras dormía y debe saltar al océano y perecer en el momento en que deja el barco.”³⁹

6. El último argumento supone una estrategia formal de refutación. La misma se basa en la distinción humeana entre deberes naturales (por ejemplo: el amor a los hijos, la gratitud, etc.) y deberes de obligación (aquellos que presuponen el reconocimiento de los intereses generales y

38 Hume, D.; *Ibíd.*, pág.474.

39 *Ibíd.*, pág.475.

de su importancia para la vida social) o artificiales (en el sentido de ‘racionales’ y no instintivos). La justicia, el respeto a la propiedad, la fidelidad, el cumplimiento de las promesas y la obediencia civil, se encuentran entre estos últimos deberes. Los deberes artificiales se justifican a partir de su utilidad, entendiendo por ésta los “intereses o necesidades generales de la sociedad”. Entonces frente a la pregunta de por qué debemos obediencia política, la respuesta sería “porque es de utilidad para poder vivir en sociedad”. Es fútil agregar un paso en la argumentación que remita al cumplimiento de una promesa realizada.

“¿Qué necesidad hay, pues, de basar el deber de lealtad u obediencia a los magistrados en el de la fidelidad o respeto a las promesas, y de suponer que es el consentimiento de cada individuo lo que lo subordina al gobierno, cuando parece que tanto la lealtad como la fidelidad se basan precisamente en el mismo fundamento, y la humanidad se somete a ambas a causa de los manifiestos intereses y necesidades de la sociedad humana?”⁴⁰

Hume considera entonces que la teoría del contrato social contradice el sentido común, resulta inverosímil en el ámbito de las opiniones políticas más ampliamente aceptadas, además de no dar cuenta del fundamento real de la sujeción política que es la utilidad.

Entre las perspectivas críticas del contractualismo se halla también la de Karl Marx. La posición de Marx frente al contractualismo se comprende en el marco de sus críticas al liberalismo. Las categorías propias de la democracia liberal: por ejemplo libertad individual, derecho a elegir, igualdad son concebidas como parte de la ideología dominante burguesa. Así, la descripción contractualista de un estado de naturaleza y del propio contrato no son más que la descripción de aspectos centrales de aquella estructura social dominante. Se trata de un modelo teórico que resulta funcional a una forma de producción. Representa, en términos marxistas, una inversión ideológica.

En la *Contribución a la crítica de la economía política*, en sus cuestionamientos a Smith y Ricardo, Marx refiere a las robinsonadas propias de sus teorías por considerar que existe allí una inversión en cual es el punto de partida de la producción material. Ellos admiten la existencia del caza-

40 Ibid., pág. 480-481.

dor y del pescador aislado, siendo la existencia de los individuos produciendo en sociedad la única constatable. Igualmente la teoría del contrato social supone la existencia de un estado de naturaleza mal comprendido. Y esto según Marx no es más que la anticipación de la sociedad burguesa. El contrato realizado entre individuos igualmente libres y con derechos naturales representa la sociedad burguesa – estando así en consonancia con las críticas realizadas por Rousseau al contrato que él denomina “ilegítimo” –. En este mismo sentido realiza la crítica a la noción liberal de la propiedad privada como derecho natural.

“Cuanto más atrás se va en el curso de la historia, el individuo y por consiguiente también la producción individual, parece ser dependiente y pertenecer a un todo más amplio. En un primer momento, el individuo de una manera todavía muy natural, es parte de la familia y de la tribu que se desarrolla a partir de la familia, más tarde es parte de una comunidad, de una de las diferentes formas de la comunidad que se derivan del conflicto y la fusión de las tribus. No es hasta el siglo XVIII que en la sociedad burguesa, las diversas formas del tejido social conciben al individuo como volcado hacia sus fines privados. Pero la época que genera este punto de partida, a saber, el individuo solitario, es precisamente la época del mayor desarrollo social de las relaciones. El hombre es un *zoon politikon* en el sentido más literal: no sólo es un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad. La producción de un individuo solitario fuera de la sociedad –un evento raro, lo que podría ocurrir cuando una persona civilizada que ha absorbido ya las fuerzas sociales dinámicas es accidentalmente lanzado en el desierto – es tan absurda como el desarrollo del lenguaje sin individuos que vivan juntos y hablen el uno al otro.”⁴¹

Los filósofos contractualistas fueron seguidos con fe ciega por los economistas clásicos en la defensa y asunción de la existencia aislada y de la racionalidad exclusivamente autointeresada de los sujetos. Sin embargo se trata de un rasgo que surge en las sociedades donde se impone la libre competencia. Así el contractualismo hace una inversión ideológica natura-

41 Marx, K.; *A contribution to the critique of political economy* (1859), versión on-line: Marx.org 1993 (Preface, 1993), Marxists.org 1999, traducción Tim Delaney, p. 112 (traducción propia).

lizando la idea de un individuo libre y racional y ocultando que la misma es un producto de la propia historia humana.

Un modelo neocontractualista: el liberalismo político de John Rawls

El filósofo norteamericano John Rawls, cuya *Teoría de la justicia* es una referencia ineludible en la filosofía política contemporánea desde su aparición en 1971, se propone elaborar una concepción de la justicia que supere, básicamente, las insuficiencias del utilitarismo. Fiel a Kant, defiende una ética deontológica, una justicia no derivable de las apreciaciones empíricas del bienestar o de la utilidad. Debe ser una concepción pública de la justicia, esto es, aceptable por todos y guía de las instituciones básicas de la sociedad democrática.⁴²

Propone una teoría política de la justicia, de carácter procedimentalista (basada en un procedimiento formal) que permite la deducción de principios de justicia aceptados por todos independientemente de sus concepciones de bien. En su teoría se propone una preeminencia de la justicia con respecto al bien. Lo correcto y justo es aquello que surge de un acuerdo entre todos los sujetos racionales y razonables con diversas concepciones de lo bueno (concepciones comprensivas).

En su obra, aparece también la idea kantiana de autonomía como la obediencia al deber. En este caso consiste en la voluntad de actuar conforme a los principios de la justicia. Únicos principios sobre los que se puede lograr acuerdo, acuerdo en el cual se basará la estabilidad social.

Pero la idea más importante propiamente kantiana que aparece en la teoría de Rawls es la idea de persona como un valor en sí mismo. En la inviolabilidad de los derechos individuales y en la igualdad moral de los sujetos descansa la teoría rawlsiana.

42 No es el objetivo desarrollar aquí todos los aspectos de la teoría de Rawls, lo cual excede ampliamente mis posibilidades. Se intentará plantear aquellos aspectos de la teoría que se vinculan o sirven para comprender el carácter contractualista de la misma. Se recomienda en cada caso revisar la bibliografía sugerida y de referencia.

Concepción política de la justicia

Es un rasgo propio de la modernidad el pluralismo de concepciones religiosas, filosóficas y morales. Weber sostiene que la historia de occidente se puede describir como un progreso de racionalización y de desacralización. Este segundo se identifica con el fin de un sistema de valores únicos compartidos que constituía la cohesión de las sociedades premodernas. A partir de la caída de tal sistema se devino en un pluralismo axiológico que condujo a que las valoraciones morales se limitaran al ámbito subjetivo y se excluyeran del ámbito público. A partir de ese momento las discusiones públicas no pueden basarse en valoraciones morales, ninguna discusión se puede zanjar en esta materia.

Como forma de conservar la libertad de conciencia, el liberalismo defendió la separación del ámbito público y el privado. Otros de los motivos de esta separación es la consecución de una sociedad estable. Frente a dicho pluralismo de concepciones de bien, la única forma de lograr un acuerdo social es basarlo en valores políticos que puedan ser aceptados por los integrantes de las distintas concepciones. Por esto el Estado debe mantenerse neutral y ser tolerante frente a las distintas concepciones de bien.

Frente al reconocimiento de esta pluralidad típicamente moderna y propia de las sociedades democráticas, Rawls plantea una teoría política de la justicia. Los principios que propone serían aquellos a los que todo sujeto, independientemente de su concepción, adhiera autónomamente.

“Dada la realidad del pluralismo razonable de la cultura democrática, el objetivo del liberalismo político consiste en poner al descubierto las condiciones de la posibilidad de una base pública de justificación razonable acerca de las cuestiones políticas fundamentales. De ser posible, el liberalismo político debe exponer el contenido de tal base, y por qué resulta aceptable. Al hacer esto, tiene que distinguir el punto de vista público de muchos puntos de vista no públicos. O, alternativamente, tiene que caracterizar la distinción entre la razón pública y las muchas razones no públicas, y explicar por qué la razón pública adopta determinada forma. Además, tiene que ser imparcial (en las maneras que hay que explicar) entre los diversos puntos de vista de las doctrinas comprensivas razonables.”⁴³

43 Rawls, J.; *Liberalismo político* (1993), Fondo de cultura económica, México D.F., 1995, pág. 14.

Las características de las sociedades democráticas contemporáneas conducen a la filosofía política a la necesidad de responder las siguientes preguntas: ¿Cómo mantener una sociedad justa y estable? ¿Cuál es la concepción de justicia más adecuada para una sociedad democrática? La teoría de la justicia de Rawls es la respuesta más influyente en la filosofía política contemporánea. Aquí nos limitaremos a esbozar muy sucintamente algunos aspectos de la misma para ofrecer el contexto que permite comprender su enfoque contractualista.

Liberalismo igualitario

Su teoría no solamente surge como una crítica al Utilitarismo sino como una alternativa al liberalismo radical, llamado también libertarismo o neoliberalismo: Nozick y Hayek. Desde el libertarismo se acusa a Rawls de ser escasamente liberal, mientras que desde la perspectiva socialista se lo acusa de ser escasamente igualitario.⁴⁴

La teoría rawlsiana es liberal por la presencia de los siguientes principios y nociones:

- Prioridad de los derechos individuales. Tienen prioridad sobre la exigencia del bien general.
- Inviolabilidad de la persona (no existe ningún valor o situación que justifique la violación de los derechos individuales)
- Sujeto racional: elige sus propios fines y medios correspondientes. Nadie mejor que el propio individuo puede determinar lo que quiere.
- Revisabilidad de los fines: el individuo no se confunde con los fines, es libre de modificarlos. Se puede concebir a sí mismo persiguiendo otros fines⁴⁵.

A la vez, se trata de una teoría igualitarista por introducir aquellos principios que suponen:

44 Para orientación bibliográfica al respecto, ver: Gargarella, Roberto; *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, Paidós, Barcelona, 1999; y Kymlicka, Will; *Filosofía política contemporánea. Una introducción*, Ariel Ciencia Política, Barcelona, 1995.

45 Sobre la noción de “falibilismo” ver: Stuart Mill, John; *Sobre la libertad*, Alianza editorial, Madrid, 1970.

- Que el estado debe mediar institucionalmente para garantizar ciertos mínimos que permitan al individuo el desarrollo de sus planes de vida (aspecto que lo diferencia del libertarismo para el cual el estado sólo tiene papel de custodio de libertad de mercado)
- Que el sujeto no sólo es racional (persigue sus fines) sino que es razonable: tiene sentido de justicia (cooperación), de equidad.
- La exigencia de igualdad equitativa de oportunidades.

El contractualismo, posición original y velo de ignorancia

Teoría de la justicia de Rawls comienza refiriéndose a cuál es la principal virtud de un orden social, virtud sin la cual cualquier otro atributo carecería de valor o por lo menos no sería suficiente para elegir a dicho orden social frente a otro.

“La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento. Una teoría, por muy atractiva, elocuente y concisa que sea, tiene que ser rechazada o revisada si no es verdadera, de igual modo, no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes. Si son injustas han de ser reformadas o abolidas.”⁴⁶

La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales y su objeto es la estructura básica. Esto significa que los principios que ordenen una sociedad justa serán aplicados a las instituciones sociales más importantes. Estas son instituciones sociales, políticas y económicas (ej. Constitución). Son las que distribuyen los deberes y derechos fundamentales, así como las que establecen la división de las ventajas que se obtienen de la cooperación social.

La posición defendida por Rawls es que las habilidades, los talentos, las expectativas, creencias, oportunidades, etc., se encuentran considerablemente influenciados por la forma que la sociedad toma; la misma determina los deseos y aspiraciones de las personas. Por ello la diversidad

46 Rawls, J.; *Teoría de la justicia* (1971), Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1995, pág. 17.

de formas que adquiriera (más o menos injusta), dará lugar a diferentes resultados sociales.⁴⁷

La forma en que una sociedad se estructura (Ejemplo: a nivel económico el salario mínimo o la desregularización laboral) determina el modo de vida de los individuos. Si se estructura en base a principios justos el modo de vida de los individuos será mejor que en una sociedad injusta. Los principios de justicia deben aplicarse a la estructura básica porque esta tiene una influencia profunda en la determinación de la vida de los individuos.⁴⁸

Los principios de justicia se aplican a la estructura básica pero no a las conductas individuales. La justicia no es una propiedad de las personas. Estos afectan a las personas pero sólo indirectamente. Es una concepción política, no puede intervenir en la vida privada de los individuos. Supone que la justicia en la estructura básica es necesaria y suficiente para conformar una sociedad justa, independientemente de las conductas individuales.

De lo que se trata es de formular y justificar un conjunto de principios distributivos que hagan justa una estructura básica.

Un criterio fundamental liberal para decidir entre dos propuestas cuál es preferible, es el de que ésta sea aprobada por todos los sujetos potencialmente afectados por ella (sin coacción). Según el contractualismo debemos cumplir con aquellas obligaciones que no hemos comprometido a cumplir. Es una doctrina de origen ilustrado: el vacío de autoridad dejado por la religión es llenado por el propio individuo.

Ahora cabe preguntarse qué tipo de contrato defiende Rawls. Es un contrato hipotético: es un acuerdo que firmaríamos bajo ciertas condiciones ideales y en el cual se respeta nuestro carácter de seres libres e iguales. El contrato tiene sentido porque refleja nuestro estatus moral igual, la idea de que desde el punto de vista moral, la suerte de cada uno tiene la misma importancia, la idea de que todos contamos por igual. Esto conduce a la imparcialidad, lo convenido por el contrato no debe fundarse en intereses individuales sino en lo que cualquier sujeto en base a su igual estatus moral elegiría.

47 Para el tratamiento de este punto ver: Pereira, Gustavo; *Igualdad y Justicia. La propuesta de justicia distributiva de John Rawls*, Nau Llibres, Valencia, 2001.

48 *Ibíd.*, pág. 9-10.

Ese acuerdo se describe en *Teoría de la justicia* a partir de lo que Rawls denomina “posición original”.

- El contrato tiene como objetivo el establecimiento de ciertos principios básicos de justicia.
- No están destinados a aplicarse a casos particulares, sino que tienen como objeto la “estructura básica” de la sociedad.
- Los principios resultantes del contrato se aplican a sociedades bien ordenadas: –donde reinan las circunstancias de justicia: ni extrema escasez, ni abundancia de bienes; –y cada persona acepta y sabe que los otros aceptan los mismos principios de justicia y que las instituciones sociales satisfacen tales principios (reciprocidad y legitimidad)

“La intención de la posición original es establecer un procedimiento equitativo según el cual cualesquiera que sean los principios convenidos, éstos sean justos. El objetivo es utilizar la noción de la justicia puramente procesal como base de la teoría. De alguna manera tenemos que anular los efectos de las contingencias específicas que ponen a los hombres en situaciones desiguales y en tentación de explotar las circunstancias naturales y sociales en su propio provecho.”⁴⁹

No existe un criterio independiente que nos pueda decir qué es lo justo hacer, aunque si existen procedimientos que nos pueden ayudar a llegar a resultados equitativos. Se trata de una situación de justicia procedimental pura.

En lo que respecta a la elección de los principios de justicia, las condiciones procedimentales imparciales conducen, a lo que Rawls llama un sistema de “justicia como equidad”. Los principios de justicia imparciales son los que resultarían de una elección realizada por personas libres, racionales y autointeresadas, situadas en una posición de igualdad. Para modelar estas condiciones Rawls recurre a la “posición original”.

Para imposibilitar la indebida influencia de nuestras circunstancias Rawls imagina una discusión llevada a cabo por sujetos racionales autointeresados que proponen elegir por unanimidad aquellos principios que

49 Rawls, J. *Ibíd.*, pág. 135.

organicen la sociedad a la que pertenecen. Los sujetos en los que piensa Rawls se encuentran afectados por una circunstancia particular: se encuentran detrás de un “velo de ignorancia”. Este velo les impide conocer: clase o estatus social, capacidades naturales, inteligencia, fuerza, raza, generación, concepciones de bien. Lo que desconocen es toda aquella información que les permita orientar la decisión en cuestión en su propio favor.

“En la justicia como imparcialidad, la posición original de igualdad corresponde al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social. Por supuesto que la posición original no está pensada como un estado de cosas históricamente real, y mucho menos como una situación primitiva de la cultura. Se considera como una situación puramente hipotética caracterizada de tal modo que conduce a cierta concepción de la justicia. Entre los rasgos esenciales de esta situación, está el de que nadie sabe cuál es su lugar en la sociedad, su posición, clase o *status* social; nadie sabe tampoco cuál es su suerte en la distribución de ventajas y capacidades naturales, su inteligencia, su fortaleza, etc. Supondré, incluso, que los propios miembros del grupo no conocen sus concepciones acerca del bien, ni sus tendencias psicológicas especiales. Los principios de la justicia se escogen tras un velo de ignorancia. Esto asegura que los resultados del azar natural o de las contingencias de las circunstancias sociales no darán a nadie ventajas ni desventajas al escoger los principios.”⁵⁰

Rawls crea un instrumento teórico que da cuenta de una situación en donde nadie se aproveche de sus ventajas. Las partes en la “posición original” se orientan a alcanzar un acuerdo capaz de considerar imparcialmente los puntos de vista de todos los participantes (única forma de lograr la estabilidad).

Los sujetos ideales de Rawls parecen carecer de suficientes motivaciones para inclinarse a elegir ciertos principios de justicia ya que carecen de información suficiente sobre su situación. Sin embargo tienen una motivación objetiva. Están motivados para obtener ciertos bienes que denomina “bienes primarios”. Serían aquellos bienes básicos indispensables para satisfacer cualquier plan de vida (condición de racionalidad: proponerse metas y elegir los medios para alcanzarlas).

50 Rawls, J.; *ibíd.*, pág. 25.

a) Bienes primarios sociales: son directamente distribuidos por las instituciones sociales, como los ingresos y la riqueza, las oportunidades, los poderes, los derechos y las libertades. Los principios de justicia distribuyen estos bienes.

b) Bienes primarios naturales: bienes como la salud, la inteligencia, el vigor; la imaginación, y las aptitudes naturales, que resultan afectados por las instituciones sociales, pero que no son directamente distribuidos por ellas.

Los bienes primarios como criterio objetivo de justicia distributiva evita el perfeccionismo en que podría caer el Estado al favorecer a uno u otro proyecto de vida. Estos bienes son necesarios para llevar a cabo cualquier proyecto de vida, por lo que sin intervenir en las elecciones individuales, equitativamente se garantizan las oportunidades del ejercicio de nuestras elecciones. No tienen que ver con las preferencias individuales.

El contractualismo rawlsiano mantiene ciertas diferencias con el contractualismo clásico. En Rawls, no se invoca el estado natural para encontrar los orígenes de la sociedad, sino para conformar la idea de la igualdad moral de los individuos: supone que ninguno de nosotros está subordinado a la voluntad de otro. Todos nacimos libres e iguales. Sólo son legítimos aquellos pactos sociales que fundan una autoridad en donde se respeta la igualdad moral.

La posición original no es como el estado de naturaleza, no es una “posición inicial de igualdad”. Las teorías tradicionales del contrato no toman en cuenta las diferencias naturales por eso dan lugar a situaciones inequitativas. Algunas personas tienen más poder de negociación, más recursos, más fuerza, etc. Dado que estas ventajas naturales no son merecidas (desde el punto de vista moral) no debemos privilegiar o desfavorecer a la gente en la determinación de los principios de justicia.

La posición original es un recurso teórico que resume el significado de nuestras nociones de equidad y nos ayuda a extraer sus consecuencias. El contrato hipotético es una manera de conformar una cierta concepción de la igualdad y extraer las consecuencias de dicha concepción para la justa regulación de las instituciones sociales. Eliminando las fuentes de la parcialidad y exigiendo unanimidad, Rawls espera encontrar una solución aceptable para todos, desde una posición de igualdad, que respete la pretensión de cada persona a ser tratada como ser libre e igual.

La cuestión no es si la posición originaria existió alguna vez, sino si es probable que los principios que serían elegidos en ella resulten equitativos, dada la naturaleza del proceso de selección.

“La justicia como imparcialidad es un ejemplo de lo que he llamado una teoría contractualista. Ahora bien, es posible que haya objeciones contra el término “contrato” y expresiones semejantes; sin embargo, creo que servirá razonablemente bien. Muchas palabras tienen connotaciones equívocas que es probable que a primera vista confundan. [...] Lo mismo debería ocurrir con el término “contrato” aplicado a teorías morales. Como he dicho anteriormente, para entenderlo hay que tener presente que implica cierto nivel de abstracción. En especial, hay que recordar que el contenido del acuerdo apropiado no es ingresar en una sociedad dada o adoptar una forma dada de gobierno, sino aceptar ciertos principios morales. Más aún, los compromisos a los que se refiere son puramente hipotéticos: la concepción contractual mantiene que ciertos principios serían aceptados en una situación inicial bien definida.

[] La palabra “contrato” sugiere tanto esta pluralidad como la condición de que la división correcta de ventajas tiene que hacerse conforme a principios aceptables para todas las partes. La fraseología contractual connota también el carácter público que es condición de los principios de la justicia.”⁵¹

Hay un supuesto muy fuerte que subyace a la teoría de la posición original que tiene que ver con el tipo de sujeto en el que piensa Rawls. El sujeto moral que contrata sobre los principios de justicia que estructuran la sociedad, tiene dos facultades fundamentales: sentido de bien y sentido de justicia.

Sentido de bien: es la capacidad de elegir un proyecto de vida buena, de proponerse fines (que no se confunden con el propio sujeto). Esta facultad se vincula a la racionalidad instrumental. El sujeto elige fines y selecciona los medios adecuados para alcanzarlos. Ésta era para Hobbes la única característica del hombre en el estado de naturaleza (hombre egoísta). Esta capacidad supone también la revisabilidad de los fines.

51 Rawls, J.; *Ibíd.* Pág. 28-29.

Sentido de justicia: pero la racionalidad no es la única facultad del sujeto, éste también es razonable. Es capaz de un sentido de justicia, de formular y obedecer principios equitativos de cooperación. Es un ser con capacidad para cooperar. Como Kant, Rawls entiende que la “autonomía plena”, a diferencia de la mera autonomía racional, consiste en la voluntad de actuar conforme a los principios de la justicia.

Estas dos características son complementarias para el establecimiento de una concepción política de justicia en el marco del pluralismo. Si se tratara sólo de sujetos racionales no se podría llegar a los principios de justicia buscados ya que al no haber sentido de cooperación no sería posible el punto de vista imparcial que la discusión pública exige basada solamente en valores políticos aceptados por todos. Por su parte si se tratara de sujetos sólo razonables faltaría la motivación más fuerte que lleva a los sujetos a aceptar los términos de una sociedad justa que es la posibilidad de poder alcanzar sus propios fines.

La racionalidad y razonabilidad son las características propias de los ciudadanos democráticos, aquellos capaces de aceptar vivir en un sistema de cooperación bajo principios equitativos fundados en la libertad y la igualdad. Sólo sujetos razonables pueden ser capaces de consenso, al no anteponer sus intereses y ser capaces de obedecer a principios que cualquier otro ciudadano podría obedecer, pueden lograr una sociedad estable legítimamente concebida. La legitimidad tiene que ver con el consenso de todos los ciudadanos y la no imposición de la autoridad y reglas.

En la posición original y bajo el velo de ignorancia, los sujetos racionales y razonables, se comprometerían con los siguientes principios de justicia:

Principio de igual libertad

1) “Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.

Principio de diferencia

2) Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean

ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos.”⁵²

Al igual que otros autores contractualistas, Rawls ha sido blanco de las críticas que apuntan al carácter hipotético de los contratos definidos. Tal tipo de críticas se centran en la idea de que contratos que nunca se han realizado o de los cuales no existen pruebas de haberse realizado, no tienen ningún poder vinculante y por tanto no existe obligación alguna de obediencia. Es en este sentido que Ronald Dworkin afirma que “un contrato hipotético no es simplemente una forma desvaída de un contrato real; lisa y llanamente no es un contrato”.⁵³

Con respecto a las implicancias de obediencia que supone el contrato, Dworkin continúa diciendo:

“que puesto que un hombre habría mostrado su acuerdo con ciertos principios si le hubieran preguntado de antemano, es justo aplicarle esos principios más adelante, en circunstancias diferentes y cuando él no está de acuerdo. Pero el argumento es incorrecto. Supongamos que yo no sabía, el lunes, el valor de un cuadro, si ese día usted me hubiera ofrecido 100 dólares por él, habría aceptado. El martes descubrí que era valioso. Usted no puede argumentar que sería justo que los tribunales me obligaran a vendérselo el miércoles por 100 dólares. Puede ser una suerte para mí que a usted no se le haya ocurrido comprármelo el lunes, pero eso no justifica que más adelante se ejerza coerción alguna sobre mí.”⁵⁴

52 Rawls, J. *ibíd.*, pág. 67-68. En *El liberalismo político* aparece la formulación final de los principios: “a. Cada persona tiene igual derecho a exigir un esquema de derechos y libertades básicos e igualitarios completamente apropiado, esquema que sea compatible con el mismo esquema para todos; y en este esquema, las libertades políticas iguales, y sólo esas libertades, tienen que ser garantizadas en su valor justo, b) Las desigualdades sociales y económicas sólo se justifican por dos condiciones: en primer lugar, estarán relacionadas con puestos y cargos abiertos a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades; en segundo lugar, estas posiciones y estos cargos deberán ejercerse en el máximo beneficio de los integrantes de la sociedad menos privilegiados.”, *ibíd.*, pág.31.

53 Dworkin, Ronald; *Taking Rights Seriously*, Duckworth, Londres, 1977, pág.151, citado por Kymlicka, W., *ibíd.*

54 Dworkin, R.; *Ibíd.*, pág.152.

Sin embargo es posible enfrentar tales críticas enfanzando en el carácter metodológico procedimental que tiene la caracterización de la posición original y del velo de ignorancia en la teoría de la justicia rawlsiana. Su pretensión no estriba tanto en las obligaciones generadas como contratantes sino en las obligaciones morales que tienen que ver con el trato y la consideración de todas las personas como iguales. Este último aspecto es el que permite apreciar el valor de la recuperación del contractualismo en la filosofía política contemporánea.

Referencias bibliográficas

- Berlin: “Dos conceptos de libertad”, en I. Berlin: *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.
- Bobbio, N y Bovero, M.; *Sociedad y Estado en la filosofía moderna: el modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, México, 1986.
- Buchanan, James; *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*, University of Chicago Press, Chicago, 1975.
- Christman, John; *Social and Political Philosophy. A contemporary introduction*, Routledge Contemporary Introductions to Philosophy, Series editor: Paul Moser, Loyola University of Chicago, London, 2002.
- Cudd, Ann, “Contractarianism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2012 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/contractarianism/>>.
- Diab, M. Fernanda; “Rousseau: el fundamento igualitarista y la noción de libertad en el pasaje de “forzar al hombre a ser libre”, próxima publicación en la Revista electrónica *Actio* del Departamento de Filosofía de la Práctica del Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación – UdelaR.
- Dworkin, Ronald; *Taking Rights Seriously*, Duckworth, Londres, 1977.
- Gargarella, Roberto; *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, Paidós, Barcelona, 1999.
- Hobbes, T.; *Leviatán*, Fundación de Cultura Universitaria, Traducción de Antonio Escohotado, Montevideo, 1986.
- Hume, D.; “Of the Original Contract”, en: id., *Essays, Moral, Political and Literary*, Indianapolis, Liberty Classics, 1985.
- Kant, I., *Political Writings*, H. S. Reiss y H. B. Nesbit (comp.), Cambridge University Press, Cambridge, (trad. cast. en: *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 4ª ed., 2007).
- Kant, I.; *La paz perpetua (1795)*, Editorial Optima, Barcelona, 1997.
- Damiani, Alberto; *Las críticas de Hume al contractualismo*, ponencia en “Coloquio Hume”, Montevideo, Julio 2011.
- Kymlicka, Will; *Filosofía política contemporánea. Una introducción*, Ariel Ciencia Política, Barcelona, 1995.

-
- Locke, J.; *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Traducción de Amando Lazaro Ros, Fundación de Cultura Universitaria, Montevideo, S/D.
- Marx, K.; *A contribution to the critique of political economy* (1859), versión on-line: Marx.org 1993 (Preface, 1993), Marxists.org 1999, traducción Tim Delaney.
- Nozick, Robert; *Anarquía, Estado y utopía*, Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 1990.
- Pereira, Gustavo; *Igualdad y Justicia. La propuesta de justicia distributiva de John Rawls*, Nau Llibres, Valencia, 2001.
- Rawls, John; *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979.
- Rawls, J.; *Liberalismo político* (1993), Fondo de cultura económica, México D.F., 1995-
- Rawls, J.; *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, Paidós, Barcelona, 2009.
- Rousseau, J.J.; *El origen de la desigualdad entre los hombres*, Losada, Buenos Aires, 1998.
- Rousseau, J.J.; *El contrato social*, Grandes obras del pensamiento, Editorial Losada, Buenos Aires, 2008.
- Scanlon, Thomas; *What we owe to each other*; Belknap Press – Harvard University Press, Cambridge, 1998.
- Stuart Mill, John; *Sobre la libertad*, Alianza editorial, Madrid, 1970.
- Taylor, Charles, *La libertad de los individuos*, Amorrortu Editores, Bs. As, 2005, P. 225.

Formalización y evaluación argumental

Guillermo Nigro

1. Introducción

De la lógica se suele decir que ésta trata acerca de la corrección o validez argumental, pero esta condensación de la tarea lógica puede ser engañosa. La lógica, tal como es entendida en contextos filosóficos, trata sobre algo más específico: la validez *lógica*. Es una práctica común en los cursos introductorios de lógica el mostrar cómo la lógica matemática puede proveer las herramientas necesarias para una sistemática evaluación argumental. El *formalismo lógico* –se suele decir– es una herramienta indispensable en esta tarea, pero cuál es su finalidad; podríamos decir que para que sea posible aplicar los métodos formales de la lógica debemos representar el argumento de un modo tal que su estructura o *forma lógica* se muestre de un modo transparente. Al representar los argumentos por medio de un lenguaje lógico obtenemos un *esquema de argumento*, siendo la *formalización* el proceso por el cual lo obtenemos. Dado que la formalización es la primera tarea que debemos acometer cuando evaluamos argumentos desde un punto de vista lógico, la reflexión acerca de la misma no parece ser algo despreciable. La pretensión de este artículo es, precisamente, sugerir que los procesos de formalización deberían recibir un tratamiento teórico más profundo a razón de que la evaluación argumental no puede ser del todo bien encaminada sin un concepto de *formalización adecuada*. No contamos con alguna *teoría* de la formalización, mas lo que tenemos es una rica historia de *prácticas* aceptadas; esta carencia es a juicio del autor un problema fundacional para la lógica (al menos cuando se trata de contextos tanto filosóficos como metamatemáticos). Si bien los problemas referidos a la evaluación lógica de argumentos informales es puesta, de forma ge-

neral, en términos de instancia-esquema (Oliver; 1967) es el propósito de este trabajo sugerir que tales problemas son, en realidad, problemas de formalización.

Para la discusión que sigue es útil establecer algunas puntualizaciones. En primer lugar, debemos esclarecer qué es un argumento; un modo bastante preciso de hacerlo es diciendo que un argumento es un par ordenado $\langle \Gamma; \Sigma \rangle$ donde Γ es un conjunto de enunciados que pertenece a un lenguaje \mathcal{L} –las premisas– y Σ un enunciado que también pertenece a \mathcal{L} –la conclusión. Decimos que el par $\langle \Gamma; \Sigma \rangle$ es un *argumento válido* o es un caso de *consecuencia lógica* cuando todo modelo de Γ es también modelo de Σ . En segundo lugar, el concepto de validez o consecuencia lógica es un concepto *matemáticamente* definido, y como tal, presupone un contexto *formalizado*; esto quiere decir que los enunciados que componen los argumentos pertenecen a un lenguaje formal determinado (\mathcal{L} podría serlo), lenguajes que cuentan con una sintaxis y semántica bien definida (a diferencia de los lenguajes naturales). En otras palabras, nuestro concepto de validez lógica *no está definido* para lo que usualmente llamamos “argumentos” y que podemos encontrar en los textos de filosofía, no contamos con definiciones de validez argumental que sean suficientemente precisas para lo que realmente llamamos argumentos, sino para conjuntos de fórmulas que en sí mismas nada significan.

Esta situación pone sobre la mesa una interrogante más que pertinente: ¿en qué medida el concepto de validez lógica (definido para lenguajes formales) puede ayudarnos en la evaluación de argumentos? ¿En qué medida los métodos formales de las teorías lógicas nos pueden ayudar a evaluar argumentos informales? Estas no solo son preguntas “técnicas” o “metodológicas” acerca de los métodos lógicos usuales por medio de los cuales se responde a la pregunta de si estamos ante un caso de consecuencia lógica, son preguntas filosóficas acerca de si la idea general, intuitiva de “corrección argumental” o de “argumento deductivamente correcto” está satisfactoriamente conceptualizado por la lógica. Por razones como estas es que la pregunta por la formalización adecuada es relevante; después de todo, el modo en que sancionamos como “correcto” o “incorrecto” un argumento requiere, antes que nada, de su previa formalización. Para hablar de esto último es útil la siguiente distinción: usualmente le llamamos *pruebas de validez* al procedimiento por el cual sancionamos como válido un argumento dado; siendo a su vez, una *prueba de invalidez* aquel procedimiento que sanciona como inválido a un argumento. De un modo general,

hablaremos de *evaluación argumental* para hacer referencia a cualquiera de los dos procedimientos mencionados.

Una última puntualización útil es establecer la siguiente distinción (que atraviesa las anteriores): por un lado, tenemos los *argumentos* propiamente dichos; es decir un entramado de proposiciones de algún lenguaje natural. De estos argumentos, algunos decimos que son *válidos* a secas; es decir, se trata de argumentos en los cuales la conclusión se sigue de las premisas aunque carecemos de métodos sistemáticos para demostrar esa validez. Estamos pues, en un plano *informal* o *intuitivo*. Por otro lado, la validez lógica asociada a un sistema lógico particular; aquí tenemos los esquemas argumentales que por métodos formales catalogamos como válidos *para* la Lógica Proposicional Clásica, la Lógica Clásica de Orden Uno, etc. Este es, claro está, un plano *formal*, donde realmente podemos hacer lógica y hablar de consecuencia o validez lógica. De este modo, la formalización puede entenderse como un proceso por medio del cual pasamos de un plano intuitivo a un plano formal.

2. La evaluación argumental desde un punto de vista lógico

Para ver en qué consiste el problema que nos ocupa veamos un ejemplo del modo paradigmático en que trabajamos –en lógica– con argumentos informales.

Considérese el siguiente célebre argumento:

(1)

Todos los hombres son mortales

Sócrates es hombre

Por lo tanto, Sócrates es mortal.

Usualmente evaluamos la validez de un argumento apelando a la siguiente estrategia:

- i. Formalizamos el argumento apelando a algún lenguaje lógico. Como resultado obtenemos un *esquema de argumento* que nos muestra la *forma* del mismo;
- ii. Luego, por medio de algún procedimiento de decisión evaluamos la validez del esquema;

- iii. Finalmente, el veredicto acerca del esquema es el mismo que el del argumento; es decir, si el esquema es válido/inválido, entonces el argumento es válido/inválido.

A la estrategia (i)-(iii) de evaluación argumental podemos denominarla *traducción-cálculo* (Seoane; 2004). Aplicando esta estrategia a (1) obtenemos, primeramente el siguiente esquema de argumento:

(2)

$$\forall x (Hx \rightarrow Mx)$$

Hs

—————

Ms

(2) es el resultado de formalizar cada enunciado de (1) en un lenguaje de orden uno; podemos explicar por qué (2) es una formalización de (1) estipulando un *esquema de correspondencia* (Sainsbury; 1991, p. 51) entre el lenguaje formal de (2) y los enunciados de (1):

(3)

La letra de predicado ‘H’ se corresponde con el predicado “... es hombre”, ‘M’ con el predicado “... es mortal”. A su vez, la constante de individuo ‘s’ se corresponde con el nombre “Sócrates”. Finalmente, el dominio de la variable ‘x’ es el conjunto de los seres vivos.

Intuitivamente hablando lo que (3) explica es por qué (2) es una formalización de (1). Ahora que tenemos el argumento representado como un esquema podemos aplicarle algún procedimiento formal por medio del cual podamos mostrar que la conclusión se sigue de las premisas; en el caso del lenguaje de primer orden tenemos a mano un abanico de métodos tanto semánticos (tablas analíticas) como sintácticos (sistemas de Deducción Natural o sistemas axiomáticos). Por mor de la sencillez y dejando a un lado consideraciones relativas a la relación entre validez y demostrabilidad, podemos mostrar la validez de (2) mostrando (sintácticamente) que la conclusión es derivable de las premisas en un sistema de Deducción Natural:

(4)

$$i. \forall x (Hx \rightarrow Mx) \quad P$$

ii. Hs	P
iii. Hs \rightarrow Ms	E \forall , I
iv. Ms	MP II, III

La prueba dada en (4) nos dice que (2) es un esquema de argumento válido, por lo tanto podemos decir (como indica (iii)) que (1) es un argumento válido.

En resumen, lo que hemos hecho es inferir la validez de (1) a partir de la validez de (2) por medio del siguiente razonamiento: dado que (2) es una formalización de (1) –según (3)–, y (2) es un esquema válido –según (4)–, entonces (1) es también válido. Llegado este punto podríamos preguntarnos si es legítimo inferir la validez de (1) a partir de la validez de (2), o puesto de otro modo: ¿es legítimo inferir la validez informal (o intuitiva) de (1) a partir de la validez formal de (2)? Por otro lado, también podemos preguntarnos si es legítimo inferir la *invalides* de un argumento a partir de la invalidez de un esquema. Ambas cuestiones suelen ser tratadas de un modo homogéneo en los cursos introductorios de lógica¹, pero una mirada un poco más profunda puede generarnos algunas dudas acerca de la legitimidad de esas inferencias. En este sentido, el punto (i) de la estrategia traducción-cálculo ha sido el menos teorizado, es decir, no contamos con teorías sistemáticas que normativicen los procesos de formalización, lo que realmente tenemos en la historia de la lógica moderna son un conjunto de prácticas de formalización aceptadas. En las secciones que vienen se intentará sugerir que esta carencia teórica puede afectar la evaluación argumental en general. Caricias chozas precaución

1 Una aclaración es pertinente: la invalidez de los esquemas argumentales suele verse en el caso de la lógica proposicional en virtud de su carácter decidible (por medio del uso de tablas). También puede aparecer a la hora de introducir el lenguaje de primer orden (mostrando que un silogismo puede tomarse como inválido si se lo trata proposicionalmente). Pero dado el carácter indecidible de la lógica de primer orden, no se suele avanzar en ese aspecto.

3. Formalización y pruebas de invalidez. La asimetría de Oliver

James Oliver (1967) puso sobre la mesa un tema que había pasado inadvertido o no tratado durante generaciones de filósofos y lógicos: *el problema de las pruebas de invalidez*. Una prueba de invalidez sigue la estrategia traducción-cálculo concluyendo –a partir de la invalidez del esquema– la invalidez del argumento. Pero este razonamiento (a diferencia del análogo que realizamos para probar la validez) es –según Oliver– *falaz*. Por esta razón es que no podemos inferir la invalidez del argumento a partir de la invalidez del esquema, esto se debe a que se toma como verdadero el siguiente falso principio (*ibid.* p. 463):

(5)

Si un argumento es la instancia de un esquema inválido, entonces se trata de un argumento inválido.

El problema con (5) es que podemos poner infinidad de casos en los que no se cumple; por ejemplo, el siguiente es un argumento válido:

(6)

Si algo es rojo, entonces todo es rojo.

Todo es rojo

Por lo tanto, algo es rojo.

Si formalizamos este argumento, deberíamos concluir que es una instancia de un esquema inválido, sin embargo es claro que se trata de uno válido, por lo tanto, se trata de una *instancia válida* de un *esquema inválido*. Ejemplos como éste dice Oliver (*Íbid.*) muestran la falsedad de (5).

El origen de este error puede ser el creer que podemos sustituir “válido” por “inválido” y que (5) es tan verdadero como

(7)

Si un argumento es la instancia de un esquema válido, entonces el argumento es válido.

Dado que esto último es lo que parece ser verdadero, podríamos llegar a pensar que (5) también lo es. Lo que una prueba de invalidez debiera establecer es que el argumento en cuestión no es instancia de ningún esquema válido; en otras palabras

(8)

No existe un esquema válido E del cual el argumento A es una instancia.

(8) es una proposición existencial negativa mucho más complicada de probar; pero estaría basada en un principio verdadero:

(9)

Si un argumento no es instancia de esquema válido alguno, entonces es inválido.

El núcleo del asunto para Oliver (*Ibid.* p. 465) es la relación entre esquema e instancia. ¿De qué tipo de relación –formalmente hablando– se trata? ¿Muchos-a-muchos, uno-a-uno o cuál? Si se tratase de una relación uno-a-uno, entonces por cada argumento tendríamos sólo un esquema asociado con él. Así, al mostrar la invalidez del esquema y dado que es el único posible, entonces basados en (9) podríamos concluir que el argumento es inválido. El problema con todo esto es que parece claro que no es posible hablar de un *único* esquema para un argumento, o hablar de *la* forma lógica del mismo. Mas siempre parece posible asociar más de un esquema con un mismo argumento, algunos de ellos serán esquemas válidos y otros puede que no. El problema con (5) es pues que el hecho de que ser una instancia de un esquema inválido no quiere decir que no podamos dar un esquema alternativo que sí sea válido, por lo que la pregunta por la invalidez del argumento no queda respondida en la prueba de invalidez según la estrategia traducción-cálculo.

Sin embargo, el planteo de Oliver parece por momentos ser trivial y su ejemplo un tanto artificioso. Por un lado, (5) es un principio un poco extraño porque parece pasar por alto un hecho bien conocido sobre la validez lógica de los argumentos, a saber, que su evaluación es *relativa* al lenguaje lógico en que se realice la evaluación, pero esto no implica que el argumento no pueda ser representado por otro esquema que sí sea válido. En otras

palabras, (5) tal como está formulado es obviamente falso y la objeción de Oliver no tiene lugar, es ajeno al espíritu de la lógica. El argumento en (6) es, por otro lado, bastante artificial. Si nos interesa la interacción entre la argumentación y los esquemas de argumento, no parece ser muy provechoso para la discusión emplear ejemplos un tanto estrambóticos de argumentos. El argumento en (6) contiene una premisa (la primera) completamente innecesaria cuya única función parece ser la de darle la razón a Oliver y no contribuye en nada a la validez del argumento. El verdadero argumento válido es aquel que va desde “todo es rojo” a “algo es rojo”, la validez del mismo depende de la cuantificación y puede ser mostrada usando la lógica de predicados.

El problema con el planteo de Oliver es que se concentra en la relación entre instancia y esquema olvidando que los esquemas son relativos a un lenguaje con una semántica definida para ese lenguaje. Sin embargo, la multiplicidad de esquemas es, a mi juicio, un mal modo de plantear el problema de la *correcta formalización*; cuando asociamos un esquema con un argumento lo que hacemos es reconstruir en un lenguaje formal las premisas y la conclusión, y esa reconstrucción presupone una formalización de los enunciados que componen el argumento. Es la posibilidad de dar múltiples formalizaciones (apelando por ejemplo a distintos lenguajes lógicos) lo que posibilita asociar múltiples esquemas con el mismo argumento. Oliver mismo (*Ibid.* p. 467) parece verlo de esta forma al decir que la inutilidad de la idea de que hay un solo esquema asociable con cada argumento se debe a que no hay un método general que muestre, con un máximo de detalle, la forma lógica del argumento.

En síntesis, la tesis de Oliver es una tesis escéptica con respecto a la posibilidad de usar los métodos formales de la lógica para evaluar negativamente un argumento. Además, podemos decir que las dificultades por Oliver propuestas se deben a que carecemos de una idea clara de “formalización adecuada”. Sin embargo, Oliver parece adelantarse y señalar que la idea de formalización correcta en un sentido fuerte es algo tan quimérico como hablar de la perfección absoluta de un lenguaje lógico, especialmente cuando la experiencia parece decirnos que en vez de un lenguaje tal sólo podemos contar con una multiplicidad de lenguajes útiles para diferentes circunstancias.

En definitiva, el problema de inferir la invalidez de un argumento a partir de un esquema es el resultado natural de un hecho bien conocido: la posibilidad de asociar múltiples esquemas con un mismo argumento.

El reconocimiento de este fenómeno aparece en los albores de la lógica simbólica; ya Frege (1876) decía que una misma proposición podía ser analizada de varias formas siguiendo el esquema de argumento y función. En este sentido, el escepticismo de Oliver es trivial.

4. Formalización y pruebas de validez

Toda evaluación argumental establece un vínculo entre la validez/invalidez informal (pero no carente de estructura) y la validez/invalidez formal, y al hacerlo parece presuponer una idea de “formalización adecuada”; es decir, una de que las premisas de nuestro razonamiento plasmado en la estrategia de evaluación argumental (por medio de métodos formales) implica la aceptación de un *esquema de correspondencia*, y así la de una formalización aceptable del argumento (y *a fortiori* de los enunciados que lo componen). Esta situación sugiere que los procesos de formalización se encuentran en la raíz de nuestras prácticas de evaluación argumental. Veámoslo del siguiente modo: incluso si aceptamos que nuestros conceptos matemáticamente definidos (como el de consecuencia lógica) se corresponden rigurosamente con una noción de implicación (o algún equivalente) en un plano intuitivo, aún así, nuestras evaluaciones argumentales dependen del “éxito” de nuestros procesos de formalización, puesto que tales conceptos como el de consecuencia lógica, así como la posibilidad de realizar una prueba, sólo tienen cabida en contextos formalizados. Sin embargo, su aplicación exitosa presupone la posibilidad de asociar un *enunciado* con una *fórmula*, –i.e. formalizar. Pero poner el énfasis en la formalización incrementa el escepticismo que veíamos en la sección anterior: anteriormente hablábamos de la falacia de querer inferir la *invalidez* informal de la invalidez formal, pero ahora podemos preguntarnos si hay una dificultad envuelta en el razonamiento que va de la validez formal a la validez informal. En este caso la duda no caería sobre la posibilidad de encontrar una instancia inválida de un esquema de argumento válido, sino en la posibilidad de que estemos trabajando con un esquema que es el resultado de una mala formalización; por ejemplo, si formalizamos la expresión *si... entonces...* como un condicional material cuando el argumento usa tal expresión en un sentido probabilístico. Llegado este caso, podríamos dudar de la validez del argumento a pesar de la validez del esquema, puesto que éste último no es una formalización adecuada del mismo, y por tanto no podemos decir que lo representa. No obstante, una precisión debe ser hecha: el escepticismo de Oliver es teóricamente trivial, esto no sólo se debe

a como fue concebida originalmente la formalización de proposiciones en la moderna lógica, sino a que la misma nunca teorizó directamente sobre la invalidez. A la lógica le preocupa la validez (lógica) y no por la invalidez; ésta se caracteriza como un desecho de la validez (que es el concepto que interesa definir). Pero en el caso de las pruebas de validez la cosa se pone más interesante: por un lado, si un esquema es válido, entonces la interpretación de dicho esquema es obviamente un argumento válido también. Por otro lado, podríamos preguntarnos si la interpretación de ese esquema es el argumento que queremos evaluar.

Veámoslo con un poco de detalle. La pregunta es pues, ¿qué podemos inferir —a partir de la validez formal— acerca del argumento? La respuesta más frecuente y teóricamente deseable sería que el argumento en cuestión no sólo es válido, sino *formalmente* válido. Pero dado que la prueba de validez se realiza para un esquema a la vez que se concluye sobre un argumento, entonces sería bueno que tuviéramos la certeza de estar trabajando con el esquema adecuado —i.e. sería bueno contar con un concepto de formalización adecuada. Pongámoslo de este modo: si tenemos dos esquemas válidos E y E' como resultado de dos formalizaciones distintas del mismo argumento A , tal que hay al menos una proposición en A que no es formalizada de forma equivalente en E y E' , entonces intuitivamente no diríamos que E y E' muestran la validez del *mismo* argumento; es decir, si nosotros interpretamos los esquemas argumentales apelando a sus respectivos esquemas de correspondencia, entonces no obtenemos el mismo argumento, y es este “regreso” del esquema al argumento lo que verdaderamente nos ocupa. Pensar aquí en términos de esquema e instancia como sugiere (5) no nos lleva muy lejos, puesto que para ambos esquemas de correspondencia C y C' , A es una instancia válida de E según C , a la vez que también es una instancia válida de E' según C' . Sin embargo, insisto, E y E' no validan el mismo argumento; así pues, la carencia de un concepto de formalización adecuada que nos permita optar por alguno de los esquemas y desechar el otro afecta también a las pruebas de validez. Las afecta no porque la carencia de un concepto de formalización adecuada ponga en duda la verdad de (5), sino porque no es suficiente para fundamentar las evaluaciones argumentales; debemos además mostrar que el esquema con el que se trabaja es el adecuado.

Para ver mejor el problema pongamos el ejemplo de un famoso argumento cuya formalización ha sido discutida:

(10)

Todo caballo es un animal

Toda cabeza de un caballo es la cabeza de un animal

Históricamente, este ha sido un ejemplo de argumento donde se muestra de forma definitiva la precariedad de la silogística. Lo interesante de este ejemplo son las divergencias surgidas a la hora de formalizar su conclusión (estando la premisa libre de controversia); usualmente el argumento es formalizado del siguiente modo:

(11)

$$\forall x (Fx \rightarrow Gx)$$

$$\forall y [\exists x (Fx \wedge Hyx) \rightarrow (Gx \wedge Hyx)]$$

Donde el predicado ‘Fx’ se lee como “x es un caballo”; ‘Gx’ como “x animal” y ‘Hyx’ como “x es la cabeza de y”. Wengert (1974) ha sugerido que la conclusión es usualmente mal formalizada; como alternativa propone que la conclusión de (10) deba ser

(12)

$$\forall x \forall y [(Fx \wedge Hyx) \rightarrow (Gx \wedge Hyx)]$$

Su única razón para rechazar la conclusión de (11) y proponer (12) en su lugar parece ser que (12) refleja, de forma obvia, las intenciones de De Morgan (Wengert; 1974, p. 166). (12) y la conclusión de (11) no son equivalentes, sin embargo, la premisa de (11) implica ambas proposiciones. Pero además, (12) implica la conclusión de (11); la diferencia entre ambas proposiciones es que, por un lado, (12) nos dice que es el *mismo* individuo el animal cuya cabeza es y así como la cabeza del caballo. Este efecto se logra utilizando la misma variable ‘x’ tanto en el antecedente como en el sucediente de (12), mientras que en la conclusión de (11) la separación de la cuantificación deja abierta la posibilidad de que se trate de distintos individuos; es decir, la conclusión de (11) es verdadera si hay un caballo que

no es un animal, pero comparte su cabeza con un animal, mientras que esto no es verdadero en (12).

En el presente contexto se da la siguiente situación: toda interpretación que haga verdadera a la premisa, también hace verdadera a la conclusión de (11) así como a (12), por lo que la validez no es afectada si ponemos a (12) en vez de la conclusión original, es decir, tenemos dos esquemas válidos no equivalentes, a partir de los cuales podemos decir que (10) es válido. Sin embargo, supongamos por un momento que, como Wengert sostiene, la conclusión original de De Morgan afirmaba la unicidad de existencia, entonces (11) no es una representación esquemática del argumento de De Morgan; por lo tanto la validez de (11) no implica la validez del argumento original. En todo caso, podemos decir que el argumento que (11) valida es *otro* que el de De Morgan. La cuestión se pone más interesante aún, si tomamos en cuenta que, a pesar de que la conclusión no tiene (en nuestra interpretación moderna) un compromiso existencial (puesto que se trata de un universal condicional), De Morgan dice que sí la tiene; luego, si hemos de hacer caso a De Morgan, entonces parece claro que ninguna de las opciones es una formalización *del argumento de De Morgan*.

Sin embargo, podría decirse que esta objeción es muy débil debido a que al fin de cuentas esta situación no nos impide inferir la validez de (10) (que es el principal objetivo de su formalización), y de decir que sí nos lo impide implica asumir una idea muy “profunda” acerca de cuál es *el* argumento de De Morgan. Pero si bien es cierto que este trabajo asume implícitamente una idea de formalización como un análisis profundo de las estructuras proposicionales, nada de inefable tiene decir que (12) es una formalización preferible (sino correcta) a la usual; dado que la usual nos impide validar argumentos intuitivamente válidos a la vez que relacionados con (10). Tómese por ejemplo el siguiente argumento:

(13)

Toda cabeza de un caballo es la cabeza de un animal.

El caballo Jolly Jumper tiene una cabeza.

—————

Por lo tanto, Jolly Jumper es un animal.

Si evaluamos (13) formalizando su primer premisa del modo usual, entonces el resultado sería negativo. Tal vez podríamos insistir que su validez intuitiva deriva del análisis categorial de términos como *caballo* y

animal, es decir, diríamos que negar su validez implica aceptar que hay caballos que no son animales. Pero tal análisis no sería propiamente *lógico*. Sin embargo, respetando la estructura cuantificacional de (12) podemos formalizar (13) como

(14)

$$\forall x \forall y [(Fx \wedge Hyx) \rightarrow (Gx \wedge Hyx)]$$

Ha

—————

Ja

De este modo rescatamos la validez intuitiva de (13) pero sin fundarla en un análisis categorial, razón por la cual podemos hablar de una validez formal del argumento. No diríamos que la formalización usual es correcta si el mismo enunciado, formalizado de la misma manera, sanciona como inválido otro argumento en el que aparece.

Este argumento parece un buen ejemplo de que una prueba de validez puede no ser suficiente para declarar válido el argumento, puesto que si el argumento sí contiene una carga existencial, entonces la formalización condicional no representa exactamente la conclusión del argumento. Pero si esto es así, hemos dado como válido *otro* argumento, no el de De Morgan. Los problemas que pueden surgir para evaluar este argumento son problemas de formalización. Pero en este caso no se trata de una tensión entre esquemas e instancias sino de encontrar el esquema correcto.

Conclusión

La formalización es una herramienta de extendido uso en el análisis de problemas filosóficos desde la teoría de las descripciones de Russell hasta la moderna lógica filosófica; sin embargo, y de un modo sorpresivo, no se encuentra mucha discusión teórica sobre los procesos de formalización.

La sugerencia más importante de estas notas es que el problema de la formalización es un problema fundacional para la posibilidad de usar los métodos formales de la lógica en la evaluación argumental (aunque la sugerencia bien podría ser extendida a otros ámbitos de la lógica aplicada). Más aún, si consideramos (como muchas veces se hace) que el fin del

formalismo lógico es permitir un tratamiento transparente y sistemático de la evaluación argumental, entonces el problema de la formalización es cardinal para el interés filosófico en la lógica.

La cuestión aquí es que la estrategia de traducción-cálculo nos dice (paso (iii)) que lo que decimos del esquema podemos decirlo del argumento mismo; sin embargo, esta ida y vuelta entre el argumento y el esquema presupone que (i) ha sido cumplido con un éxito que no está del todo claro en qué consiste. Por un lado, si el esquema es *inválido*, igualmente queda la posibilidad de encontrar un esquema alternativo del mismo argumento (por medio de una formalización alternativa) que sea válido (aunque como se dijo anteriormente, este no es el *quid* del asunto). Por tanto, reviste dudas el uso de los métodos lógicos para detectar la invalidez de los argumentos. Por otro lado, si el esquema es *válido*, aunque las instancias *del esquema* también lo sean, cabe la posibilidad de que el esquema mismo no esté representando correctamente la estructura lógica del argumento, en cuyo caso no podemos trasladar lo que decimos del esquema al argumento (como el paso (iii) de la estrategia nos lo indica).

Una objeción general al planteo que se hace en estas páginas podría ser el poner sobre la mesa un fenómeno bien conocido: la relatividad de algunos conceptos lógicos. Cada lenguaje lógico tiene su propia semántica definida (y por ende, también su concepto de consecuencia y verdad lógica). Así, un mismo argumento puede ser formalizado de diversas maneras y así, puede ser evaluado de diversa manera. Por ejemplo, podemos tomar a (1) como válido para una lógica de orden uno pero inválido para la lógica proposicional (clásica en ambos casos); dada esta relatividad puede que carezca de sentido preguntarse por un concepto de formalización adecuada en un sentido fuerte, aunque podríamos seguir hablando de una formalización correcta *para un lenguaje determinado*. Esta pluralidad de lenguajes (y de sistemas lógicos) nos invita a dilatar la idea de formalización adecuada, nos diría que una buena formalización depende de los propósitos que persigamos con ésta. Pero que evitemos hablar de una única formalización correcta (y de una única forma lógica) para cada sentencia no implica desestimar la investigación en torno a criterios normativos de formalización. Además, si la búsqueda de la formalización correcta deviene desesperadamente inefable, entonces se corre el riesgo de trivializar el papel de los métodos formales de la lógica para la evaluación argumental, ya que al fin de cuentas tal evaluación sólo sería realmente posible en un análisis intuitivo, caso a caso de los argumentos, en cuyo caso la lógica estaría sobrando.

El problema es pues que, careciendo de un tratamiento sistemático de los procesos de formalización, nuestras evaluaciones argumentales siempre están condicionadas a la aceptación de la adecuada formalización de los argumentos. A todo esto, la lógica nunca se ha ocupado de los procesos de formalización, nunca ha propuesto métodos sistemáticos ni una definición de “formalización adecuada”; la formalización ha estado siempre librada a la intuición. Así pues, vemos que la aplicación de los métodos formales de la lógica en la evaluación de argumentos presupone una idea de “formalización” y de “formalización adecuada” que no es del todo clara. Esta situación creo que vuelve a poner sobre la mesa su naturaleza plenamente filosófica, puesto que como hemos visto especialmente en la sección anterior, la formalización parece ser, en esencia un proceso de *análisis del lenguaje*.

Referencias bibliográficas

- Merrill, D. (1977). *On DeMorgan's Argument*, en *Notre Dame Journal of Formal Logic*, Volume XVIII, Number 1, pp. 133-139.
- Oliver, J. (1967). *Formal Fallacies and other Invalid Arguments*, en *Mind*, New Series, Vol. 76, No. 304, pp. 463-478.
- Sainsbury, M. (1991). *Logical Forms*, Basil Blackwell, Cambridge Mass.
- Seoane, J. (2004). *Teoría Lógica y Modelos Argumentales*. Papeles de trabajo. FHCE
- Wengert, R. G. (1974). *Schematising DeMorgan's Argument*, en *Notre Dame Journal of Formal Logic*, Volume XV, Number 1, pp. 165-166.

El arte contemporáneo y la posibilidad de una teoría del arte unificadora

Inés Moreno

Introducción

Lo que hoy entendemos por “obra de arte” no necesariamente fue reconocido así en otros momentos de la historia; algunas cosas que no fueron denominadas “arte” en otro tiempo, hoy se las coloca dentro de esa categoría y lo mismo ocurre a la inversa. El concepto “arte” como denominación de ciertas prácticas humanas, no ha existido desde siempre; el pueblo egipcio no llamaba “artistas” a quienes decoraban con pinturas, tallas y esculturas el interior de las pirámides. Por tratarse de actividades eminentemente religiosas y vinculadas al ritual y al ceremonial formaban parte de las tareas sacerdotales en general. Hoy esos objetos ocupan un lugar en los museos de arte de todo el mundo, pero en el momento de su creación no eran concebidos para la contemplación estética sino que estaban hechos para desempeñar a una función no artística. La aparición del concepto “arte”, tal como lo entendemos hoy, es el resultado de un proceso histórico en el que tardíamente –recién en el siglo XVIII– reúne a las diversas manifestaciones artísticas en una sola denominación y desvincula el arte de toda otra forma de producción que obedezca a funciones extra-artísticas. En cuanto a los objetos denominados “obras de arte”, su enorme diversidad nos hace pensar en la complejidad que comporta definir la clase que los reúne. Pensemos que debería ser una definición que integrase –para referirnos solamente a las artes visuales– una pintura rupestre; una escultura abstracta; la imagen de una virgen románica; una pintura modernista; un cuadro de caballete y una instalación conceptual; un fresco

del renacimiento una caja de jabón - esponja “Brillo”; una catedral gótica y un urinario, entre otros.

Dentro de la categoría “arte” incluso, las obras son evaluadas e interpretadas de manera diferente según los diferentes contextos histórico-culturales. No hay una única forma de apreciación de las obras de arte que esté dada de una vez y para siempre, sino que tanto su valoración como su definición es resultado de una construcción histórica. A eso refiere el siguiente pasaje del artículo “Art/Artifact de Arthur Danto:

“Sea lo que fuere que puedan significar las obras de arte, y aunque puedan ser percibidas y reconocidas como tales por sus contemporáneos, ellas son densas, con propiedades latentes que serán reveladas y apreciadas sólo más tarde, de una manera que el conocimiento contemporáneo no pudo haber imaginado. Debido a los límites de la imaginación histórica o cultural, la totalidad de matrices de cualidades artísticas puede ser invisible hasta que sea liberada, como por el beso transformador en el cuento de hadas, a través de cual el príncipe radiante se libera de la forma de rana en la cual había sido moldeado por un hechizo. Corregio se convirtió en antecesor del barroco, cuando los Carracci descubrieron en su uso del gesto, y su despliegue de autónomas y agitadas cortinas, dispositivos de expresión que ellos habían reinventado con propósitos artísticos. Correggio y sus contemporáneos no lo habría entendido. Botticelli surgió como un gran artista, cuando el ferviente estilo de exageración barroca dejó de ser creíble, y los artistas buscaron paradigmas claridad y forma en la pintura anterior a Rafael o Correggio. Los maestros Japoneses del grabado en madera se convirtieron en precursores y maestros por los postimpresionistas, y apreciados por sus descubrimientos en el espacio, la forma y el color, a lo cual, los Japoneses tenían que haber sido ciegos, porque ellos no sabían que las tradiciones europeas repudiaban el entusiasmo francés por ukiyoe. Mucho después de que el impresionismo apareciera como un estilo de otra época, distante del modernismo y fuera de fecha, los Expresionistas Abstractos descubrieron en la obra tardía de Monet una anticipación exacta en la escala y el espíritu de sus propios imperativos pictóricos. Frank Stella ha reclamado recientemente a Caravaggio para la historia de la abstracción y es una cuestión de la historia del arte, que la obra de Caravaggio, si bien no era desconocida, simplemente se consideró excéntrica hasta reinstalarlo como un gran maestro en la década de 1950. Y ciertos cambios en la sensibilidad postmoderna han restaurado la credibilidad estética de muchas obras del alto a academicismo, y los elevó, como Lázarus, desde

los sótanos de los museos, a los que habían sido enviados por los cánones modernistas de buen gusto, y alojó en galerías construidas expresamente para darles la dignidad de una segunda vida. Lo que vemos en un arte está, en gran medida, en función de lo que vemos en otro arte.

El pasado fue considerado una vez como inmutable. Incluso Dios, con toda la omnipotencia que se le atribuye, es considerado por los teólogos, incapaz de hacer que haya ocurrido lo que no ha tenido lugar, o de producir un orden de eventos diferente al cual realmente ocurrió. Pero el progreso inquieto y la esencia revolucionaria del arte occidental ha dado lugar a una cierta inestabilidad constante en las obras ya realizadas, evitando su remisión a una identidad fija. No es simplemente el valor, sino la estructura y el significado que cambian y vuelven abierta la perspectiva con carácter retroactivo de los sucesivos movimientos de creación artística. Y como el ritmo de la sucesión se ha acelerado en el siglo presente, el pasado mismo ha mostrado una cierta apertura e incertidumbre que se creía sólo caracterizaba al futuro. En la recreación del presente artístico, los artistas han recreado el pasado de tal manera que sus predecesores se convierten en sus contemporáneos virtuales.

Debido a la dilatación de la sustancia de las obras de arte individuales, en las iluminaciones del arte presente al pasado, la creencia de que el arte debe carecer de una identidad estable se vuelve irresistible, que todo puede ser una obra de arte, aunque no haya sido ese status exaltado cuando fue hecha por primera vez, y que los límites del arte en sí son filosóficamente indeterminados. Un propósito principal de este ensayo es resistir esta creencia. Esto no se deduce de los hechos con los que comencé, a saber, que las obras de arte tienen latencias que se vuelven actuales cuando es liberado por otras obras posteriores, que el arte en sí, como concepto y categoría, tiene una apertura correspondiente. Una cosa es decir que lo que una obra de arte que es, está en función de lo qué otras obras de arte muestran de ella. Otra muy diferente es decir que si algo es una obra de arte en absoluto, es en función de que otras cosas lo sean. La población de obras de arte es un sistema de auto-enriquecimiento mutuo de los objetos, del que cada miembro es considerablemente más rico debido a la existencia de otras obras de arte de lo que hubiera sido si existiese solo (una pregunta, independientemente interesante, es si podría haber sólo una obra de arte en el mundo). Sin embargo, algo ya debe ser una obra de arte en beneficio de este enriquecimiento. El límite entre el arte y el resto de la realidad es, por otro lado, filosóficamente inflexible. Por supuesto, es posible descubrir que

algo sea una obra de arte, incluso una gran obra de arte, que hasta entonces era considerado como ocupando un lugar mucho menos destacado, un status mucho más dudoso.

Tomo a Picasso por haber sido uno de esos descubridores cuando experimentó, en mayo o junio de 1907, una epifanía entre las vitrinas polvorientas en el museo etnográfico en el Palacio del Trocadero. Allí, en medio de los emblemas de conquista imperial o la curiosidad científica, en medio de lo que debe haber sido tomado como una evidencia palpable de la superioridad artística de la civilización europea y en ese sentido justificativos palpables para la intervención cultural, Picasso percibió obras maestras absolutas del arte escultórico, en un nivel de logro alcanzado sólo, en su mejor momento, por las reconocidas obras maestras de la tradición escultórica occidental “Tenemos entonces el hábito de pensar que el poder de crear una forma plástica expresiva es uno de los más grandes logros de la humanidad.” Escribió Roger Fry en 1920 en una exhibición en el Club del Libro de Chelsea, de lo que él denomina “escultura negra”. “Me parece injusto”, “continuó”, “verse obligado a admitir que ciertos salvajes sin nombre han poseído este poder en mayor grado que nosotros, no sólo en este momento sino de lo que como nación, alguna vez poseímos”. La escultura africana que se han identificado como el arte apenas, en el siglo XIX, aunque sólo sea para marcar la superioridad del arte occidental sobre ella. La crítica de Fry –“algunas de estas cosas son gran escultura, mayor, incluso, que todo lo producido hasta la Edad Media”– fue una consecuencia de una transformación de valores escultóricos que tenía que haber sido chocante, quizás con la intención de ser chocante para aquellos que miran la inferioridad cultural de los africanos como algo dado.”¹

Es necesario señalar aquí, que el interés de Picasso por las máscaras no se debe solo a su carácter formal, es decir a sus valores estrictamente estéticos, sino que en mayor medida, quizá, es provocado por el rol que esos objetos desempeñaban para los grupos sociales en dónde fueron creados. Su status sagrado ayudaba a superar su inseguridad ante las fuerzas amenazadoras de la naturaleza, operando como una forma de conjuro. En 1950, evocando su primer encuentro con las artes africanas en el Museo del Hombre de París, Picasso expresaba:

“Cuando comencé a interesarme hace 40 años por el arte negro y realicé lo que denominan el período negro de mi pintura era porque en aquella

1 Danto 1989, pág.

época estaba contra la llamada belleza de los museos. Para la mayoría de las gentes en esa época una máscara era un objeto etnográfico. Cuando por primera vez fui, urgido por Derain, al Trocadero, el olor a humedad y podredumbre se me pegó a la garganta. Eso me deprimió tanto que hubiera querido irme inmediatamente pero me quedé y estudié. Los hombres que habían hecho esas máscaras y otros objetos lo hicieron para cumplir un fin sagrado, un fin mágico, como una especie de mediación entre ellos y las fuerzas hostiles y desconocidas que los rodeaban, a los efectos de superar el miedo y el horror dándole una forma y una imagen. En ese momento comprendí que eso es todo lo que la pintura es. Pintar no es una operación estética, es una forma de magia ejercida como mediación entre este mundo extraño y hostil y nosotros. Una manera de obtener el poder dándole forma a nuestros terrores tanto como a nuestros deseos. Cuando llegué a esta comprensión supe que había encontrado mi camino”²

En ese mismo sentido, en una cita de “la cabeza de Obsidiana” de André Malraux, Picasso declara: “ Siempre se habla de la influencia que el arte africano tuvo sobre mi... Los fetiches nos gustaban a todos... Sus formas no tienen más influencia en mi que en Matisse. O en Derain. Pero para ellos las máscaras eran esculturas como las demás ...Las máscaras no eran esculturas como las demás. Para nada. Eran cosas mágicas... Las esculturas africanas eran intercesores (...)contra los espíritus desconocidos amenazadores (...) comprendí para que les servía a los africanos, la escultura que hacían (...) comprendí porqué yo era pintor. Solo, en aquel momento horrible, con máscaras, muñecas de los pieles rojas, maniqués polvorientos. “Las señoritas de Avignon” deben haberseme ocurrido aquel día, pero no a causa de las formas, sino porque eran mi primera tela de exorcismo...”³

La admiración entusiasta de Picasso por las máscaras y objetos africanos es compartida por muchos artistas a comienzos del siglo XX; a partir de entonces, los objetos culturales de las llamadas artes primitivas, comenzaron a integrar las colecciones de los museos de Bellas Artes. La pregunta es, entonces, ¿cómo prácticas tan diferentes, agrupadas en conjuntos de actividades de tan diverso valor e intención en las distintas culturas –o momentos de una cultura– pueden ser pensadas mediante un concepto común?

2 François, Gilot and Carlton Lake.

3 Malraux, André 1974, pág. 18.

Tomaremos las artes visuales como objeto privilegiado para analizar la posibilidad de construir una teoría estética, ya que pueden constituir una visión amplificada (o más simple) para analizar los problemas que se plantea para el arte en general.

La teoría anterior a la mitad del siglo XX ha intentado interpretar el fenómeno artístico a través de definiciones que discuten unas con otras, privilegiando algún rasgo de lo artístico en particular y confiando en la posibilidad de llegar a una definición satisfactoria. Se parte de un supuesto básico entonces, que consiste en afirmar que el arte es un fenómeno que aunque complejo, se presta a una definición. La novedad de la segunda mitad del siglo XX es que la definición del arte se ha vuelto ella misma un problema y la búsqueda ahora consiste, ya no en decir que cosa es el arte sino en responder si es posible dar alguna definición: ¿El concepto “arte” se presta a una definición, o es por su peculiar naturaleza imposible de definir?. Como decía antes, la ruptura con la tradición clásico-renacentista que tiene lugar al comienzo del siglo XX, permite ingresar dentro de la categoría de lo artístico a objetos que antes no habían tenido ningún lugar en los museos –el arte prehistórico, primitivo y arcaico, las artes exóticas y decorativas, el arte de los niños y de los alienados– lo cual exigió, necesariamente, una apertura del concepto tradicional de arte. Este rasgo fuertemente expansionista del arte moderno se combina con un segundo rasgo que consiste en la creciente importancia de la actividad reflexivo-teórica que acompaña las obras de arte bajo la forma de manifiestos o poéticas y que llega, en algunos casos a confundirse con la obra misma, tal como ocurre con la emblemática obra del año 1913 de Malevich, “Cuadrado negro sobre fondo blanco”. Veamos lo que dice Málevich de este cuadro en su manifiesto Suprematista⁴:

“Cuando en 1913 a lo largo de mis esfuerzos desesperados por liberar al arte del lastre de la objetividad, me refugié en la forma del cuadrado y expuse una pintura que no representaba más que un cuadrado negro sobre un fondo blanco, los críticos y el público se quejaron: *Se perdió todo lo que habíamos amado. Estamos en un desierto. ¡Lo que tenemos ante nosotros no es más que un cuadrado negro sobre un fondo blanco!* Y buscaban palabras *aplastantes* para alejar el símbolo del desierto y para reencontrar en

4 El manifiesto suprematista de Casimir Málevich se publicó en 1915, integrándose, cinco años más tarde a la obra teórica más importante de Málevich “El suprematismo como modelo de la no representación”.

el *cuadrado muerto* la imagen preferida de la *realidad*, la *objetividad real* y la *sensibilidad moral*... La crítica y el público consideraban a esta obra incomprensible y peligrosa... Pero no se podía esperar otra cosa.

La ascensión a las alturas del arte no objetivo es fatigosa y llena de tormentos y, sin embargo, nos hace felices... Ya no hay *imágenes de la realidad*, ya no hay representaciones ideales ¡No queda más que el desierto! Pero ese desierto está lleno del espíritu de la sensibilidad no-objetiva que todo lo penetra.”

La explicación del manifiesto es imprescindible para la comprensión de la obra, cuyo sentido no puede desentrañarse a partir de la mera observación, pues los datos perceptibles no constituyen el aspecto más relevante del “Cuadrado negro”. Es debido a este tipo de fenómenos del arte moderno que Umberto Eco habla del “empaldecimiento del valor estético frente al valor cultural abstracto” de la obra de arte, que hace prevalecer la poética por sobre la obra misma; el proyecto intelectual, por sobre el producto de dicho proyecto. Eco sostiene que “el irse articulando el arte contemporáneo cada vez más como reflexión de su mismo problema (poesía del hacer poesía, arte sobre arte, obra de arte como poética de sí misma) obliga a registrar el hecho de que en muchos de los actuales productos artísticos, el proyecto operativo que en ellos se expresa, *la idea* de un modo de formar que realizan en concreto, resulta siempre más importante que el objeto formado; y si en épocas pasadas se tenía conciencia de una poética –en el terreno crítico– como instrumento accesorio para penetrar cada vez mejor la naturaleza de la obra, hoy nos damos cuenta de que muchas operaciones críticas (que a menudo se califican de historia de la cultura, excluyendo explícitamente el ocuparse de la “valoración” de una obra en particular) consideran la obra formada como instrumento accesorio para comprender un nuevo modo de formar, un proyecto de poética”.⁵

Otro factor que es imprescindible considerar en la progresiva pérdida del valor estético de la obra de arte lo constituye el caso de Marcel Duchamp y sus conocidos ready-mades. Se trata, como es sabido, de objetos comunes y corrientes propuestos como “obras de arte” o, irónicamente, como “anti-arte”. No es éste el lugar de analizar a fondo la peculiaridad de la obra de Marcel Duchamp y la muy interesante visión crítica que manifiesta hacia el arte de su tiempo, pero corresponde señalar que constitu-

5 Eco, U. 1960, pág. 128.

ye un fenómeno paradójico y significativo el hecho de que esos objetos manufacturados de uso común –percheros, ruedas de bicicletas, palas de nieve, urinarios y otros– que Duchamp había concebido como una forma de denuncia del agotamiento de la pintura occidental, se hayan integrado, unas décadas después, tan cómodamente dentro de la institución a la que Duchamp criticaba. Juan Fló, haciendo referencia a lo que él denominó “efecto D” en su trabajo de 2002, señala lo siguiente:

“Se trata de un caso que creo notable como ejemplo de cómo pueden cruzarse series causales independientes que tienen, de todos modos, una alta probabilidad de encuentro. Cuando ocurre este encuentro de las series independientes con alta probabilidad de cruce surge un hecho singular que tiene la particularidad, que parece contradictoria, de ser imprevisible pero a la vez sumamente probable. Según estos supuestos, el efecto D surge cuando un artista singular, interesado en las letras y en las ideas, que no es realmente partícipe entusiasta de la nueva mirada (en el momento en que los más grandes artistas del siglo están embriagados de entusiasmo y empuje a medida que descubren la riqueza de esa mutación), con desgano, y con alguna destreza epidérmica, intenta producir, sucesiva y epigonalmente, impresionismo, fauvismo, expresionismo, y cubismo. Pero en la misma medida en que está lejano del *concepto práctico*⁶ propio del arte moderno y acepta a pie juntillas que el concepto letrado corresponde a la justa comprensión del arte, su nunca desmentida inteligencia le revela la pobreza insalvable de un arte que aparece como puro disfrute de los sentidos. Agotada la (para él) trivial y “olfativa” pintura de la vanguardia modernista, los terrenos de investigación incitantes de los que dispone no pueden ser otros que: (a) la pesquisa de lo nuevo como un valor en sí mismo; (b) la tarea del artista como desafiante provocador y escarecedor del filisteo; (c) la pintura como ejercicio del pensamiento, la imaginación y el lenguaje en competición con la poesía; (d) el ejercicio del derecho de propiedad del artista sobre la naturaleza del arte, camino en el que quedaban todavía algunos pasos para llevar esa apropiación a su límite extremo del *jus abutendi*. Podríamos decir, con cierta exageración pedagógica, que el efecto D no es otra cosa que esa conjunción.⁷

6 Ver la noción de “concepto práctico” manejada por J. Fló, en el punto IV de este artículo.

7 Fló 2002 pág. 116.

La teoría del arte contemporánea, entonces, debe arreglárselas para elaborar una definición del arte que abarque todas las formas posibles de sus muy diversas manifestaciones. Es por la dificultad de esta tarea que algunas de ellas afirman la radical imposibilidad de definir el arte; en términos explícito unas, y otras de manera implícita coinciden finalmente en legitimar la apertura irrestricta del concepto “arte”.

I- Indefinibilidad del Arte: Morris Weitz

El artículo de Morris Weitz “El rol de la teoría en estética” (1956) es un texto inaugural del nuevo enfoque de la cuestión sobre la definibilidad del arte. Allí se argumenta en contra de la capacidad de la teoría estética de dar una respuesta satisfactoria a este problema. Adoptando la perspectiva de la filosofía analítica, particularmente orientada hacia el análisis del lenguaje. Explícitamente influenciado por el pensamiento de Wittgenstein, Weitz prescinde en el desarrollo de su tesis de toda consideración histórica en relación al fenómeno artístico y queda soslayado el asunto que constituye la verdadera motivación de su reflexión, a saber, la enorme diversidad del arte contemporáneo y la dificultad de su reconocimiento como arte de un modo inmediato. La pregunta por la definición del arte, con ese carácter acuciante que comienza a tener en la segunda mitad del siglo XX, obedece fundamentalmente a los cambios radicales que ocurren a lo largo del siglo, y a la peculiar situación en la que este proceso coloca –particularmente en el terreno de las artes plásticas– al objeto artístico, cuyo reconocimiento no es ya una cuestión evidente, debido a la consagración como “obra de arte” de objetos de uso común y otro tipo de objetos hasta el momento completamente ajenos al arte, como se señaló más arriba.

Según Weitz, la indefinibilidad obedece al carácter “abierto” del concepto “arte”; su tesis parte de una determinada concepción de definición que consiste en “la afirmación de las propiedades necesarias y suficientes de lo que está siendo definido, donde la afirmación pretende ser una propuesta, verdadera o falsa, acerca de la esencia del arte que lo caracteriza y distingue de todo lo demás”. Desde esta perspectiva, definir “arte” es una empresa que se vuelve imposible. A lo largo de la historia de la teoría estética, ha habido innumerables intentos por definir al arte; unos destacando ciertos rasgos como relevantes y definitorios de lo artístico; otros negando a los anteriores y señalando como relevantes otro tipo de características definitorias. Weitz señala la insuficiencia de tales definiciones y brinda ejemplos concretos de teorías que al fijar la atención en un rasgo definitorio de

arte, necesariamente dejan fuera algunos objetos que incluiríamos dentro de la categoría de arte. A la inversa puede ocurrir que algunos intentos de definir el arte enumeren una serie de condiciones necesarias y suficientes que por ser tan amplias abarquen objetos que no admitiríamos dentro de la clase “objeto artístico”. Por otra parte, realiza una segunda observación a las definiciones de este tipo. Según vimos al principio, una verdadera definición consistiría en una propuesta que debería ser o bien verdadera o bien falsa. La pregunta que formula Weitz refiriéndose a las teorías anteriores, es: “Si son ellas empíricas y abiertas a verificación o falsación... ¿qué confirmaría o refutaría la teoría de que el arte es forma significativa o encarnación de emoción o síntesis creativa de imágenes? No parece existir la posibilidad de probar empíricamente ninguna de estas tesis”.⁸

Weitz piensa que se trata más bien de “definiciones honoríficas”, que de verdaderas definiciones, es decir que en lugar de tener en cuenta cuales son las condiciones necesarias y suficientes que definan la esencia del arte, se eligen algunas condiciones adecuadas a la aplicación del concepto “arte”. El núcleo de su tesis, parte de la crítica de las teorías tradicionales que considera circulares, incompletas, indemostrables y pseudo-fácticas: “...la teoría estética –sostiene– es lógicamente un vano intento de definir lo que no puede ser definido, de establecer, las propiedades necesarias y suficientes de aquello que no tiene propiedades necesarias y suficientes, de concebir el concepto de arte como cerrado cuando su uso revela y requiere su apertura.”⁹

Siguiendo con la propuesta de Weitz, lo que el sugiere es cambiar la pregunta y sustituir “¿qué es el arte?” por la pregunta “¿qué tipo de concepto es *arte*?” Para explicar esta distinción y la decisión de utilizar la última formulación, acude a las tesis que plantea Wittgenstein en las “Investigaciones filosóficas”:

“El problema con el que debemos comenzar no es “¿Qué es el arte?”, sino ¿“Que tipo de concepto es “arte”?. Ciertamente, la raíz del problema de la filosofía en sí misma es el de explicar la relación entre el empleo de ciertos tipos de conceptos y las condiciones bajo las cuales pueden ser usados correctamente. Si me es lícito parafrasear a Wittgenstein, no debemos preguntar, ¿Cuál es la naturaleza de cualquier x filosófica?, o aún

8 Weitz 1956, pág. 27.

9 Ibidem pág. 28.

de acuerdo con los semánticos, ¿Qué significa x ?”, una transformación que conduce a la desastrosa interpretación de “arte” como un nombre para alguna clase específica de objetos; sino más bien, ¿Cuál es el uso o empleo de x?. ¿Qué hace x en el lenguaje? Esto que yo afirmo, es la pregunta inicial, el punto de partida si no el punto de llegada de cualquier problema y solución filosóficos. De éste modo en estética, nuestro primer problema es la elucidación del empleo efectivo del concepto de arte para dar una descripción lógica del real funcionamiento del concepto, incluyendo una descripción de las condiciones bajo las que lo usamos correctamente, o usamos sus correlatos”.¹⁰

Si bien no existe la posibilidad de definir el arte en término de condiciones necesarias y suficientes, existen para Weitz ciertos “criterios de reconocimiento”. Para explicar en que consisten hace uso nuevamente de la filosofía de Wittgenstein y toma de él el concepto de “Juego”, por tratarse también este de un concepto abierto. Es decir cuyas posibilidades de aplicación son enmendables y corregibles. Por oposición a un concepto cerrado para el cual pueden ser establecidas las propiedades necesarias y suficientes:

“Mi modelo en éste tipo de descripción lógica o de filosofía se deriva de Wittgenstein. Es también él quien, en su refutación de la teorización filosófica en el sentido de la construcción de definiciones de entidades filosóficas, ha suministrado a la estética contemporánea un punto de partida para cualquier progreso futuro. En su nuevo libro “Investigaciones Filosóficas”, Wittgenstein plantea como una cuestión ilustrativa, ¿Que es un juego?. La tradicional respuesta filosófica teórica se daría en términos de algún conjunto exhaustivo de propiedades comunes a todos los juegos. Frente a esto Wittgenstein dice, consideremos qué es lo que llamamos “juegos”. “Entiendo juegos de tablero, juegos de cartas, juegos de pelota, juegos Olímpicos, y así sucesivamente. ¿Qué es lo común a todos ellos?. No digamos: “debe haber algo común, o no serían llamados “juegos” sino miremos y veamos si hay algo común a todos. Porque si se los mira no se verá algo que sea común a todos, sino semejanzas, relaciones y una serie completa de ellas en aquel... “Los juegos de cartas son parecidos a los juegos de tablero en algunos aspectos pero no en otros. No todos los juegos son divertidos, no hay siempre en ellos ganador o perdedor o competición. Algunos juegos se asemejan a otros en algún aspecto, esto es todo. Lo que encontramos no

10 Ibidem pág. 29.

son propiedades necesarias y suficientes, sólo una complicada red de semejanzas traslapadas y entrecruzadas, tales que podemos decir de los juegos que ellos forman una familia con semejanzas familiares y ningún rasgo común. Si se pregunta qué es un juego, recogemos algunos juegos modelo, los describimos y añadimos “Esto y cosas similares son llamadas “juegos”. Eso es todo lo que necesitamos decir y por cierto todo lo que cualquiera de nosotros sabe acerca de los juegos. Saber lo que es un juego no es conocer una definición o teoría reales, sino ser capaz de reconocer y explicar juegos, y de decidir cuáles, entre ejemplos nuevos e imaginarios, podrían o no podrían ser llamados “juegos”. El problema de la naturaleza del arte es como aquel de la naturaleza de los juegos, al menos en esto aspectos: si realmente miramos y vemos qué es lo que llamamos “arte”, tampoco encontraremos propiedades comunes, sólo ramas de semejanzas.¹¹

Según Weitz, “arte”, no solamente es un concepto abierto sino una clase de concepto abierto cuya lógica de apertura es diferente de otros conceptos abiertos, por ejemplo los conceptos de las ciencias naturales, donde las referencias son estables y por lo tanto fácilmente identificables. El concepto “arte” es doblemente abierto, como lo señala Juan Fló, ya que “no solamente es abierto su sentido sino también su referencia, y esto como resultado de una producción humana que no se rige por normas invariables que determinen las propiedades observables ni los significados de los productos. En el caso de un concepto reformable, la identificación del objeto no es difícil; en el caso de un concepto que cambia su referencia, esa identificación, aparentemente se vuelve arbitraria.”¹²

Veamos como ilustra Weitz el carácter expansivo del concepto “arte”, con ejemplos extraídos de uno de sus subconceptos, la novela:

“Es *USA* de Dos Passos una novela? Es *To the lighthouse* de Virginia Wolf una novela? Es *Finnegan’s Wake* de Joyce una novela? De acuerdo con el punto de vista tradicional estos son interpretados como problemas fácticos a los cuales se responde sí o no de acuerdo con la presencia o ausencia de propiedades definientes. Pero ciertamente no es ese el modo como se responde a esas preguntas... lo que está en juego no es un análisis factual al que conciernan las propiedades necesarias y suficientes, sino una decisión como la de si la obra en examen es similar en algunos aspectos a

11 Ibidem pág. 30.

12 Fló, J. 2002 pág. 100.

otras obras ya llamadas novelas, y en consecuencia garantiza la extensión del concepto para cubrir el caso nuevo.”¹³

Esta decisión refiere a ciertas similitudes “en algunos aspectos” que permiten la inclusión de la obra en la clase de la que se trate, pero en ningún momento Weitz distingue entre similitudes “relevantes” y “no relevantes” y esto constituye un problema evidente. En principio cualquier cosa es semejante a cualquier otra en algún aspecto, por lo por ejemplo en que ambos sean “objetos”, pero no parece razonable afirmar que cualquier tipo de semejanza legítima la extensión de la denotación del concepto “arte” o cualquiera de sus subconceptos, como por ejemplo “novela”. De hecho, como veremos más adelante Weitz intenta solucionar esto apelando a los llamados “criterios de reconocimiento”. Pero en la descripción de la lógica de apertura del concepto arte no agrega nada más a la firme convicción que sólo se trata de una decisión de facto lo que interviene en la aceptación de una nueva obra: “...es como las novelas reconocidas A,B,C,..., en algunos aspectos pero no es como ellas en otros. Pero entonces tampoco B y C eran semejantes a A en algunos aspectos, cuando se decidió extender a B y C el concepto aplicado a A. A causa de que la obra N+1 (la nueva obra integrada) es como A, B, C... N en ciertos aspectos –tiene hebras de semejanzas con ellas– el concepto es extendido y se engendra una nueva fase de la novela... el veredicto se dirige a la elección de si extendemos o no nuestro conjunto de condiciones para la aplicación del concepto.”¹⁴

La afirmación de que el reconocimiento del arte se produce mediante un procedimiento de decisión, vuelve a esta teoría precursora de la Teoría Institucionalista, una teoría “contextual” propuesta por George Dickie, que sostiene que es sólo la red de relaciones culturales que envuelven al objeto artístico, lo que le otorga su status de “obra de arte”. Una “caja de jabón” es una obra de arte en el museo; en el depósito de un supermercado es un objeto de uso, sin que los distinguan ningún elemento estético-perceptivo.

Si bien es indiscutible el carácter problemático que presenta el concepto arte, y su resistencia a ser definido según un conjunto acotado de características necesarias y suficientes –lo que frustraría necesariamente todo intento de lograrlo–, no es verdad que las teorías tradicionales estéticas no hayan significado ningún avance y no hayan aportado absolutamente nada

13 Weitz 1956 pág. 31.

14 Weitz, M. 1956, pág. 32.

la discusión a cerca de lo que es el arte volviéndose –tal como afirma Weitz al comienzo de su artículo– “un vano intento de definir lo indefinible”. El innegable valor de estas teorías va a ser reconocido por él mismo al final de este texto. De un modo algo contradictorio afirma Weitz respecto de las teorías anteriores que cada una de ellas significa de algún modo una aproximación al problema destacando un aspecto nuevo y en esa medida valioso. El destacar el aspecto formal del arte, por ejemplo en la teoría de Fry fue un logro interesantísimo dentro de su contexto histórico, y aún hoy podría resultarnos significativas algunas de sus apreciaciones en la medida en que toma en cuenta aspectos de la actividad artística que si bien no constituyen una definición en el sentido de Weitz, nos ayudan a aproximarnos, con mayores recursos interpretativos, a lo que una obra de arte es.

Por otro lado, la pregunta que nos hacemos inmediatamente es si realmente estas teorías tradicionales pretendían ser definiciones del arte preocupadas de no dejar fuera ningún objeto y al mismo tiempo lo suficientemente precisas para no abarcar más que los objetos artísticos, y nos preguntamos esto porque la preocupación por la definición del arte es una preocupación que se vuelve crucial en el contexto del arte contemporáneo, tal como señalamos más arriba, anteriormente lo que estaba en juego no era la denotación del concepto “arte” sino más bien su explicación y valoración. Lo cual quiere decir que la pregunta “¿qué es el arte?” no significa lo mismo para un teórico del siglo XIX, que para uno de mediados del siglo XX. La fórmula de la pregunta es idéntica: “qué es arte”, pero su sentido es diferente. En el caso de las teorías contemporáneas, lo que está en juego es la necesidad, en última instancia –aunque Weitz no lo haga explícito en ningún momento–, de dar cuenta de fenómenos nuevos en el campo de las artes, que parecen no tener nada en común con lo que hasta comienzos del siglo XX se llamaba objeto artístico. A partir de que un simple objeto manufacturado, fabricado en serie se transforma en objeto de arte –con todas las consecuencias para el mundo del arte que esto desencadena–, la pregunta “¿qué es el arte?” refiere a esta distinción cuando –como señalaba Danto– no es inmediatamente perceptible.

La necesidad de dar cuenta de criterios claros para diferenciar el objeto artístico del que no lo es que buscaban los teóricos tradicionales, no es exactamente lo mismo que lo que se preguntan hoy los filósofos contemporáneos, razón por la cual las respuestas van a ser inevitablemente diferentes. La diferencia de la respuesta está dada por la diversidad de contexto más que por la falta de rigor analítico. Las teorías tradicionales no preten-

den definir “arte” a efectos de otorgar pautas para reconocer una obra de arte en un escenario que –como el contemporáneo– no permite distinguirlo de un objeto común por sus propiedades inmediatamente perceptibles; por el contrario las diferentes teorías que acompañan al arte hasta la mitad del siglo XX lo que se proponen es dar cuenta del valor específico que se encuentra en objetos que son reconocidos como artísticos con toda evidencia por cualquiera que viva en ese medio cultural. Esto es reconocido por el propio Weitz cuando afirma: “De este modo, el papel de la teoría no es el de definir nada, sino el-de usar la forma definicional, casi epigramaticalmente, para puntualizar la recomendación decisiva de dirigir nuevamente nuestra atención a los elementos plásticos en pintura”. Es decir que cada teoría tiene el valor de llamar la atención sobre un aspecto que no ha sido visto antes y que explica su peculiar valor.

Precisamente en ese lugar del artículo, el autor parece dar un viraje en relación a la dirección que había tomado al comienzo, cuando declaraba la imposibilidad de la definición del arte, allí sostiene:

“En cada una de las grandes teorías del arte, ya sea que las entendamos correctamente como definiciones honoríficas o las aceptemos incorrectamente como definiciones reales, lo que tiene mayor importancia son las razones propuestas en la discusión por la teoría, esto es, las razones dadas por los criterios de excelencia y evaluación preferidos o elegidos. Este eterno debate sobre los criterios de evaluación es lo que constituye a la historia de la teoría estética en un estudio tan importante. El valor de cada una de estas teorías reside en su intento de establecer y justificar ciertos criterios que son o desdeñados o falseados por teorías anteriores. Veamos otra vez la teoría de Bell - Fry. Es obvio que la afirmación “El arte es forma significativa” no puede ser aceptada como una definición real y verdadera del arte; y lo más cierto es que realmente funciona en su estética como una redefinición del arte en términos de la condición seleccionada de forma significativa. Pero lo que le da su importancia estética es lo que yace detrás de la fórmula: En un tiempo en que los elementos representacionales y literarios han devenido supremos en pintura”¹⁵.

En esta afirmación quedan atenuadas de un modo significativo la crítica que parecía muy terminante respecto de las teorías estéticas y su inviabilidad, sostenida en toda la primera parte del artículo. El punto de inflexión en el texto de Weitz coincide, significativamente, con la considera-

15 Ibidem, pág. 35.

ción de los dos usos de “arte” a los que alude: el descriptivo y el valorativo. Lamentablemente, el autor no profundiza en esto impidiendo así ver con claridad hasta qué punto este es un tema neurálgico en toda consideración de la definición del arte y particularmente de la actividad evaluativa de la que cualesquiera sea la concepción de arte que se maneja no se separa tan fácilmente.

Weitz plantea el problema de la confusión que suele darse entre estos dos niveles de interpretación del término “arte”; el descriptivo y el valorativo. Ve entre los dos usos una íntima conexión, ya que aunque en el uso evaluativo el propósito sea la alabanza y no la descripción, lleva implícito criterios de reconocimiento. Por esto muchos eligen utilizar el término “arte” sólo de un modo evaluativo, no designando como obra de arte nada que no tenga ese valor peculiar. Desde esta perspectiva, parecería inevitable la imposibilidad de afirmar con sentido: “esto es una obra de arte y no es buena”.

Lo que constituye, según Weitz, la historia de la teoría en estética, es la discusión sobre los criterios de evaluación y califica a esos estos criterios como “estudios importantes”. Allí está la inconsistencia que se verá claramente si comparamos los primeros pasajes (citados aquí) en los que desvaloriza todos los intentos de definir al arte por los teóricos del pasado, con el pasaje siguiente ubicado casi al final del artículo:

“Es obvio que la afirmación “El arte es forma significativa” no puede ser aceptada como una definición real y verdadera del arte; y/o más cierto es que realmente funciona en su estética como una redefinición del arte en términos de la condición seleccionada de forma significativa. Pero lo que le da su importancia estética es lo que yace detrás de la fórmula: n un tiempo en que los elementos representacionales y literarios han devenido supremos en pintura”¹⁶.

Al sostener que no hay ninguna definición posible de “arte” por tratarse de un concepto abierto y en tanto tal no encontrar ningún conjunto de propiedades necesarias y suficientes para definir “obra de arte” —es decir ningún rasgo presente en todos y cada una de los objetos llamados artísticos— expresiones como “exitosa armonización de elementos”, para definir una obra de arte, confunde las condiciones bajo las cuales se dice algo de ella evaluativamente, con su definición. En todo caso, según Weitz

16 Ibídem pág. 58.

“definiciones honoríficas” son laudatorias pero no definiciones reales que solo podrían darse en el caso que todos los objetos llamados “arte” compartieran un mismo carácter definitorio. “Esto es una obra de arte”, usado evaluativamente, elogia pero no explicita la razón de su denominación; sin embargo Weitz reconoce inmediatamente que el uso evaluativo de “Arte”, aunque distinto de las condiciones de su uso, está relacionado íntimamente con ellas porque ocurre que criterios de evaluación tales como “armonización exitosa” se convierten en criterios de reconocimiento.

II - La interpretación historicista de Arthur Danto

La situación del arte contemporáneo, a partir del fenómeno del arte Pop –*ready made*s mediante– plantea una cuestión crucial: ¿cómo se reconoce una obra de arte cuando sus cualidades perceptibles no la distinguen de un objeto común? El paradigma de esta situación lo constituye la exposición de 1964 de Andy Warhol cuando exhibe en la Galería Stable un conjunto de cajas apiladas, conteniendo esponjas para lavar, bajo el nombre de “brillo box”. “... ¿qué hace la diferencia entre una obra de arte y algo que no es una obra de arte cuando no hay una diferencia perceptible entre ellos”, se pregunta Arthur Danto a raíz precisamente de esa exposición de Warhol

La interpretación histórica del arte que construye Danto, no expresa solamente que toda forma de arte es hija de su tiempo; su concepción de la historicidad del arte va más allá de eso e impregnada de la tesis progresiva de la historia de raíz hegeliana, afirma que el arte ha llegado a su fin, igual que lo hace Hegel, aunque ubique ese final en un momento diferente de su historia. El desarrollo histórico del arte constituye la cuestión principal de su artículo “The End of Art”, publicado en 1984¹⁷ Allí Danto divide la historia del arte en dos grandes etapas: el período del arte mimético hasta fines del siglo XIX y comienzos del XX y el período del arte de vanguardia o moderno que se extiende a lo largo del siglo XX hasta la década del 60. Para el primer período, elige el modelo de Vasari y la paradigmática concepción clásico-renacentista, que explica el arte en términos de una evo-

17 Este artículo apareció por primera vez en 1984 en “The Nation” y está incluido en su libro “The Philosophical Disenfranchisement of Art”, obra que reúne nueve ensayos del autor en torno a los temas del arte y la interpretación, el arte y la filosofía y el arte y la conciencia histórica.

lución progresiva encaminada a la conquista del ilusionismo; según sus palabras:

“...el progreso en cuestión se ha planteado en gran parte en términos de duplicación óptica, en el sentido de que el pintor disponía de tecnologías cada vez más refinadas para suministrar experiencias visuales de efectos equivalentes a las proporcionadas por los objetos y escenas reales. El progreso pictórico, por tanto, se plantea en función de la decreciente distancia entre las simulaciones ópticas real y pictórica; dicho progreso puede medirse por el grado en que el ojo percibe una diferencia entre ambas simulaciones. La historia del arte demostró la existencia de un avance. En la medida en que el ojo podía percibir más fácilmente las diferencias en las representaciones de Cimabue que en las de Ingres, el carácter progresivo del arte podía demostrarse científicamente; la óptica no es sino una metáfora para proporcionar a la mente humana una representación tan exacta como la cognición absoluta del ser divino.”¹⁸

Para Danto el modelo de progreso a partir del siglo XX debe ser otro, en el entendido que el modelo vasariano deja afuera nada menos que toda la creación artística del arte no mimético y podría decirse “anti-mimético” de la vanguardia. Para resolver esto echa mano a la concepción hegeliana:

“...si queremos pensar que el arte tiene un fin, no sólo necesitamos una concepción lineal de la historia del arte, sino también una teoría del arte lo suficientemente general como para incluir otras representaciones además que ejemplifica la pintura ilusionista representaciones literarias, por ejemplo, e incluso musicales. La teoría de Hegel responde a todos estos requisitos. Supone la existencia de una genuina continuidad histórica e incluso una forma de progreso. El progreso en cuestión es una especie de progreso cognitivo, en el que se supone que el arte se aproxima progresivamente a ese tipo de cognición. Cuando se logra dicha cognición el arte deja de ser necesario”.¹⁹

A la pregunta ¿en que consiste esa cognición? Danto responde sencillamente “en el conocimiento de lo que el arte es”. Es decir que la historia del arte se acaba con el advenimiento de su autoconciencia o autoconocimiento, y saber lo que el arte es constituye, por decirlo así, la propia esencia del arte; con lo cual el autoconocimiento coincide con su autorrealización

18 Danto, A. 1986, pág. 86.

19 Ibidem, pág. 107.

y esto anuncia el “fin del arte”. Así, para él, “el arte es uno de esos estadios –en realidad, uno de los estadios finales, en el retorno del espíritu al espíritu a través del espíritu– pero es un estadio que debe ser superado en el doloroso ascenso hacia la redentora cognición final... Podemos interpretar la tesis de Hegel como una afirmación de que la historia filosófica del arte consiste en una progresiva disolución en su propia filosofía, como una demostración de que la autoteorización es una posibilidad legítima y una garantía de que hay algo cuya identidad consiste en la autocomprensión.”²⁰

El momento culminante de la historia, entonces, estaría determinado por la aparición del arte Pop. La aparición de objetos del tipo “cajas brillo” es el síntoma de que el arte ha llegado a su “autoconocimiento”, es decir que su recorrido histórico a terminado en la medida que ha cumplido con su objetivo. Ya no importan las cualidades sensibles del objeto, y hasta puede prescindirse de la condición misma de objeto para la realización de una obra de arte. El arte ha devenido pura teoría, se ha disuelto en su “filosofía”, es por esa razón que puede afirmarse que “todo puede ser arte”; con lo cual se ingresa en lo que Danto define el período pos-histórico, en el que no existe ninguna dirección del arte mejor que otra y desaparecen las narrativas –los manifiestos y poéticas– que caracterizaron la modernidad. Ahora existe una libertad irrestricta, que se expresa en la pluralidad de lenguajes que un mismo artista puede utilizar sin comprometerse doctrinariamente; una idea que Danto ilustra citando las palabras de Marx al describir el momento en el que todas las contradicciones sociales, expresadas en la lucha de clases que constituyen el motor de la historia, se hayan disuelto: “... allí nos cuenta Marx, uno podría ser cazador por la mañana, pescador por la tarde y crítico de la crítica por la noche. Tanto para Hegel como para Marx la vida pos-histórica será como una especie de “Club Mediterráneo” filosófico o como se dice vulgarmente será como el cielo, dónde lo único que se puede hacer es –como dicen nuestros adolescentes– estar colgados”.²¹

En otro lugar del artículo, Danto cita las palabras del propio Warhol: “¿Cómo podría alguien decir que un estilo es mejor que otro? Uno debería ser capaz de ser un expresionista abstracto la próxima semana, o un artista Pop, o un realista, sin sentir que ha perdido algo.”²²

20 Ibidem, pág. 110.

21 Ibidem, pág. 112.

22 Danto, A. 1997, pág. 37.

La teoría de Danto es discutible desde muchos puntos de vista, pero lo que resulta particularmente cuestionable es el uso arbitrario que hace de la filosofía de Hegel tomando sólo algunos aspectos de la “Fenomenología del Espíritu”, pretendiendo que su noción de “fin del arte” identificado con el advenimiento del arte Pop, coincide con la profecía hegeliana. Danto “recorta” fragmentos de la teoría hegeliana y los yuxtapone a sus ideas al modo de un collage donde solo hay menciones y no una auténtica coincidencia del su pensamiento con el de Hegel. Es indudable, sin embargo, que su consideración acerca del carácter inaugural de la obra de Warhol en los primeros años de los 60, fue un diagnóstico lúcido respecto de la situación del arte en la segunda mitad del siglo XX; algo sustancial había cambiado, y ese cambio rompió radicalmente con toda la historia del arte.

La desaparición de las “narrativas”, es decir de las teorías del arte de la primera mitad de siglo, colocan a la producción del arte y su recepción en un nuevo contexto en el cual cualquier cosa, en principio, puede ser percibida y estimada como una obra de arte. Esto genera una situación que deja completamente desamparada la actividad de la crítica y la valoración. ¿Cómo proceder para la asignación de valor a las obras de arte sin ninguna teoría fundante? En el escenario de la estética contemporánea, este problema surge inevitablemente en la discusión acerca de la “definibilidad del arte”. Desde el artículo inaugural de Weitz (1956) el problema de los criterios para definir el arte ha estado presente en el debate filosófico hasta hoy y ligado, directa o indirectamente, a la discusión sobre los criterios de valoración de las mismas. Si la obra de arte no es definible, no es estimable en función de sus propiedades intrínsecas, sino sólo por haber sido admitida como tal por el “mundo del arte.”

III - La Teoría Institucionalista de George Dickie

La Teoría Institucionalista del arte fue inspirada, según señala el propio George Dickie, en la tesis de Arthur Danto, planteadas ya en el temprano artículo “El mundo del Arte” de 1964; dónde básicamente se sostiene el carácter interpretativo que tiene la noción “arte” en el marco de una teoría legitimadora: “Lo que finalmente hace la diferencia entre una caja de Brillo y una obra de arte que consiste en una caja de Brillo –afirma Danto– es, entonces, una cierta *teoría del arte*. Es la teoría que la hace entrar en el mundo del arte, y le impide reducirse a no ser más que lo que el objeto real es (en otro sentido del *es* que el de la identificación artística). Seguramente, sin la teoría, no la veríamos probablemente como arte, y para poder verla como

formando parte del mundo del arte, debemos dominar una buena parte de la teoría artística tanto como una parte considerable de la historia de la pintura reciente de Nueva York. Esto no podría haber sido arte 50 años atrás. Igualmente que no habrían podido serlo todas las cosas restantes, el avión de seguridad en la Edad Media ni los borradores para máquinas de escribir etruscos. El mundo debe estar dispuesto para ciertas cosas, no menos el mundo del arte que el mundo real. Este es el rol de las teorías artísticas, de hoy y de siempre, de volver el mundo del arte y el arte, posibles.”²³

En “La transfiguración del lugar común” y en la misma dirección Danto señala que “ver algo como arte exige nada menos que esto, todo un entorno de teoría artística, un conocimiento de la historia del arte [...] Quizás se *pueda* hablar de cómo es el mundo independientemente de las teorías que podamos tener sobre el mundo, aunque ni siquiera estoy seguro de que tenga sentido plantear dicha cuestión, ya que nuestras divisiones y articulaciones de cosas en órbitas y constelaciones presuponen algún tipo de teoría. Es evidente que no podría haber un mundo del arte sin teoría, ya que el mundo del arte depende lógicamente de la teoría. Así es que es esencial para nuestro estudio que entendamos la naturaleza de una teoría del arte, que es algo tan potente como para separar objetos del mundo real y hacerlos formar parte de un mundo diferente, un mundo del arte, un mundo de objetos interpretados. Lo que estas consideraciones muestran es una conexión interna entre la categoría de obra de arte y el lenguaje con el que las obras de arte se identifican como tales, dado que nada es una obra de arte sin una interpretación que las constituya como tal.”²⁴

Aunque Dickie haya declarado sentirse inspirado por Danto, su teoría sigue más claramente la línea de Weitz, y lleva su tesis hasta las últimas consecuencias. Weitz encontró necesario admitir algunos “criterios de reconocimiento” para aceptar que se incluya en la clase un elemento, que si bien no tiene que poseer propiedades necesarias y suficientes para ello, debe compartir al menos alguna propiedad de ese “manejo de propiedades”; por lo menos una de ellas debería estar presente en las obras de arte. Dickie en cambio, no admite nada de esto y simplemente resuelve la cuestión quedándose con el procedimiento de “decisión”, liso y llano.

23 Danto 1964, pág. 197.

24 Danto, 2002 pp.

Es el propio Danto quien señala lo inapropiado de adjudicarle a él la “paternidad” de la Teoría Insitucionalista: “Mi reacción filosófica a las “Cajas Brillo” ha sido objeto de una ponencia en la American Philosophical Association en 1965, bajo el título “El mundo del arte”, tuve la satisfacción mórbida de constatar que mi texto no había sido comprendido por todos, él habría continuado enmoheciéndose en aquel viejo número sepulcral *Journal of Philosophy* si no hubiera sido descubierto por dos filósofos emprendedores, Richard Sclafani y George Dickie: gracias a ellos tuvo un cierto reconocimiento. Les estoy agradecido, como estoy agradecido aquellos que se han servido de este artículo para elegir lo que se llama “La teoría institucional del arte” incluso si la teoría en cuestión es extraña a todo lo que yo creo: nuestros hijos no corresponden siempre a nuestros deseos. Debo, sin embargo, según el esquema edípico clásico luchar contra mi progenie, porque no creo que la filosofía del arte deba ceder a lo que creo haber engendrado.”²⁵

Básicamente, podemos pensar la teoría Institucionalista como el desarrollo inevitable de las ideas que aparecen en el artículo de Weitz treinta años antes, a pesar de que Weitz defiende la indefinibilidad del arte y Dickie le asigna una definición que ha formulado en diversos artículos y publicaciones del modo siguiente:

“Una obra de arte en sentido clasificatorio es (1) un artefacto (2) a un conjunto de cuyos aspectos le ha sido conferido el status de ser candidato para la apreciación por alguna persona o personas que actúan de parte de una cierta institución social (el mundo del arte)”

En su libro “Art and Value” compara este conferimiento de status con el que otorga el rey a un hombre cuando lo nombra “caballero, en el entendido que lo que hay en juego allí es la voluntad del soberano que por si misma modifica la situación social de un individuo y agrega: “Hay quizá una analogía adicional entre el hacer arte y hacer-caballeros. En los días en que los monarcas tenían poder absoluto sin duda había casos en los cuales el monarca confería la calidad de caballero sobre personas sin tener una buena razón, mientras, por supuesto, pretendían tenerla. La real (mala) razón puede ser que la persona sea un viejo amigo o algo por el estilo. A pesar de la ausencia de una buena razón, tales personas serían caballeros. No quiero sugerir que Duchamp tenga un poder absoluto en el mundo del

25 Danto, A., 2002, pág. 25.

arte, como lo tiene el monarca en el mundo político, pero ciertamente el tenía el poder de llamar la atención.”²⁶

El núcleo fundamental en la teoría Institucionalista de Dickie, consiste, entonces, en el reconocimiento del arte como un procedimiento de decisión. Dickie afirma la definibilidad del arte, a diferencia de Weitz, pero otorga, significativamente, un sentido diferente a “definición” del que manejaba Weitz, tal como lo señaló Juan Fló:

“Aunque Dickie publicó su libro clásico (*The Art Circle*, 1984) casi tres décadas después de que apareció el artículo de Weitz, creo que lo continúa mediante un doble movimiento respecto al punto en el que el problema fue abandonado por este último. Por un lado explicita y articula la tesis más fuerte de Weitz, en el sentido de la amplitud del concepto y los mecanismos de su ampliación. Por otro lado, aparentemente, difiere de la que parece ser la tesis más ostensible de éste, a saber, la indefinibilidad del arte. En realidad, en Weitz la indefinibilidad y la convencionalidad del concepto son la misma cosa. Así en la medida en que Dickie pasa el segundo de los términos al primer lugar, le es suficiente con proponer un tipo de definición que simplemente describe el modo como la denotación del “arte” se construye de facto, para poder llamar “definición” a lo que para Weitz era la prueba de la indefinibilidad. Pero en sustancia los dos términos se refieren a una realidad equivalente, y lo cierto es que el término “definición” es el que se usó con referencia y sentido diferente”.²⁷

El libro de Dickie en el que aparece formulada de un modo más completo su teoría es “El círculo del arte”. Allí afirma que para considerar un objeto “obra de arte” es necesario que representantes del mundo del arte, es decir de la institución, lo reconozcan como tal. “Reconocimiento”, en el contexto de la Teoría Institucionalista, no es el resultado de un descubrimiento por parte de los entendidos de lo que siempre fue una obra de arte y ellos en una tarea de discernimiento acaban por reconocer. Es todo lo contrario: para que un objeto sea visto como obra de arte, es necesario que tal status le sea otorgado, primero, por los especialistas representantes de ese mundo del arte.

Según Dickie, “una obra de arte en sentido clasificatorio es 1) un artefacto y 2) un conjunto de cuyos aspectos le ha conferido el estatus de ser

26 Dickie 2001, pág. 68.

27 Fló, J., 2002, pág. 102.

candidato para la apreciación por alguna persona o personas que actúan de parte de una cierta institución social (el mundo del arte)”²⁸

Estos representantes del mundo del arte no deben aducir razones para tal postulación, si tuvieran que hacerlo el peso estaría en los argumentos más que en el pronunciamiento de los agentes y el procedimiento dejaría de tener precisamente ese peso “Institucionalista”.

IV - “La definición del arte antes (y después) de su indefinibilidad” según Juan Fló

En el trabajo que lleva el título de este capítulo, Juan Fló discute las cuestiones planteadas por las más destacadas teorías del arte contemporáneas y concluye que todas ellas se comprometen con algún tipo de “institucionalismo”. La dificultad está en que ese tipo de definición puramente procedimental no es de utilidad para la identificación y apreciación del fenómeno “arte”. Su estrategia consiste en prescindir de los problemas que plantea el arte contemporáneo, debido a que sus características quedan al margen de lo que ha sido la historia entera de la producción artística. Esta historia no se desarrolla a partir de un programa predeterminado ni el concepto de arte se manifiesta como una esencia universal y eterna, sin embargo, Fló sostiene que puede identificarse una entidad histórica singular, y no una mera sucesión o conglomerado de acontecimientos. “Lo cierto –afirma– “es que las transformaciones de las prácticas p de las instituciones en general no han planteado una discusión acerca de la lógica de conceptos; por ejemplo, “religión”, “organización política”, “técnica”, “moral”, etc., aunque sí han planteado discusiones en las zonas de borde acerca de si ciertas prácticas son religiosas o mágicas, o si ciertos objetos usados por los homínidos son herramientas o no. Pero en esos casos no se discute la posibilidad de construir conceptos o definiciones, sino acerca del punto justo en que se pueden determinar los límites difusos que podemos encontrar no solamente en los conceptos que hacen a las prácticas y a las instituciones sociales, sino también en las taxonomías usadas por las ciencias naturales.

En el caso del arte en cambio, hay fuertes dificultades para construir una definición satisfactoria, aunque esas dificultades sólo fueron discutidas

28 Dickie 2005, pág. 26.

explícitamente a partir de la década de los 1960 como consecuencia de la irrupción en las artes visuales del objeto vulgar “transfigurado”, en el sentido en el que Danto usa ese término. Hasta ese momento el problema de la estética era, dada una denotación del concepto “arte” que estaba fuera de discusión, descubrir una nota esencial que sirviera para definir el concepto.²⁹

Fló procura evitar a los dos problemas principales que presentan las teorías del arte:

1- No proporcionar auténticas definiciones, por no dar cuenta de todos los fenómenos llamados y aceptados como artísticos en el presente.

2- Operar, implícitamente, como legitimadoras de las manifestaciones que han logrado imponerse de hecho en el contexto cultural actual.

Resume su tesis en 16 puntos que expone, de manera sintética, al final de su texto, y que expondré aquí, respetando la enumeración de los puntos, en el entendido que básicamente se trata de un desarrollo argumentativo que sigue los pasos correspondientes.

En el numeral 1 y 2, Fló señala el carácter histórico del concepto mismo de arte y ubica sus comienzos en Aristóteles, indicando su vínculo con la práctica artística de la antigüedad. Apunta al desarrollo histórico del concepto, subrayando su carácter complejo por tratarse de un desarrollo en el que intervienen varios factores: la práctica artística, la filosofía del arte, y lo que Fló ha caracterizado como la creación de “conceptos prácticos” que provienen en buena medida de los artistas mismos, pero que ha transformado la postura y opinión del público, al integrarlos como propios en la apreciación del arte. “Pese a las dificultades que presenta el concepto “arte” –afirma– desde la antigüedad (por lo menos desde Aristóteles) se

29 [Nota extraída el texto de Fló] Es de señalar que en el mismo año y en el mismo mes se dan a conocer dos textos que postulan la inexistencia de notas esenciales que permitan acotar la denotación del concepto “arte”. Uno de ellos es el notorio artículo de Weitz (1956)...El otro, presentado en el “Terzo congresso Internazionale di Estetica (Venecia, settembre de 1956) sostiene que “il n’y a pas une spécificité de l’objet esthétique. La simple évaluation peut fonder l’objet esthétique comme tel” [“no hay especificidad del objeto estético. La simple evaluación puede fundar el objeto estético en cuanto tal”], y también que “L’objet esthétique est un acte de foi culturelle” [“El objeto estético es un acto de fe cultural”] (Fló 1956). Morawski varios años después, transcribe esta última cita pero la entiende equivocadamente, como si sólo expresara un relativismo cultural (Morawski 1974)

constituye una denotación del mismo que abarca las distintas artes y que, sobre la base de tipos de objetos identificables (esculturas, pinturas, tragedias, epopeyas, comedias, diversas formas de música, de lírica, de danza), da un criterio de identificación suficiente para evitar dificultades mayores en el uso; sin embargo eso no bastó para imponer un nombre como término específico para toda la clase. Aristóteles, además propone algo parecido a una definición que unifica la clase mediante propiedades observables de los objetos (que les permiten ser miméticos), funciones (la producción de deleite, la producción y la contemplación de mimesis, y, en algún caso, la eficacia de la catarsis) y origen común (propensión innata a la mimesis). Es razonable buscar el fundamento de esta primera producción del concepto ya sea en las características del arte de su tiempo (que representa, en particular en lo que respecta a las artes visuales, una revolución inédita en la historia) y/o en causas que determinan tanto ese surgimiento de la teoría como en el surgimiento del arte mismo [...] A lo largo de la historia, las artes así reunidas no dan lugar a una actividad teórica sostenida que esté preocupada por conceptualizarlas en su unidad dentro de la diversidad de especies, calidades, culturas, estilos épocas, clases sociales. Sin embargo, tal ausencia es suplida, por un lado, con referencias tópicas que se inspiran en el pensamiento clásico y reinterpretan libremente esas fuentes; por otro lado, con lo que voy a llamar (introduciendo un término que creo indispensable aquí) “conceptos prácticos” del arte [...] Por “concepto práctico” entiendo el conjunto de actitudes, valoraciones, enunciados y usos que, por una parte, los productores, y, por otra, los consumidores, usuarios o receptores (pertenecientes a distintos grupos sociales), hacen de cada uno de los diversos tipos y niveles de entidades que ahora llamamos objetos u obras de arte”³⁰

En el punto 3 Fló apunta a la nueva situación del artista, su trabajo y su obra, en el contexto del siglo XIX, cuando desaparece completamente la relación de mecenazgo y el artista presenta su obra como una mercancía más que quedará a merced de las leyes de oferta y demanda que rigen otros productos, apuntando a la creciente tendencia hacia la búsqueda de especificidad y “pureza” de los lenguajes artísticos que ha caracterizado al arte moderno y sus teorías. Señala que “el desarrollo de la modernidad burguesa, desde fines del siglo XVIII, que en el arte se manifiesta con la tantas veces invocada autonomía, representa la liberación del artista respecto de

30 Fló, 2002, pág. 113.

dependencias y patrocinios. El artista es lanzado al mercado, que le ofrece las opciones extremas de atenerse a las exigencias de la demanda o a la libertad ilimitada de ofertar lo que él decida producir [...] Por primera vez en la historia (y este hecho notable no ha sido, creo, señalado), a lo largo del siglo XIX hay dos tipos de arte culto, uno de los cuales expresa la voluntad del artista de decidir cuál es el sentido del arte. Esta corriente está unida no solamente al principio de que el artista es el dueño de su arte —y él decide lo que vale el arte— sino también a la idea de que existe una cualidad específica, independiente de servidumbres y funciones adventicias (idea que se impone precozmente en la poesía simbolista), que corre como una línea unificadora en las artes visuales de toda la historia [...].³¹

En los puntos 4 y 5, el autor desarrolla este concepto de especificidad y pureza que posibilita, entre otros factores, la creciente autonomía del arte. La desvinculación con toda función extraartística, como bandera de la modernidad artística es hija de estos cambios que se operan tanto dentro como fuera de del campo estrictamente del arte. Un contexto que vuelve favorable la emergencia de las propuestas formalistas que tan influyentes fueron ya desde comienzos del siglo XX. Fló sostiene que “la apropiación del arte por los artistas (desde luego, muy relativa en los hechos, pero muy fuerte en la aspiración y las ilusiones de los artistas) es, en cierto modo, la de la reapropiación de las condiciones iniciales del arte: el juego de actividades que comprometen capacidades expresivas, simbólicas y cognitivas innatas ejercitadas por el disfrute de su ejercicio o de sus productos. [...A fines de el siglo XIX] luego de la paradoja del impresionismo que en nombre de un hiperrealismo retiniano termina haciendo de la pintura pura música cromática, casi abstracta), el arte entero se mira desde un punto de vista que extrae de él solo lo que considera libre de todas las dependencias que se le impusieron a lo largo de la historia, sofocando u ocultando una supuesta especificidad.

Dos ideas centrales, ambas insostenibles, acompañan a esa extraordinariamente fértil revisión de las artes visuales. Una de estas ideas es la de atribuir un carácter desnaturalizador a las diversas dependencias que le fueron impuestas al arte en el pasado, utilizándolo como instrumento de ciertas funciones (religiosas, ostentatorias, mágicas, didácticas, sometedoras, persuasivas, propagandísticas, de diversión o solaz, de integración social en el grupo, de organización del ritmo en el trabajo colectivo, de

31 Ibidem.

distinción jerárquica). La otra idea consiste en reducir la especificidad de lo visual a las propiedades formales entendidas como propiedades perceptivas o Gestalten: armonías, ritmos, relaciones de proporción, etcétera [...]

Esta concepción de pureza del arte obligó a dos o tres generaciones a mirar las obras con los ojos de los artistas, colocándose en su punto de vista, por lo menos en la medida en que un interés genuino —es decir nada esnob— les permitió, a partir del contacto con las obras del pasado y del presente (no a partir de lecturas y doctrinas), adquirir una percepción adiestrada en el reconocimiento de los problemas de la producción que es posible descubrir en la recepción. Esa peculiar comprensión del arte fue el núcleo del “concepto práctico del arte” de [...] la “vanguardia modernista” [...] Pero la doctrina también existió. La función estética pura en las artes visuales quedó reducida, en su versión *ad usum delphini* que recorrió el mundo, al deleite sensible ante cierta armonía, o, en su versión más reflexiva, a posturas como las de Bell, Fry, Apollinaire, Gleizes-Metzinger, o luego Greenberg [...] Ese formalismo superficial sirvió para que muchos de los que antes podían divertirse observando los ropajes representados en los cuadros añejos, o el logrado parecido de un retrato, adquirieran un discurso con el cual justificar su forzada asistencia a una exposición.³²

En 6 y 7 Fló plantea lo que él llama efecto D, al que me referí en la introducción, como un fenómeno clave para comprender el curso que ha tomado la teoría y la práctica del arte, en el mundo contemporáneo. Las propuestas contemporáneas que apuntan al arte conceptual o la desmaterialización del arte, en buena medida son hijas de ese fenómeno que transformo la historia de las artes visuales, no tanto por adoptar y asimilar las tesis de su autor, sino, paradójicamente, a condición de alejarse de ellas generando una interpretación de los *ready-mades* que los vuelve, así, parte de la clase objetos de arte generando una apertura inédita en el mundo del arte. Dice el autor: “Esa inmensa mutación cultural en la que coinciden, por un lado la visión artística de la vanguardia modernista y el concepto práctico correspondiente, y, por otro, un concepto formalista explícito, letrado, que forma lo que podemos llamar la teoría elemental o estándar de esa vanguardia, está acompañada de otros elementos significativos. En particular de la exaltación de lo moderno (de la que Baudelaire es un adelantado. La voluntad de subversión y de crítica antiburguesa del artista [...]) Este conjunto explica lo que he llamado el “efecto D” [...] Lo anterior es

32 Ibidem págs. 114 - 115.

la descripción del concepto práctico que del arte constituyó la vanguardia modernista. Pero ese concepto práctico de la vanguardia modernista comporta, por su parte, una reconstrucción del concepto de arte en toda su historia, que no solo modifica en alguna medida su connotación, sino que, sobre todo, difiere de los conceptos doctrinarios explícitos que integraron esa historia. Estamos pues, por una parte ante la ampliación extrema de la denotación de ese concepto y, por otra, ante la debilidad del concepto letrado que reduce a meras cualidades formales perceptivas las propiedades necesarias y suficientes que definen el concepto”³³.

En 8 y 9, Fló muestra las consecuencias que tuvo la apertura, mencionada antes, para la definibilidad del arte, abarcando toda su historia. Es decir la difícil tarea de ubicar en un mismo conjunto cosas tan diversas, una vez ingresados los “objetos” de Duchamp al terreno de los objetos artísticos, al igual que a comienzos del siglo lo hicieron los fetiches, las máscaras y demás objetos provenientes de culturas no occidentales cuya sujeción a funciones ajenas al arte es su carácter central. Esto genera una doble complicación: no solamente hay que integrar objetos muy diferentes al los que la tradición ha consagrado como objetos artísticos fácilmente reconocibles por todos quienes integran la cultura de occidente, sino que además, estos objetos ingresan en el momento en que, como señalamos antes, la vanguardia se encuentra en la más firme defensa de la autonomía y la especificidad. Fló visualiza esta contradicción y la señala como una de las claves para la comprensión del arte, como veremos más adelante y en ese sentido afirma: “En la empresa de plantearnos la definibilidad del arte, la cuestión primera es decidir si ese complejo de prácticas, funciones, obras, facultades o pulsiones innatas, que nos ofrece como referentes el concepto del arte tal como lo usamos a lo largo de la primera mitad del siglo XX –cuando el efecto D no había modificado sustancialmente el mundo del arte, y mucho menos había conmovido a los filósofos–, puede ser interpretado como otra cosa y no como una agregación o conglomerado de facto. Ya indicamos que tal complejidad (menor desde luego, en todas las culturas anteriores a la revolución modernista) no fue obstáculo para la identificación práctica del arte. [...] Es posible sostener, de un modo algo paradójico, que la tesis purista del arte, en su versión formalista –aunque a ella se atribuya, con razón, un papel importante en la ampliación del concepto arte con la incorporación de las artes tribales–, es la que también propicia la resistencia a admitir la

legitimidad de considerar obras de arte a esas mismas artes tribales. Porque es precisamente el formalismo el que opone lo específico del arte a las funciones heterónomas y contamina con ese supuesto las concepciones que, respetuosas de una “cultura otra”, niegan que ciertos objetos de esa cultura puedan ser vistos legítimamente como obras de arte. Pero esa negativa empobrece esa cultura si nos quita el derecho a disponer, como obras de arte, de ciertos productos de la misma; le quita a esa cultura una dimensión que no es insignificante. [...] La ampliación del concepto “arte de modo que denote un universo variadísimo de entidades que un siglo antes podían llamarse ídolos, fetiches o utensilios, fue acompañada, en el caso de las artes visuales, de la pretensión de realizar obras que manifestaran solamente esa especificidad, proceso que también se planteó en la poesía lírica, y, en menor grado, con las demás formas de arte. Adoptar tesis formalistas permitió postular algunas propiedades necesarias y suficientes para que un artefacto fuera considerado una obra de arte con independencia de su ubicación en la cultura de la que proviene. Pero un examen mínimo de todo aquello que abarca el concepto modernista del arte parece indicarnos que los aspectos estrictamente formales de un objeto visual no son ni necesarios ni suficientes, y que una definición formalista trivializa completamente el concepto práctico del arte que produjo la vanguardia. Desde luego, es posible entender por propiedades formales todo aquello que puede invocarse como sentidos y calidades propiamente artísticos de una obra, pero entonces el término “formal” quiere decir lo mismo que “artístico” y la definición del arte se vuelve tautológica en el sentido más trivial [...] La dificultad es que todo parece indicar que no es posible proponer otra definición (al menos del tipo tradicional) con mejor suerte que la que podemos tener con esta [...] debemos plantearnos una manera de definir el arte que no consista en disponer de notas esenciales que se refieran a la función, a las propiedades observables de las obras, o a cierto núcleo invariable que responda a las condiciones iniciales que están en el límite entre el equipamiento neurológico y la práctica social. El camino debe ser otro.³⁴

Los numerales 10, 11 y 12 el autor desarrolla el núcleo decisivo de su teoría. Por un lado señala la imposibilidad de manejar, para el arte, el concepto tradicional de definición como había adelantado en 9; por el otro sustituye, en consecuencia, la cuestión de la definición del concepto “arte” formulada en términos de reconocimiento de un elemento como integrante

34 Ibidem, pags. 117-119.

o no de una clase, por la consideración de las entidades como formando parte o no de una determinada serie o proceso identificable como “historia del arte”. Para escapar al “esencialismo” y a la búsqueda infructuosa de propiedades “necesarias y suficientes”. En el entendido que el arte es un proceso, la obra de arte debe ser considerada como momento de ese proceso más que como un elemento de un conjunto de entidades que comparten ciertas características. Afirma Fló:

“Creo que debemos renunciar a una definición en el sentido tradicional. El punto de vista que propongo parte de que no estamos frente al problema de reconocer si un elemento es o no integrante de una clase, si no de reconocer si una entidad es parte de una serie o de un proceso. La primera cuestión es, entonces, cómo identificamos algo como proceso, cómo lo diferenciamos como evento singular, como una sola historia, es decir como un individuo. Podemos formular esto de una manera popperiana, diciendo que cada una de las actividades o instituciones son entes históricos y son, como el mismo proceso de la historia en su conjunto un hecho único [...] la dificultad consiste en que el proceso que nos interesa no tiene previsibilidad; es abierto pero no abarca todo evento posible; por lo tanto, para identificarlo parece necesario disponer de un criterio para decidir si un nuevo suceso forma parte o no del proceso en cuestión [...] El tipo de definición –o de identificación– que propongo, parte de que el arte es un proceso en el que la identificación del ente es realizable de manera análoga a la que se puede hacer cuando hablamos, por ejemplo, de un ser vivo que sufre ciertas metamorfosis. Pero es obvio que en el caso de las series del tipo gusano-crisálida-mariposa, esa identificación está determinada por ciertos límites espaciales en los que ocurre una transformación gradual, por cierta secuencia típica y por la conservación de un sistema que tiende a conservarse y a reproducirse. Es evidente que las dos primeras características no pueden invocarse respecto al arte; veremos luego cual es la situación de la tercera [...] En este punto tenemos que establecer las condiciones que nos permitan decidir si un conjunto de sucesos es un proceso (o una serie) o si se trata simplemente de de una sucesión que sólo por tradición, por convención o por cualquier otra razón de hecho es considerada como una actividad identificable. [...] Una sucesión puede ser entendida como una serie (si resulta de la existencia de un patrón lógico), o como proceso (si proviene de una programación que selecciona y ordena ciertas causas en función de un determinado proyecto). [...] Ahora bien en la medida en que lo que llamamos el proceso del arte no consiste en ni en una serie con un patrón lógico, ni en un proceso predeterminado (por algún genoma, programa o proyecto) [...]

parecería imposible justificar la sucesión de los eventos que lo constituyen como un proceso identificable. Salvo que podamos proponer otro tipo de proceso identificable del cual el arte sea un caso. Quizá el único [...] Los criterios que solemos utilizar para considerar que cierta entidad individual, del tipo del objeto material, mantiene su identidad a través del tiempo pueden ser de varias clases; pero, en general, son casos más o menos toscos de hipótesis esencialistas –como ocurre con el clásico cuchillo al que lo van cambiando el mango y la hoja– en los cuales perdura una identidad que no es la del objeto singular, sino la de una estructura (o la del tipo, y no la del caso). De todos modos, como sostiene Kripke (1981), la identidad es a veces vaga y puede, entonces, llegar a ser intransitiva. Pero si hablamos de la identidad del proceso del arte es justamente para escapar a la obligación de proponer una definición esencial imposible. Sustentaré, en cambio, que es razonable considerar que el proceso será siempre el mismo proceso (un determinado proceso singular) aun en el caso de transformaciones que pueden ser radicales, pero que, por alguna razón están ligadas fuertemente al conjunto de los eventos. Creo que esa ligazón interna, que no comporta el reconocimiento de una esencia ni de un programa de desarrollo, puede darse cuando el proceso es capaz de producir y reproducir luego cierto orden; es decir, cuando a lo largo de ese proceso se producen configuraciones o sistemas viables, con capacidad de subsistir, que no dependen de un sistema externo capaz de imponer o mantener ese orden. Está claro que en cuanto que el arte está al servicio de funciones sociales heterónomas, lo que genera ese orden puede atribuirse al proceso de selección que comporta todo aprendizaje o toda puesta a punto de un instrumento.[...] Pero es posible suponer (luego veremos que se trata de una hipótesis bastante bien fundada) que por debajo de esas funciones (pero precisamente porque las cumple), el arte produce también configuraciones específicas como resultado de ciertos encuentros o cruces de series causales a partir de los cuales sobreviven estructuras viables. Esas configuraciones no son viables (o no son solamente viables) como resultado de la selección determinada por la capacidad de cumplir las funciones heterónomas, sino porque esas configuraciones crean o ponen de manifiesto necesidades ignoradas que al ser satisfechas, tienden a fijar dichas configuraciones [...] Para la clásica discusión entre concepciones sociologistas y concepciones “puristas” o “formalistas” del arte, esta propuesta resulta paradójica porque esta sostiene que es necesaria la acción de causas externas a las prácticas que llamamos artísticas para explicar la existencia de novedades que siguen integrando un proceso singular, identificable y conceptualizable a pesar de la variedad.

Por otra parte, no es difícil descubrir que también estoy utilizando aquí un esquema que proviene del neodarwinismo, y que es el único dispositivo teórico que permite explicar la aparición de novedades en un sentido fuerte, es decir, que no resultan de un programa previo [...] los organismos que se transforman escapan a esa disyuntiva porque la novedad ocurre como ruptura que permite la continuidad; incluso la creciente complejidad y funcionalidad del sistema ocurre como resultado del encuentro de los propios mecanismos internos, que generan transformaciones aleatorias, y de series causales independientes externas, que seleccionan en términos de alguna forma de eficiencia funcional [...] Una sucesión de eventos que puede ser descrita como lugar en el que surgen configuraciones o sistemas capaces de reproducirse no es un mero conglomerado. La biografía del arte nos hace descubrir que, por debajo de una historia que parece aluvional, han ido apareciendo puntos muy notables de organización, en la que parece ocurrir algo así como el aprovechamiento de encuentros casuales para un desarrollo del sujeto social humano en una dimensión a la cual me referiré luego.³⁵

En los puntos 13 y 14 se plantea el arte como punto de encuentro entre las demandas de la sociedad en la que está inserto, es decir las diversas funciones a las que debe responder y las condiciones iniciales indispensables de naturaleza biológica o instintiva de las que se parte. A su vez, señala ejemplos de esos encuentros que han dado lugar, en el desarrollo de la humanidad, a las diferentes manifestaciones que hoy reconocemos como artísticas, tal como sucede con el encuentro aleatorio de los ritmos motrices y las buenas formas visuales. “En lo que sigue –dice Fló– voy a indicar cuales son los encuentros en los que brotan formas significativas de organización que señalan en la historia del arte inflexiones muy marcadas y que estructuran también esa historia, no como una secuencia, sino como un conjunto de prácticas y productos interrelacionados de manera peculiar. [...] Debemos partir de las condiciones iniciales del arte. Me refiero con esto a las conductas básicas, sin las cuales el proceso no habría tenido lugar, y que es necesario ubicar en el mundo social primitivo de un hombre neuro-psicológicamente muy parecido a nosotros [...] Estas condiciones iniciales son de naturaleza diversa, y en su diversidad está la posibilidad de engendrar novedad al permitir que ya entre ellas, en un nivel casi presocial, ocurran encuentros productivos [...] Hay dos ejemplos significativos. Uno

35 Ibidem págs. 119-122.

de ellos el encuentro de los ritmos motrices y las buenas formas visuales, dos sistemas independientes que se encuentran y colaboran. Una vez que el sujeto es capaz de trazar ritmos en forma gráfica, puede percibir, controlar y disfrutar ese rastro perdurable que proviene de áreas corticales motoras y que proporcionan patrones adecuados para la actividad de reconocimiento y el efecto placentero en las áreas sensorio-perceptiva. Se trata del surgimiento de una capacidad compleja y nueva que no está montada en el sistema nervioso, ni surge de maduraciones, sino que se constituye en la actividad externa. Otro ejemplo de estos montajes es el que podemos considerar como la fusión de dos condiciones innatas, independientes en la formación de la capacidad de representación gráfica. Se trata de la capacidad mímica (que hay buenas razones para sostener que es innata también en su manifestación gráfica)³⁶ Se trata de dos capacidades que corresponden a unidades neurológicas independientes y que se encuentran en el espacio del juego gráfico, y dando lugar a una representación que es a la vez mimética y rítmica. Pero hay un lugar de encuentro de series independientes que marca el nacimiento del arte como hecho social. Las que he llamado “condiciones iniciales” adquieren carácter social solamente en la medida en que éstas queden injertadas en una práctica social preexistente y funcional [...] La heteronomía del arte ha sido la *bête noire* desde el siglo XIX. Voy a infringir esa ya larga tradición sosteniendo que dicha heteronomía es la condición sin la cual las prácticas excedentarias, individuales, sin posibilidad de una acumulación o construcción histórica, consiguen desarrollarse y generar una serie de novedades de creciente complejidad o riqueza. Efectivamente como parte de la religión, la magia, el boato, la educación, la función de persuadir o intimidar al servicio del poder, la diversión, o lo que fuere, esas prácticas miméticas, expresivas, rítmicas o vagamente exploradoras de las capacidades cognitivas y comunicativas, quedan obligadas a sistematizarse y servir a fines, se vuelven técnicas (es decir, artes en el sentido inespecífico de la palabra). Lo interesante es que sus éxitos técnicos generan descubrimientos excedentarios, que no corresponden a los fines que podemos llamar heterónomos, sino que, en sus formas más simples reproducen, en un nivel superior de complejidad, el carácter autosuficiente de las condiciones iniciales [...] Pero la mayor conquista específica que resulta de esa situación servicial del arte bajo su larga vida heterónoma es hacer de él la autorepresentación del sujeto humano individual; una autorepresentación

36 Ver argumentos a favor de la naturaleza innata de la capacidad de representación gráfica de la forma de los objetos reales en Imagen en Fló, 1989.

que no resulta de recursos privados del sujeto neurológico, sino que requiere una construcción social simbólica que retorna al individuo y lo dota de los medios que permiten el autorreconocimiento. De muchas maneras, los artistas, y en particular los poetas y narradores, han tenido conciencia de que este es el sentido específico de sus obras [...] Una fórmula de aire paradójico resume bien mi pensamiento: los grandes hallazgos que le van dando al arte sucesivos niveles de especificidad son en gran medida resultado de su heteronomía.”³⁷

En los últimos dos puntos, el autor insiste en la dicotomía autonomía/heteronomía del arte para mostrar que las funciones a las que ha estado sujeta la actividad artística, a diferencia del pensamiento dominante de las doctrinas vanguardistas, han sido el motor que les ha impulsado a la búsqueda y consecuentemente al encuentro de los más interesantes logros en la historia del arte. Finalmente, volviendo al tema concreto de la definibilidad del arte, subraya su distancia con las teorías en boga en la consideración de las últimas mutaciones que ha sufrido el arte. Ellas son consideradas por los filósofos del arte contemporáneos como formando parte del proceso o integrando la clase de obras de arte sin más; para Fló, en cambio, lejos de tener que considerarlas inevitablemente parte de un proceso, hay que preguntarse si no constituyen, mas bien, un retorno a las formas iniciales de las que parte la actividad artística. “Creo importante –sostiene– insistir en que la especificidad del arte no es, por cierto, lo que las condiciones iniciales proporcionan (juego, diversión, actividad autotética), ni es lo que la presión heterónoma impone como fines de una técnica al servicio de ciertas funciones o instituciones sociales, sino lo que resulta de ese encuentro. Y lo que resulta de ese encuentro no solamente es la historia de ciertas técnicas heterónomas, sino, también, otra historia paralela de hallazgos y conquistas específicas. En muchos aspectos, esas conquistas son solo variaciones, pero también, a veces son mensurables como ampliaciones o crecimientos acumulados y, por lo tanto, marcan un sentido a esa sucesión. He señalado ya, como identificador privilegiado de las artes en general y en particular de la literatura, la construcción de una representación del sujeto, que socializa la subjetividad.

Una propuesta de este tipo supone –más que una definición– la identificación de un proceso con un determinado sentido. Un proceso en el que las transformaciones más notables (y que han tenido efecto replicador

37 Ibidem, págs. 122 a 125.

sobre las instancias posteriores de este proceso) han sido modos más complejos y refinados del autorreconocimiento del sujeto. Pero no es admisible suponer que las notas necesarias y suficientes para determinar si una obra es arte o no son las que indican que colabora, por ejemplo en ese autorreconocimiento, aunque este fuese vertebrador del proceso del arte. La mayor parte de las obras forman parte de constelaciones dentro de las cuales las obras tienen sus parentescos y son valoradas y reconocidas desde las claves que esa constelación ha impuesto de hecho [...] Téngase en cuenta que la tesis que sostiene que el arte es un proceso singular, identificable por ciertas especificidades que se manifiestan a lo largo del mismo, es una tesis compatible con la que niega la existencia de rasgos necesarios y suficientes [...] La observación anterior en el sentido de que no todo producto del proceso del arte debe ser un ejemplo de las manifestaciones específicas que permiten identificar ese proceso, tiene su ejemplo extremo en los *ready-made*. Es razonable suponer que esos objetos no han sido aceptados como arte solamente por la arbitraria decisión del poder del mundo del arte, sino que su aparición responde a una causalidad interna del proceso del arte, aunque de esa causalidad provengan obras que fueron propuestas y son leídas como revelación del carácter radicalmente convencional del arte. [...] Quiero cerrar este sumario con una última observación. Es cierto que no disponemos de una definición que nos permita, mediante un procedimiento mecánico, decidir si algo es o no una obra de arte. Es cierto que la pertenencia de ciertos productos a la vida de esa entidad justifica en términos taxonómicos denominarlas “obras de arte”, y, en ese sentido, se puede decir que el mundo del arte es el que decide que algo es una obra de arte al introducirlo en un circuito que forma parte de esa compleja entidad singular. Pero ninguna de esas dos afirmaciones en la que se ha hecho fuerte la reflexión filosófica contemporánea sobre el arte nos impide identificar el proceso a partir de sus formas de reproducirse y ampliarse. Por otra parte, si bien la identificación del arte como un proceso singular y abierto no permite concluir que el arte es una práctica que debe perdurar para siempre, sí nos permite, en cambio, discutir acerca de si ciertas mutaciones del arte comportan un regreso a situaciones de juego idiosincrático que se parecen a las que conjeturamos que son sus raíces más remotas. Una identificación del arte a partir de su biografía y los sentidos que ella nos indica nos permite usar el conocimiento que tenemos de ese proceso (conocimiento intuitivo, en cuanto sujetos que formamos parte de esa entidad como productores o receptores del arte, pero conocimiento que, si esta teoría es aproximadamente correcta, debería reflejar ese nivel intuitivo. Este es el punto en el

cual esta propuesta difiere radicalmente de las que he considerado antes, en las cuales la cuestión se toma a partir de la mutación que han tenido las artes visuales en estos últimos treinta o cuarenta años, de tal manera que, una vez admitido que esa mutación integra legítimamente el proceso del arte, este proceso es o bien interpretado hegelianamente como dotado de un sentido o bien considerado como un proceso de hecho en el que cada aparente legitimación de una obra es, en realidad, un decreto simplemente autoritario que se esconde bajo una pseudoargumentación... Es extraño que los filósofos próximos a una concepción institucionalista no hayan considerado el problema de la legitimidad del poder en el mundo del arte cuando ese mundo está controlado por el poder político en regímenes autoritarios, y –lo que es más grave, porque atañe a las situaciones dominantes– que tampoco hayan considerado el problema análogo de hasta qué punto el poder está controlado por el mercado y por las políticas culturales estatales asistidas por expertos, que no pueden sino reflejar la situación de hecho del propio mercado. De ser así, la cuestión del concepto del arte solamente puede reverse si dudamos, al menos hipotéticamente, de que debemos amoldar el concepto a las características que tiene el arte actual.³⁸

La teoría de Juan Fló recupera para la teoría del arte, la posibilidad de reconocer una historia, por cierto no lineal, ni de reconstrucción sencilla, debido a la complejidad del fenómeno y los múltiples factores que lo determinan. Escapando a cualquier forma de hegelianismo y de esencialismos que propongan propiedades necesarias y suficientes para definir el arte, Fló propone reconocerlo como un proceso más que como una entidad a clasificar en alguna clase. Un proceso que resulta de múltiples causas que se cruzan a lo largo de la historia, considerando que la actividad artística es el resultado del encuentro de diversos factores que integra, desde las condiciones neurofisiológicas básicas de los individuos, hasta las demandas y condicionamientos más sofisticados de las culturas y sociedades en las que se desarrolla la producción artística. Por último, un tercer elemento de enorme interés en esta perspectiva, lo constituye la reinterpretación de un momento en particular de esa historia que constituye el arte moderno y particularmente lo que Fló ha denominado “efecto D”, donde se encuentra una de las clave para la comprensión de los acontecimientos que han tenido lugar recientemente en el terreno de las artes y particularmente de las artes visuales. Es una nueva perspectiva que observa de un modo crítico

38 Ibidem pags. 125 a 128.

la defensa de la pureza del arte de los diferentes formalismos del siglo XX como un camino que lleva al agotamiento del arte al separarlo de lo que ha sido su constante motor y estímulo para la búsqueda permanente: las funciones heterónomas a las que ha estado asociado desde el inicio, como factor determinante de la institucionalización del arte y su perduración a través de milenios.

Bibliografía

- Danto, A. 1964. "The Art World" en *Journal of Philosophy*. Oct. Págs. 571-587.
- 1986. "The Philosophical Disenfranchisement of Art", New York: Columbia.
- 1997. "After the End of Art", Nueva Jersey: Princeton University Press.
- 1989. "Artifact and Art" en *Art/artefact, African Art in Anthropology Collections*. The Center for African Art, New Uork and Prestel Verlag.
- 2002. "La transfiguración del lugar común: una filosofía del arte", Barcelona: Paidós.
- George Dickie. 2001. "Art and Value", Malden, Massachusetts: Blackwell
- 2005. *El círculo del arte*, Barcelona: Paidós.
- Eco, Umberto. 1970. "La definición del arte", Barcelona: Martínez Roca.
- Fló, J. 2002. "La definición del arte antes (y después) de su indefinibilidad" en *Dianoia*, vol. XLVII N° 49, pp. 95-129.
- 1989, "Imagen, Icono, Ilusión" Universidad de la República, Montevideo.
- 1957. "L'Art comme simple évaluation", en *Atti del III Congresso Internazionale di Estetica* (Venecia), Ed. Della Rivista di Estetica, Turin.
- Gilot, François and Carlton Lake – 1964, "Life with Picasso", Mc Graw-Hill Book Company.
- Malraux, André, "La cabeza de obsidiana, Bs. As.: Sur.
- Morawsky, S. 1974. "Inquiries into the Fundamentals of Aesthetics", The Mit Press, Cambridge, Mass.
- Weitz, M. 1956. "The Role of Theory in Aesthetics", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol.XV, N° 1, pp. 27-35.

Hacia una reflexión de la democracia: entre el pluralismo y la deliberación pública

Jaén Motta Méndez

La discusión que pretende abordar críticamente una reflexión sobre la democracia desde la filosofía política requiere al menos dos precisiones previas. Por un lado la necesidad de realizar una aproximación al campo de estudio de la Filosofía Política y por otro avanzar hacia los debates contemporáneos en torno a las distintas posiciones existentes sobre qué es y qué debería ser la democracia.

Por esto primeramente nos dedicamos a discutir sobre el sentido de la filosofía política y su rol en las actuales democracias. En tal sentido haremos un recorrido de corte epistemológico en el marco de la lucha entre la filosofía y la ciencia por apropiarse del objeto de estudio de la política y luego apuntamos a fundamentar la necesidad actual de que la filosofía política recobre su rol crítico como variable fundamental que implique el fortalecimiento de la calidad de la democracia.

En función de lo anterior es que apuntamos a discutir sobre el problema de la objetividad o no del conocimiento al que podemos acceder en cuestiones políticas. Para tal fin se torna fundamental analizar qué entendemos por política, su esencia, entrelazando el asunto con el problema de “la verdad”.

Asimismo nos compete presentar conceptualmente el campo de ocupación de la filosofía política y de la ciencia política discutiendo si son áreas de conocimiento antagónicas o complementarias.

Pretendemos dar argumentos para mostrar que en la actualidad ni la una ni la otra pueden reclamar monopolicamente como suyo el estudio de

los asuntos políticos. Cada una posee un enfoque particular y una manera de abordar el objeto de estudio donde los hallazgos de una y otra área no sólo no se contraponen sino que enriquecen el sentido y comprensión de la política.

En la actualidad comienzan a aparecer las críticas al positivismo metodológico. Desde la ciencia política se considera el estudio de los fenómenos políticos como una cuestión objetiva. Asimismo existe una propensión de asumir como científico únicamente el conocimiento derivado del método científico-experimental.

Sin embargo este modelo epistemológico y sus metodologías aplicadas en las ciencias sociales no han conseguido solucionar definitivamente el estatus del conocimiento sobre la política.

De la filosofía política a la ciencia política

Los orígenes de la reflexión sobre la política los podemos ubicar en Grecia. Allí comenzaron a plantearse los problemas políticos como asuntos relevantes y sobre los cuales podía arribarse a algún tipo de conocimiento particular.

Es a mediados del siglo XVII que la mirada filosófica de la política que había surgido en Grecia comienza a ser modificada. Los griegos habían desarrollado una forma deductiva de reflexión política.

A partir de Francis Bacon y sus críticas al método deductivo sumado al creciente protagonismo de las ciencias empíricas, con Newton a la cabeza, comienza a producirse el viraje. Desde esta nueva perspectiva naciente, el conocimiento adquiere un fuerte sentido práctico. Bacon y Newton sientan las bases de una sociedad donde el conocimiento debe ser funcional a un mejoramiento de las condiciones prácticas de vida. Esto implica que el conocimiento científico debía estar al servicio del “mundo material”. Al mismo tiempo la realidad se consideraba como susceptible de ser reducida a fórmulas necesarias y universales que podían alcanzarse a través de la experimentación.

Esta visión mecanicista de la realidad apoyada en el desarrollo de la matemática y la física estructuró una concepción epistemológica que no tardó en trasladarse a las ciencias y disciplinas humanísticas. Es así que el conocimiento pasó a ser extraído y contrastado con la experiencia práctica.

Aquellas áreas de conocimiento que no incorporaban en su seno el rigor necesario para adquirir el estatus de científico eran consideradas como meras disciplinas de segundo orden que no tenían pretensión de alcanzar un conocimiento objetivo.

La filosofía política que trataba muchas veces con conceptos abstractos e imprecisos para la nueva concepción comenzó a ser desplazada por la ciencia política, ciencia que tenía la pretensión de objetividad y por tanto de encontrar leyes universales.

Es a partir de mediados del siglo XX que tal proceso adquiere un sentido radical. En la década de 1950 la ciencia política norteamericana incorporó sistemáticamente la visión positivista y conductista del comportamiento humano y desarrolló una ciencia de la política estrictamente fundada en bases empíricas.

David Easton fue quien marcó con más énfasis y claridad la sustitución en el análisis del Estado por el de sistema político. Ya no interesaba discutir sobre el Estado, el poder, etc., ahora pasaban a ser relevantes los estudios que explicaran los comportamientos de los agentes políticos. El sistema político era el marco o arena donde los agentes operaban sus acciones. Importaba fundamentalmente comprender la racionalidad de tales acciones.

Esta transformación de la epistemología se adecuaba perfectamente a la lógica del pluralismo democrático liberal en tanto que no discutía sobre modelos de gobierno, o la autoridad legítima, sino que se limitaba al estudio de la democracia como única y mejor síntesis del modelo político de convivencia entre los seres humanos.

La democracia se tomaba como un “a priori” y en base a estos valores se montó la nueva ciencia política.

Desde el punto de vista epistemológico Colomer fue quién señaló con énfasis que los autores clásicos de la filosofía política eran confusos y ambiguos y que por tanto no representaban los intereses de una aproximación objetiva y científica a la política.

La consecuencia de la pérdida por parte de la filosofía del objeto de la política trajo aparejado que las discusiones de carácter abstractas sobre la política se limitaran a ser meramente de *teoría política*, rama de la ciencia política que con fines normativos pretendía realizar correctivos a la democracia y al capitalismo. Entre el pluralismo y la deliberación pública

no existen posturas que no tengan como a priori al Estado liberal capitalista. Sin embargo debemos entender que la filosofía política trasciende la teoría política. La filosofía política no se limita a discutir qué democracia o qué capitalismo es mejor, también apunta a discutir los cimientos de la sociedad.

La apropiación monopólica de la política por parte de la ciencia política trajo también como consecuencia que se dejen de plantear los asuntos políticos como una totalidad compleja y pasaran en cambio a dividirse los temas para su estudio particular. En tal sentido se perdió la visión de conjunto.

Asociado a esto también perdió profundidad y calidad el debate público sobre los asuntos relevantes para el conjunto y por tanto también perdió protagonismo el ciudadano.

Hechos y valores

Más allá del auge de metodologías sustentadas en un saber experimental han surgido con fuerza en la actualidad críticas provenientes desde el campo de la epistemología. Así se sostiene que la cuestión no implica negar los hechos empíricos sino aceptar que estos datos que se recolectan de la realidad siempre son recogidos de una forma y con un sentido y que esto implica que detrás de cada dato habita una teoría. Son las teorías las que dan significado a los datos.

La crítica a la neutralidad y objetividad del dato vuelve a colocar a la teoría en un lugar relevante en el campo científico. Desde esta perspectiva la comprensión de un fenómeno requiere una visión del conjunto y esta compleja totalidad proviene del campo teórico.

Paralelamente, y dado que los fenómenos políticos son eminentemente humanos, también se ha puesto en cuestión la posibilidad de acceder a leyes políticas universales de la misma forma que lo hacen las ciencias empíricas.

De esta manera quienes apuntan a la de-construcción crítica del paradigma positivista de las ciencias sociales sostiene que estas no trabajan con hechos estrictamente empíricos. La mayoría de los objetos de estudio de las ciencias sociales son construcciones teóricas. Argumentan en este sentido que el campo de estudio está conformado eminentemente por seres simbólicos que a la misma vez se caracterizan por la ausencia de poder predecir

sus comportamientos. También se sostiene que estos hechos no llevan al investigador a explicaciones causales deterministas como sí ocurre en las ciencias empíricas. Sartori, discutiendo sobre los métodos de las ciencias sociales, explica que en este tipo de investigaciones la causa es necesaria pero no suficiente, por ello el proceso está sujeto a la indeterminación causal, a diferencia del proceso de las ciencias naturales que responde a una determinación causal (Sartori: 2006)

Otros críticos de la perspectiva positivista aplicada a las ciencias sociales exponen que la separación propuesta por Weber entre hechos y valores es artificial. Dado que la ciencia de la política asume la posibilidad de separar hechos de valores y por tanto pretende describir la “realidad” desprendiéndose de valores e ideologías que se consideran presupuestos subjetivos; y dado que Weber sostuvo que hechos y valores son de dos naturalezas diferentes donde los hechos estaban sometidos a constatación empírica y los valores debían estar al margen de las consideraciones científicas ya que según Weber el hombre de ciencia que permite que sus propios juicios de valor intervengan en su análisis deja de tener una plena comprensión del tema y se convierte en una suerte de predicador, profeta o demagogo; por tanto lo que se comenzó a cuestionar de esta visión de la realidad fue que en toda investigación de las ciencias humanas los hechos son elegidos y estudiados en base a valoraciones previas del investigador. Estas críticas sostenían que no es posible estructurar una ciencia social libre de valores. Los hechos, su forma de extraerlos y ordenarlos siempre refieren a marcos valorativos que posee el investigador. En una perspectiva similar, Aron sostenía que quienes investigan en ciencias sociales poseen una valoración de lo justo y de lo injusto (Aron: 1997).

El retorno de la Filosofía Política

La crítica a la neutralidad de las ciencias sociales y el retorno de los valores representan argumentos relevantes para volver a poner a la política en el terreno filosófico. Y en este sentido es que vuelven a ser significativos los aportes que desde el campo filosófico se puedan realizar con vistas a la comprensión de los fenómenos políticos. El esclarecimiento del “demos” depende en gran medida del retorno crítico de los autores clásicos y del ejercicio filosófico de anclarlos en la realidad contemporánea con fines de una mayor comprensión.

La propuesta de este curso itinerante apunta a rescatar algunos elementos y categorías para el análisis de la realidad. La importancia de reflexionar críticamente sobre las circunstancias en las cuales se encuentra inmerso el individuo del siglo XXI nos lleva necesariamente a complejizar la mirada filosófica sobre la realidad. En tal sentido la dimensión política cobra un rol significativo.

Esta propuesta pretende ser la continuación y profundización del acercamiento de la *Filosofía* al fenómeno *político* como una dimensión fundamental del pensamiento que debe incorporarse a las ya tradicionales “ramas” a las que se ha dedicado la Filosofía. En este marco de apropiación de la “política” como un saber específico que puede ser abordado desde las herramientas filosóficas es que aspiramos desarrollar discusiones filosóficas en su dimensión política.

Se apuesta a construir un debate con algunos elementos a tener en cuenta a la hora de valorar aquellas teorías de la democracia que apunten a la formación de juicios políticos esclarecidos. La preocupación central está en enfocar teóricamente una “política” que ubique su esencia en el lenguaje, la deliberación, y demás elementos de este material, hacia la construcción de juicios políticos ciudadanos de buena calidad.

El proceso a recorrer implica la contraposición básica entre el paradigma del realismo democrático y un enfoque que impulsa diversos correctivos normativos a las prácticas democráticas actuales. En la línea que propone correctivos se pone especial énfasis en la perspectiva teórica “republicana”.

Una discusión acerca de la Democracia

Habiendo estructurado una selección de autores que incluyen a) una mirada realista de la política: Weber, Schumpeter y Dahl y b) una mirada que aplica correctivos normativos: Acción y espacio público (Arendt, Rabotnikof), Modelos de ciudadanía (Miller, Peña)

Democracia deliberativa (Elster, Rawls, Habermars, Gallardo) Política y virtud (Ovejero, Pettit) desarrollamos el curso en tal orden.

En la primera mirada avanzaremos en un repaso a las teorías revisionistas del ideal democrático clásico haciendo hincapié en tres modelos específicos de democracia que son la base de las investigaciones contemporáneas tradicionales: una mirada de la democracia del político, una de la

democracia competitiva y otra de la democracia que centra su atención en el procedimiento.

La segunda mirada supone tomar un conjunto de teorías y miradas que centren su interés y compromiso en la existencia de un espacio público que se caracterice por ideales de autogobierno, la deliberación pública y el aumento de las virtudes cívicas.

Las valoraciones de esta segunda etapa: a) refuerza el sentido del espacio público en una sociedad, retoma planteos republicanos que tiene en su seno la revaloración de la ciudadanía, el sentido crítico y participativo, la deliberación pública y colectiva como centro de la convivencia y b) rechaza la autorregulación del mercado o de la sociedad civil, los saberes técnicos o expertos y la política como una arena de lucha.

Comenzamos ahora a presentar los autores trabajados en este curso itinerante que establecen su caracterización de la política como parte de un proceso de conflicto. Este artículo se limitará a exponer la primera mirada del enfoque que se constituye de tres autores dejando la otra mirada para una segunda entrega.

Weber

Comenzamos esta serie de argumentos desde los aportes de Max Weber ya que es el autor que con mayor énfasis establece la noción de política asociada al conflicto.

Este autor plantea que la legitimidad de la dominación se da a través de un sometimiento del ciudadano (individuo) al carisma personal de un caudillo. Es decir, que el caudillo represente la autoridad legítima de la cual sea subordinado el ciudadano que ve en su caudillo una figura superior. Esta figura existe con la idea de ser el conductor de los hombres, de los profanos, los cuales le prestan obediencia porque creen en él.

Con esta idea exhibe al líder carismático como una figura a la cual los ciudadanos prestan su obediencia a cambio de la clásica recompensa propia del sistema caudillista. Aquí no hay construcción de un juicio político, hay en cambio una vida contemplativa de un ciudadano que satisface sus necesidades y deseos primarios gracias a las maniobras del caudillo; es un ciudadano que deposita su grano de legitimidad en el caudillo para que este actúe por él, y para que éste piense por él.

Para el autor aquel que hace política ambiciona al poder, como medio para el logro de otros fines (ideales o egoístas). El que hace política aspira al poder, ya sea al servicio de otros fines, o poder “por el poder mismo” (y gozar del sentimiento de prestigio que confiere). “(...)”*lo realmente importante es que para el liderazgo político, en todo caso, sólo están preparadas aquellas personas que han sido seleccionadas en la lucha política, porque la política es, en esencia, lucha*”

Para ordenar el planteo del autor es necesario exponer algunas de sus clasificaciones. Weber plantea 3 tipos de dominación legítima. 1) tradicional: cuando descansa en la creencia en la santidad de las tradiciones que rigieron desde siempre y en los ordenamientos y poderes señoriales fundados en esas tradiciones; 2) carismático: descansa en el heroísmo, en la ejemplaridad o en las cualidades extraordinarias atribuidas a una persona y a las ordenaciones por ella creadas o reveladas; 3) racional-legal: descansa en la creencia en la validez de los preceptos legales y en los derechos de mando de los llamados por esos preceptos a ejercer la autoridad.

La democracia se caracteriza por su énfasis de reducir al mínimo posible la “dominación”. Según el autor no es posible ni existe forma de eliminar el dominio del hombre por el hombre. En tal sentido en “Economía y Sociedad” fundamenta que “(...)”*toda dominación se manifiesta y funciona en forma de gobierno. Todo régimen de gobierno necesita del dominio en alguna forma, pues para su desempeño siempre se deben colocar en manos de alguien poderes imperativos*”

Según sigue su línea de razonamiento la democracia representa un marco de igualdades jurídicas y garantías formales que ofician como contrapeso a la dominación tradicional. Estas garantías formales objetivas configuran un marco impersonal donde según el autor “*no existe ninguna desigualdad formal en cuanto a los derechos políticos entre las distintas clases de la población.*”. Esta igualdad formal de los derechos civiles y políticos incluye una desigualdad necesaria para que funcione cualquier régimen y es la existencia de que algunos ciudadanos sean gobernantes y otros gobernados. Esto es así porque según el autor es imprescindible que el poder no este en manos de todos sino solamente de algunos. La política requiere una división del trabajo, no es posible que todos sean gobernantes. Para Weber el poder imperativo debe estar centralizado en pocos que sean quienes tomen las decisiones.

Asociada a la dimensión de lo político habita otro actor relevante: el burócrata. La burocracia es concebida por Weber como la “*estructura pura de dominación del cuadro administrativo*”. Esta forma de dominación refiere a la que en la tipología citada más arriba aparece como legal-racional. Es la dominación legítima que ejerce su rol a través de la administración racional de los recursos escasos o de cualquier especie de recursos. Este ejercicio de dominación legítima es la de mayor racionalidad en la tipología. Su valor radica en que posibilita el cálculo eficiente en todos los aspectos de la sociedad que requieran ser racionalizados. “*La administración burocrática pura (...) es (...) la forma más racional de ejercerse una dominación; y lo es en los sentidos siguientes: en precisión, continuidad, disciplina, rigor y confianza; calculabilidad, (...).*”.

La materialización de la burocracia se realiza en el burócrata; este lleva adelante funciones específicas. Estas funciones implican un conocimiento técnico especializado. El funcionario de carrera que opera como burócrata posee un conocimiento que el político no posee. Sabe cómo manejar la racionalidad administrativa hacia determinados fines. No es el burócrata el que escoge estos fines sino que su rol es el de calcular de manera eficiente los medios más racionales para alcanzar fines políticos. El burócrata acata las órdenes porque está subordinado a un jerarca. A la misma vez el jerarca está subordinado a otro jerarca.

Pero como expone Vázquez García citando a Weber la cadena de mando no puede extenderse al infinito, tiene que haber alguien que toma la decisión última. Quien toma la decisión no puede ser un funcionario, porque no tendría a quien obedecer, por lo tanto, es de otra naturaleza. Por tal razón es que Weber sostiene que: La dominación burocrática tiene, pues, en su cima inevitablemente un elemento, por lo menos, que no es puramente burocrático. Ese elemento no burocrático es el político. (Vázquez García: 2006)

En el terreno específico de la política es donde se afirman los valores y donde están en juego los fines. Los valores representan actos de voluntad de los caudillos. La arena política es el ámbito donde están en conflicto valores que luchan por ser el fin último de la sociedad. Los individuos se alinean detrás de estos valores y de los caudillos que los encarnan. Los caudillos buscan aliados que los respalden, a ellos y a los valores que defienden.

El ámbito de lo político es el espacio donde están en pugna los liderazgos. En ese choque se dirimen los fines últimos. Luego el burócrata será el encargado de determinar los medios más eficaces y eficientes para alcanzar tales fines.

Aquí radica uno de los puntos más relevantes del planteo de Weber en su argumentación. Los valores en tanto que fines últimos de una sociedad deben estar en pugna porque sobre ellos no existen determinaciones concluyentes de tipo científica. Es decir no es posible demostrar que un valor sea superior a otro científicamente como en el campo de los hechos.

En el terreno de los valores no hay objetividad. No hay valores más verdaderos que otros.

Es por esta razón que los valores constituyen la esencia de la política en tanto que nutren el carácter conflictivo de la política. Justamente son los valores los que dan sentido a la realidad. Dado que las sociedades no van hacia ningún fin objetivamente determinado, son los valores en su lucha los que determinan el sentido y los fines de las sociedades. Política y valores están unidos recíprocamente para otorgar direccionalidad a la realidad. La lucha entre los valores da existencia a la política como una actividad eminentemente humana. Da sentido a un mundo que, según Weber, de no ser por los valores no lo tendría.

Dado que es en el marco de los valores donde se produce el sentido de la realidad el siguiente componente que integra el autor a su planteo es la importancia que tiene en el político la responsabilidad. Si un científico ha de ser neutral, un político ha de ser responsable afirma. Las decisiones políticas son las que determinan los rumbos. Luego la burocracia se encargará de buscar los medios más adecuados. Es por esta razón que el político tiene el rol fundamental de decidir los rumbos y por tanto es tan relevante que en esta acción sea responsable.

Es en este sentido que Weber define la política como *“la dirección o la influencia sobre la dirección de una asociación política, es decir, en nuestro tiempo, de un Estado”*. En este marco es que se realiza la lucha de valores, en un marco de “politeísmo de valores”, por imponer una visión del mundo.

Aparece en su definición el Estado. Weber define el Estado como *“un instituto político de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al monopolio legítimo de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente”*.

En esta definición vemos cómo para Weber el Estado representa una estructura que permite la dominación de los hombres por parte de otros. Ésta se materializa por la burocracia y el monopolio de la violencia legítima. La burocracia como vimos se caracteriza por su racionalidad instrumental.

Pero al aumentar las dimensiones de las sociedades aparecieron instituciones características de las democracias representativas que permitieron la continuidad de la democracia aunque sobre bases distintas a las directas. Así el parlamento y los partidos se erigieron como instituciones centrales de las democracias.

Estas dos instituciones se acoplan a las explicaciones de Weber para unificar la mirada del autor. En sociedades masificadas y cada vez más complejas el parlamento adquiere una centralidad para la educación de los líderes y para su tamización. La dimensión política representa el equilibrio y balance respecto de la dimensión burocrática. En la burocracia la dominación legítima se da mediante la racionalidad instrumental mientras que en la dimensión política la selección de líderes se da mediante la dominación carismática. Para el funcionamiento de la selección de los líderes la competencia entre caudillos se estructuraba en la base institucional de los partidos. La legitimación en última instancia se daba en las elecciones y a través de la captación del voto del ciudadano.

Weber define los partidos como *“Formas de “socialización” que descansando en un reclutamiento (formalmente) libre, tienen como fin proporcionar poder a sus dirigentes dentro de una asociación y otorgar por ese medio a sus miembros activos determinadas probabilidades ideales o materiales (la realización de fines objetivos o el logro de ventajas personales o ambas cosas).”*

Los partidos aspiran al poder y al mismo tiempo contienen ideología. Estos partidos a su interna asumen para su organización el factor burocrático. Es decir son estructuras organizadas burocráticamente. La burocratización les permite encontrar los medios más adecuados para cumplir los fines propuestos. Además la organización jerárquica permite diferenciar a los candidatos a gobernantes de “las bases” del partido. Las decisiones fundamentales las toman unas minorías, mientras el resto acata tales decisiones. La democracia representativa en el marco de la ampliación de derechos políticos genera el perfeccionamiento y la profesionalización de estas organizaciones. El líder plebiscitario o caudillo se integra en esta estructura burocratizada para asumir la batalla política por hacer primar un tipo de

valores. La unidad y disciplina de la organización permiten la democracia de masas.

Enmarcada en una competencia de partidos donde en cada uno prima una figura plebiscitaria carismática se genera lo esencial de la política que es la lucha sustentada en lo pasional y lo valorativo. Cada líder desea que la sociedad vaya hacia un fin. Por esta razón el otro elemento fundamental y característico del político además de la responsabilidad es tener fines claramente determinados. No en vano Weber establece que los dos pecados del político son no tener finalidades claras y no ser responsable en sus acciones. Un político debe ser responsable y medido pero a la misma vez debe ser movilizad por el sentido de lo pasional. En el mundo weberiano la pasión moviliza el mundo y su sentido. La frialdad calculadora está a cargo del burócrata pero el sentido y determinación de la realidad está en los deseos y valores del político. El burócrata es gestor, su mérito radica en la responsabilidad de realizar de manera eficiente y eficaz su tarea. La responsabilidad del político en cambio está en marcar las sendas a seguir. Las finalidades políticas descansan y se remiten en última instancia a la responsabilidad del político. La centralidad del político, del líder, del caudillo, fundamenta Weber, está sustentada en el hecho que los burócratas han fracasado históricamente cuando han intentado resolver cuestiones políticas.

Sumado a esto sostiene que institucionalmente el líder se encuentra por encima del parlamento, concibiendo a este último como espacio para “prebendarios” de la comitiva del líder. El centro de la dimensión política está en el líder que logra captar y movilizar a las masas. Su vínculo con las masas representa la instancia más relevante de la política. Los parlamentarios están en una relación de subordinación respecto del líder plebiscitario. La dominación carismática que ejerce el líder no radica en la racionalidad discursiva que exponga. Una característica central del líder es el uso de la demagogia. Para Weber el uso de la demagogia es legítimo y es parte sustantiva de la democracia. En tal sentido define a las democracias de masas como una dictadura que esta basada en el uso del aspecto emotivo para llegar a convencer a las masas y así obtener la legitimidad. El carisma en última instancia es esa capacidad superior de una personalidad sobresaliente que se lo considera como casi sobre-humano. Por esto el valor de lo emotivo y pasional es central a la hora de captar la adhesión maravillada de las masas. La admiración esta anclada en la irracionalidad de la relación. Caudillo y masa, carisma y admiración atados en un marco pasional.

Estructuralmente entre líder y masa la democracia es una relación entre minorías que gobiernan y masas gobernadas.

Schumpeter

Luego de esta recorrida por el mundo weberiano, podemos avanzar en el pensamiento de Schumpeter y su idea de ciudadano “disminuido de responsabilidad” que se articula perfectamente con el ciudadano que prefiere Weber quien pone énfasis, como sustentadores de un sistema de gobierno, en los líderes y no en los ciudadanos.

El énfasis weberiano en la democracia como mecanismo óptimo para la selección y legitimación de los líderes políticos es retomado y desarrollado por J. Schumpeter que propone en su realismo analítico una descripción del ciudadano como uno desmovilizado, desactivado, irracional en términos de acción colectiva, racional en lo privado, limitado, disminuido, consumidor-votante, dependiente de la esfera política competitiva, etc.)

Tiene una concepción de *democracia como equilibrio* que es *competitiva, estratégica, pragmática, de elite y desideologizada*.

El aporte de Schumpeter a la teoría democrática radica en limitar el significado de la democracia al de un método de competencia electoral para fabricar gobiernos. De esta forma el centro del proyecto del autor está en un método que implica “*la libre competencia entre los pretendientes al caudillaje por el voto del electorado, por tanto, la democracia es el gobierno del político*”.

La fría descripción de las democracias contemporáneas hacen de su planteo uno de corte *realista*. Decimos esto porque el enfoque es descriptivo y pesimista en tanto que limita las posibilidades de la ciudadanía para influir en los resultados del gobierno democrático. Reduce el papel de la ciudadanía al acto de votar. Para el autor detrás de los discursos democráticos existe un régimen oligárquico electoral, donde la participación ciudadana se materializa meramente en el acto de votar. Toma una concepción procedimental y elitista de la democracia reeditando la tradición de los neomaquiavelistas.

El origen de esta postura la encontramos en sus experiencias políticas. Estas lo llevaron a una visión pesimista de la ideología que permea toda su propuesta. Schumpeter cuestionaba a los políticos socialistas de su época porque al llegar a los cargos de gobierno comenzaban a ignorar sus

principios ideológicos. Esta apreciación fue esencial en la construcción de su pensamiento a la hora de juzgar el rol de la ideología en la política. Según el autor los políticos tienen como única finalidad llegar al poder. Para él, la lucha es por el poder, nunca por alternativas u opciones ideológicas para direccionar el Estado en uno u otro sentido.

Schumpeter considera que la profesionalización del político es parte de la democracia. La desideologización genera que la democracia transforme al político en un técnico. A partir de allí, profundiza en la dimensión estratégica de corto plazo de la política. En tal sentido plantea que el fin central de cada partido político y de cada líder es prevalecer sobre los demás a fin de conseguir poder y de permanecer en él como planteaba Maquiavelo.

Paralelamente debemos explicitar que Schumpeter es sumamente crítico de la concepción tradicional de la democracia. Según Schumpeter la mirada clásica suponía tres elementos o axiomas que son necesarios discutir. Estos axiomas sostiene que por un lado existe el Bien Común, existe la Voluntad General y que existe el Pueblo como unidad colectiva racional.

La concepción clásica de la democracia sostiene en última instancia que el bien común es algo real y a la misma vez que éste puede alcanzarse mediante un pacto racional.

Para Schumpeter la lógica y la política eran arenas distintas. En su visión no es posible que la razón sea un instrumento para ponernos de acuerdo sobre los asuntos de la polis. Para él la tradición clásica de la democracia partía de una serie de supuestos falsos. El más fuerte era afirmar que es posible lógicamente llegar a ponernos de acuerdo sobre el sentido y los fines de la sociedad. Para él no era posible llegar a establecer unívocamente un bien común universal.

La visión del paradigma clásico de la democracia concebía al pueblo como un agente existente y soberano. Entre ellos los utilitaristas sostenían que la existencia de la sociedad tenía su origen en un acuerdo entre individuos a la misma vez libres y racionales. Estas cualidades hacían del acuerdo uno caracterizado por una sumatoria de intereses particulares denominado método de agregación que permitía llegar a un fin común y general.

Toda esta línea de argumentos que apuntan a fundamentar y demostrar la existencia del bien común es uno de los puntos centrales de ataque contra el que emprende Schumpeter. Para el autor las teorías de la demo-

cracia que fueron desarrolladas entre los siglos XVII y XVIII apuntaban a conciliar la idea de gobierno político con la de gobierno del pueblo. Al hacer esto las definiciones daban a la voluntad del pueblo una existencia real.

Para el autor estas definiciones, útiles para sus fines, no tienen consistencia. Su excesivo racionalismo e individualismo metodológico generaba una valoración del comportamiento humano que reducía lo individual y racional a lo natural. Es decir que había en el planteo una simplificación de la acción humana al comportamiento racional como el único y a la misma vez natural.

Al comenzar a levantar los cimientos de la mirada racionalista de la política y en la misma línea de los argumentos de Carl Shmitt, el autor plantea como punto de partida que la sociedad no esta fundamentada en un contrato racional y que el orden político no proviene de un acuerdo de individuos racionales. Para Schumpeter la condición humana no esta atada a un tipo de conducta racional. Menos aún en la política podemos asumir que el hombre se comporte de manera racional. Además cuando estamos en el terreno de la política lo que está por detrás de las posturas y decisiones no son razones sino intereses afirma. ¿Dónde queda el interés general cuando hay diversos intereses que se contraponen entre si? Las sociedades eligen qué intereses satisfacer y en esta elección no podemos hablar de un bien común sino del interés de unos en detrimento del interés de otros.

De esta manera se argumenta que en política el orden social y los fines no se determinan racionalmente producto de un acuerdo de individuos libres y racionales sino como consecuencia del choque de intereses contrapuestos. Estos intereses hacen insostenible la posibilidad de aceptar la idea de un bien común al que pueda alcanzarse por medio de un intercambio racional de argumentos o de la sumatoria de intereses particulares.

Argumenta que si el fin de una sociedad fuera común a todos los individuos, las diferencias políticas solamente estarían en los medios para alcanzarlo. Sin embargo de hecho las diferencias políticas no radican en discusiones sobre diferentes medios para alcanzar un fin con el que todos coincidimos sino que existen diversos fines. Estos fines no son racionalmente conjeturados sino que son intereses particulares o de grupos. Para cada interés particular o interés de grupos el bien común representa algo diferente.

Para el autor el bien común no es una cuestión lógica. No es algo a lo que se pueda llegar por vía argumentativa. Los asuntos políticos están más allá de la lógica y de la racionalidad.

Luego de derribar uno de los pilares fundamentales de la tradición clásica de la teoría de la democracia el autor apunta a construir una concepción más realista de la democracia.

La democracia clásica partía de la idea de colocar en el pueblo una confianza excesiva en su racionalidad y su capacidad de elegir a los gobernantes soberanamente.

Schumpeter plantea que la teoría de la democracia debe ubicar en primer lugar la elección de quienes han de efectuar las decisiones políticas efectivas y en segundo lugar el rol del electorado. Así, la teoría de la democracia debe dejar de utilizar la categoría “pueblo” como una unidad de análisis. Para Schumpeter el principio de la democracia significa que las riendas del gobierno deben ser entregadas a los individuos (caudillos) o equipos que tienen un apoyo electoral más poderoso y que han vencido en la competencia.

Para Schumpeter la realidad política no es racional. La voluntad general u opinión pública surge en medio de voluntades, influencias, acciones, reacciones individuales y colectivas que carecen de racionalidad y que no son susceptibles de racionalizar. La voluntad general no se guía hacia ningún bien racionalmente construido. Además esta concepción parte de un optimismo desmedido e irreal en la racionalidad de los ciudadanos.

Suponer que existe en el ciudadano un tamiz crítico por el cual atraviesa la realidad es un error de partida. La voluntad del individuo no es como se supone en el modelo de democracia clásica independiente y racional. En la práctica el individuo es un “haz indeterminado de vagos impulsos”. La tradición democrática clásica supone falsamente un ciudadano que sabe de modo claro y distinto lo que quiere defender. Supone una capacidad de analizar críticamente la realidad pasando la información que recibe por un proceso reflexivo. Cree que las conclusiones a las que arriba el ciudadano son producto de procesos complejos de razonamiento y deducción. Además omite abiertamente las prácticas cotidianas para torcer la voluntad o fabricarla propio de la “propaganda” política.

Los individuos *“son tan sensibles a la influencia de la propaganda y de otros métodos de persuasión que a menudo parece que son los productores los que les dictan su voluntad en vez de ser mandados por ellos”*

... una simple afirmación, repetida con frecuencia, tiene más peso que un argumento racional, y otro tanto ocurre con el ataque directo a lo subconsciente, que toma la forma de intentos de evocar y cristalizar asociaciones de una naturaleza plenamente extraracional...”

Schumpeter tenía una baja estima de la conducta de la ciudadanía moderna. El ciudadano medio se comporta irracionalmente ante las decisiones políticas, le gusta ser dirigido y reverencia a los líderes carismáticos autoritarios, e incluso tolera el engaño abierto y el descaro de sus líderes. Paralelamente las elites adoptan estrategias capaces de manipular la toma de decisiones de los ciudadanos a la hora de votar.

La dinámica del realismo político que plantea supone que los partidos políticos compiten entre ellos por el voto del electorado. Estos partidos proponen una oferta. El pueblo se limita a elegir entre estas ofertas. Son los partidos los que proponen alternativas que el ciudadano debe elegir. Para el autor la ley de hierro de la oligarquía no se ha roto. Siguen siendo elites organizadas quienes dominan el sentido de la política. Estas asociaciones políticas que proponen ofertas de gobierno centran su imagen en la figura del líder. Este líder o caudillo es el vértice de las organizaciones que compiten por el poder. Según el autor la política es la competencia por el poder mismo entre líderes que responden a un partido. La ciudadanía se limita a elegir como consumidor una preferencia restringida. La capacidad de iniciativa queda reservada y en manos de elites.

En el planteo de Schumpeter aparece la idea de ciudadano “disminuido de responsabilidad” que se articula perfectamente con el ciudadano que aparece en el planteo de Weber.

El ciudadano de Schumpeter, es un ciudadano que refiriéndose a los asuntos públicos pierde el sentido de la realidad, y esto redundará en una disminución de la responsabilidad hasta llegar casi a la ausencia de una volición eficaz, es decir de una voluntad de calidad. Schumpeter nos dice que esta disminución de la responsabilidad, sumada a la carencia de una volición eficaz implica un ciudadano falto de capacidad de juicio político.

En el mundo schumpeteriano cuando el ciudadano medita sobre asuntos de carácter nacional dedica un esfuerzo mínimo. Al alejarse de las preocupaciones de la familia y de la oficina e internarse en las regiones nacionales e internacionales, que carecen de un nexo directo e inequívoco con aquellas preocupaciones privadas, la volición individual, el conocimiento

de los hechos y el método de inferencia dejan pronto de desempeñar el papel que les atribuye la teoría clásica.

La información, necesaria para construir buenos juicios políticos, es abundante y de fácil acceso nos dice. El verdadero problema está dentro del ciudadano, es éste quien prefiere vivir apostando toda su inteligencia y razonamientos a los asuntos relacionados con el ámbito privado. El problema es de actitud. Sobre los asuntos públicos el ciudadano no medita con la constancia y dedicación con que lo hace en lo privado.

El ciudadano de Schumpeter no medita los asuntos públicos, ni se preocupa por tomar la información, ni por escuchar argumentos, ni por cuestionar. Sólo medita y reacciona ante un problema público cuando este afecte o se filtre hacia su mundo privado y lo trastoque.

Los argumentos que utiliza este ciudadano en el campo político serían reconocidos como infantiles por ellos mismos de ser usados en cuestiones del ámbito privado.

Para completar el diagnóstico en cuanto a la capacidad de estos ciudadanos de construir un juicio político de calidad, existen grupos que montan espectáculos políticos que moldean y “direccionan” la voluntad del ciudadano.

Pero aun cuando no hubiese grupos políticos que trataran de influir sobre el ciudadano corriente, éste tendería en cuestiones políticas, a someterse a prejuicios e impulsos extrarracionales o irracionales.

Cuanto más débil sea el elemento lógico en la formación de la opinión pública, y más completa la falta de crítica racional, mayores son las oportunidades para los grupos que persiguen fines interesados.

De esta forma se complementan ciudadanos que admiten argumentos mínimos para decidir (argumentos como slogans) y una clase política que fabrica problemas, y que termina fabricando el juicio del ciudadano desde una estructura de convencimiento similar a las formas de publicidad comercial. Con esto se conjuga un panorama donde el ciudadano no tiene la intención de construir un juicio político, pero también donde juega un importante rol la información que según Schumpeter llega al ciudadano adulterada y seleccionada de acuerdo a conveniencias particulares. Schumpeter aporta un enfoque doble a la teoría “clásica de la democracia”. La incapacidad del votante para discernir lo que está en juego en la política, y la enorme capacidad de los políticos profesionales para manipular las

disyuntivas electorales. Los políticos profesionales actúan como una agrupación que, aunque heterogénea, está dedicada a mantenerse en el poder y a imponer su voluntad.

En este escenario *“el monopolio de la inteligencia política se deja en manos de expertos, administradores y técnicos de la política (...) Este monopolio no se discute porque se supone que el ejercicio de la racionalidad política está mas allá de la competencia del individuo ordinario, cuya esfera propia de competencia es la elección de sus propios valores morales y sociales”*. (Ronald Beiner El juicio político)

Bajo este escenario lo que ocurre es que la responsabilidad política le es dada al experto, mientras el ciudadano profano sólo se limita a administrar su vida privada.

La consecuencia de esto es que el razonamiento y la deliberación son despojados de su legitimidad a manos del conocimiento experto. Consecuentemente el ciudadano profano como dice Schumpeter se retira a su mundo privado donde estará desmovilizado y desactivado hasta el momento en que lo público (la política) ingrese en su mundo privado y los afecte.

En ese momento la aparición del ciudadano en lo público se hará en forma explosiva y portadora de ira, será radical, con ansias de cambiar todo lo que representan los expertos y administradores. Es una participación política cíclica, el ciudadano schumpeteriano sólo explota cuando lo público se entromete en los asuntos privados. Esta participación y aparición pública no es desde un juicio político argumentativo sino desde un actuar violento; no son palabras, son actos. Todo esto ocurre cíclicamente cuando los expertos fallan.

Resumiendo los pilares de la concepción de individuo del autor lo gramos sintetizar que de la racionalidad individual no podemos deducir una racionalidad colectiva, por tanto de la acción colectiva no podemos predicar racionalidad.

La racionalidad humana es cuestionada por el autor porque en la vida social el hombre es un ser emotivo. A la misma vez muchas de las acciones están fundadas en otros elementos extraracionales como son las costumbres y los hábitos. Emotividad, costumbres, hábitos y falta de información para la toma de decisiones son los elementos que toma el autor para cuestionar la racionalidad de la que se basa la teoría de la democracia clásica.

Asimismo cuando el hombre tiene que tomar decisiones colectivas prefiere seguir a un líder que asumir la tarea de deliberar y construir una decisión colectiva.

Al deconstruir la concepción clásica de hombre, Schumpeter construyó una definición de la democracia adaptada a su concepción de hombre. Según él esto constituye una visión más realista. La democracia es un régimen donde prima el valor de la competencia. Esta se desarrolla en el marco de reglas de juego determinadas. Tal mirada reduce la democracia a un método de elección de líderes donde de manera regular, estos compiten por el apoyo de los ciudadanos. La dinámica permite que existan ganadores y perdedores en un clima armónico donde aquellos que resultan perdedores tienen la expectativa de transformarse en vencedores en otra instancia. Las reglas de la competencia son consensuadas entre los actores que compiten.

Schumpeter entiende que esta competencia es una lucha oligopólica por conquistar el voto del electorado. Textualmente señala que el *“método democrático es aquel sistema institucional, para llegar a las decisiones políticas, en el que los individuos adquieren el poder de decidir por medio de una lucha de competencia por el voto del pueblo”*.

Este orden que se genera en un proceso cuyas características fundamentales se asemejan a las del mercado económico que se rige por la ley de oferta y demanda. La lógica del consumo se extrapola al ámbito de la política. Así para el autor la democracia no es más que un procedimiento formal donde élites organizadas compiten por el voto ciudadano. Todo componente moral queda fuera de la competencia política.

En palabras del autor *“... la democracia no es más que un mecanismo para elegir y autorizar gobiernos, no un tipo de sociedad ni un conjunto de objetivos morales...”* donde se establece un procedimiento que *“...consiste en una competencia entre dos o más grupos autoelegidos de políticos (élites), organizados en partidos políticos, a ver quién consigue los votos que les darán derecho a gobernar hasta las siguientes elecciones.”*

Para Schumpeter *“... la democracia no significa ni puede significar que el pueblo gobierne efectivamente, en ninguno de los sentidos evidentes de las expresiones ‘pueblo’ y ‘gobernar’.* La democracia significa tan sólo que el pueblo tiene la oportunidad de aceptar o rechazar los hombres que han de gobernarle. Pero como el pueblo puede decidir esto también por medios no democráticos en absoluto, hemos tenido que estrechar nuestra

definición acudiendo a otro criterio identificador del método democrático: la libre competencia entre los pretendientes, al caudillaje por el voto del electorado.”

La propia lógica de todo el sistema democrático genera un ciudadano pasivo. La naturaleza del ciudadano de las democracias modernas la resume el autor fundamentando que éste refiriéndose a los asuntos público pierde el sentido de la realidad, y esta pérdida redundante en una disminución de la responsabilidad, pero también redundante en una fuerte depreciación, hasta llegar casi a la ausencia, de una volición eficaz, es decir de una voluntad de calidad. Schumpeter nos dice que esta disminución de la responsabilidad, sumada a la carencia de una volición eficaz degenera en un ciudadano falto de capacidad de juicio político. En el mundo schumpeteriano cuando el ciudadano medita sobre asuntos de carácter nacional dedica un esfuerzo mínimo. Por otra parte, sí aplica el pensamiento en asuntos tan nimios como la tarea de comprender la dinámica de un juego de cartas.

Schumpeter también estudia el contexto en el cual habita el ciudadano, y arribando a la conclusión de que la información, necesaria para construir buenos juicios políticos, es abundante y de fácil acceso. Llega así a que el verdadero problema está dentro del ciudadano; es el ciudadano el que prefiere vivir una vida cuasi contemplativa apostando toda su inteligencia y razonamientos a los asuntos relacionados con el ámbito privado. Según él, el problema es de actitud, es la actitud individual del ciudadano lo que está fallando, y conforme a esto ejemplifica la actitud de un ciudadano hacia lo público y cómo difiere claramente de la actitud hacia lo privado. El ciudadano de Schumpeter no medita los asuntos públicos, ni se preocupa por tomar la información, ni por escuchar argumentos, ni por cuestionar. Y si esto persiste también persistirá la ignorancia nos dice. Los argumentos que utiliza este ciudadano en el campo político serían reconocidos como infantiles por ellos mismos de ser usados en cuestiones del ámbito privado.

Para completar el cuadro, en cuanto a la capacidad de estos ciudadanos de construir un juicio político de calidad, existen grupos que montan espectáculos políticos que moldean y “direccionan” la voluntad del ciudadano.

De esta forma se complementan ciudadanos que admiten argumentos mínimos para decidir (argumentos como slogans) y una clase política que termina fabricando el juicio del ciudadano desde una estructura de convencimiento similar a las formas de publicidad comercial. Con esto se conjuga

un panorama donde el ciudadano no tiene la intención de construir un juicio político, pero también donde juega un importante rol la información que según Schumpeter llega al ciudadano adulterada y seleccionada de acuerdo a conveniencias particulares. La solución que propone Schumpeter a las asimetrías de información es tener ciudadanos bien informados.

Pero ¿por qué el ciudadano está disminuido de responsabilidad y de capacidad de juicio político y qué efecto ejerce el juicio técnico para que esto sea así?

Ronald Beiner dice que *“el monopolio de la inteligencia política se deja en manos de expertos, administradores y técnicos de la política...”*. Continúa diciendo que *“Este monopolio no se discute porque se supone que el ejercicio de la racionalidad política está mas allá de la competencia del individuo ordinario, cuya esfera propia de competencia es la elección de sus propios valores morales y sociales”*.

Bajo este escenario lo que ocurre es que la responsabilidad política le es dada al experto, mientras el ciudadano profano sólo se limita a administrar su vida privada.

La consecuencia de esto es que el razonamiento y la deliberación son despojados de su legitimidad a manos del conocimiento experto. Consecuentemente el ciudadano profano como dice Schumpeter se retira a su mundo privado donde estará desmovilizado y desactivado hasta el momento en que lo público (la política) ingrese en su mundo privado y lo afecte; en ese momento la aparición del ciudadano en lo público se hará en forma explosiva y portadora de ira, será radical, con ansias de cambiar todo lo que representan los expertos y administradores. La participación política sólo explota cuando lo público se entromete en los asuntos privados. Esta participación y aparición pública no es desde un juicio político argumentativo sino desde un actuar violento; no son palabras, son actos. Todo esto ocurre cíclicamente cuando los expertos fallan.

Dahl

Avanzando hacia el tercer y último autor que presentaremos en este artículo que cierra el enfoque que coloca el acento en la competencia política, pero que a la misma vez suaviza la profundidad del conflicto, colocamos el planteo de Robert Dahl. Sus escritos comienzan en el seno de los enfoques pluralistas, enfoques que afirman que el conflicto entre grupos de

poder genera los mejores equilibrios para las democracias. Sin embargo Dahl no tardó en empezar a delinear nuevos aportes al campo de la teoría política. En su fase de alejamiento del pluralismo criticó el optimismo que se había colocado en el equilibrio natural que se generaría en la competencia entre grupos de interés como mecanismo para gestionar las democracias. En su revisión del enfoque, apuntó a cuestionar el axioma de la igual capacidad y posibilidad de todos los actores para presionar al sistema político con fines de obtener beneficios particulares y en cambio comenzó a abogar por la importancia de generar condiciones de posibilidad para que las democracias sean más profundas. Estas condiciones representan los requisitos de los procedimientos e instituciones imprescindibles para el buen funcionamiento de las democracias reales.

Para el autor las ideas del pluralismo no eran correctas ya que el choque entre grupos de interés no generaba un sistema político democrático. Sin instituciones y procedimientos debidamente instaurados, la competencia de grupos de poder generaba sociedades desiguales y concentraba el poder.

La inexorable existencia en las democracias de grupos de presión requería una revisión del enfoque y de los correctivos normativos necesarios para mejorar las democracias reales.

La propuesta alternativa del autor sostiene dos ideas fundamentales. Por un lado la certeza que el pluralismo competitivo de grupos no genera condiciones suficientes para la consecución de un mayor grado de equidad en la distribución del control sobre el gobierno, ni en la igualdad de recursos políticos y de riqueza. La otra idea fundamental sostiene que determinado tipo de pluralismo impide la realización de reformas democratizadoras ya que los propios grupos de presión ejercerán acciones de veto para frenar los cambios estructurales que quieran operarse.

Estos argumentos que presenta Dahl en su alejamiento del pluralismo se complementan con su diagnóstico de que el modelo pluralista carecía de una teoría normativa de la democracia y a la misma vez no tenía una teoría de orientación empírica que además de objetivar la acción de los grupos de interés sobre el sistema político, visualizara el ámbito institucional en el que tales grupos ejercían sus acciones de presión para orientar las decisiones políticas.

La nueva mirada que nos propone Dahl contiene una serie de planteos de orden teórico que suponen cambios sustanciales respecto del enfoque

pluralista. La nueva teoría necesitaba articular las nociones de poliarquía y democracia desde un concepto estructural del poder.

Así mismo se requería una reelaboración de los requisitos institucionales necesarios para la existencia real de una democracia. Esto se asociaba a la necesidad de colocar el foco de la reflexión de las democracias sobre la dimensión de la ciudadanía activa y formada como estrategia para contrarrestar el efecto y debilitamiento de la actividad cívica que había generado la educación conservadora y la influencia de los medios de comunicación.

También aparece en la reformulación teórica la preocupación por la igualdad material de los ciudadanos lo que se manifiesta en las críticas del autor al predominio de la propiedad privada como un valor central de las democracias y la explicación de las desigualdades como “fallas de mercado”. La propia dinámica de las democracias pluralistas asociados a estos valores de liberalismo económico amplificaron las brechas del poder político y estimularon la concentración del poder económico. Asimismo al intentar explicar la realidad, las teorías pluralistas ocultaban estas características de concentración del poder. Dahl apunta a que las democracias permitan la tramitación de transformaciones profundas sin que los recursos de poder de los grupos se interpongan en los procesos de reforma. La política para el autor no puede ser un conjunto de espacios de negociación de intereses corporativos. Las democracias deben integrar los debates sobre principios y valores que rijan la convivencia a la misma vez que haga visible los aspectos que deben transformarse en las sociedades y posibiliten cambios radicales allí donde se necesiten.

Los avances en la obra de Dahl comenzaron a integrar, además de una discusión de corte teórica, la preocupación por los componentes empíricos de la democracia. La integralidad de los dos componentes era fundamental para el autor a la hora de exponer un análisis profundo sobre las democracias. Esto lo llevó a colocar en paralelo la discusión sobre los conceptos e ideas que definan la democracia junto con la construcción de criterios empíricos y demarcatorios que permitieran evaluar y clasificar las democracias existentes. La segunda instancia permitiría cuantificar y estandarizar umbrales sobre aspectos específicos que permitieran cotejar sobre los países: si los cumplían o no. Esto posibilitaría ordenar a los mismos y construir “rankings” sobre dimensiones particulares y a la misma vez sobre el grado o nivel de avance del cumplimiento de los estándares democráticos. Tal estrategia permitió salir de discusiones netamente teóricas y organizar

una base metodológica y empírica que ordenara la realidad según criterios previamente definidos.

La evidencia más contundente en la distinción que se visualiza en la obra de Dahl entre la dimensión normativa y la empírica radica en el contraste que tienen los conceptos de democracia y de poliarquía. El primero refiere a discusiones de carácter teóricas mientras el segundo apunta a ser el modelo que se aplique sobre los casos particulares para determinar en última instancia qué país es más o menos poliárquico. Las poliarquías aspiran a ser democracias plenas.

El recorrido que plantea el autor constituye una mirada integral de la democracia. Esta abarca todas las dimensiones (metafísica, epistemológica, metodológica) hasta llegar en último término a la objetivación del caso.

En este recorrido aparecen algunos aspectos sustanciales de su argumentación. Uno de ellos es el abordaje que plantea acerca de qué instituciones son las que deberían tener las poliarquías más avanzadas. Paralelamente se inscriben los elementos sobre los procesos necesarios para llegar a reformar las instituciones existentes con vistas a alcanzar las más deseables. Esto le permite realizar una graduación de los requisitos en los cuales se establecen los mínimos imprescindibles: entre ellos la distribución de recursos políticos y económicos en la sociedad.

Avanzaremos ahora en una composición sintética que muestre cómo se integran los componentes teórico-normativos con los rasgos empíricos necesarios para el avance de poliarquías sustantivas. Como afirmamos, Dahl construye un desarrollo que contiene la exposición de los ideales democráticos y las características empíricas que operacionalizan la identificación concreta y real de estos caracteres.

En su dimensión estrictamente normativa los aportes del autor se centran en la delimitación de principios básicos de la democracia ideal. Estos principios son cuatro según los denomina en orden: principio de igualdad intrínseca, principio de la consideración equitativa de los intereses, presunción de la autonomía personal y principio categórico de la igualdad. Cada uno de estos principios está encadenado al otro en un proceso que va desde el de igualdad intrínseca hasta el principio categórico de la igualdad. El principio de igualdad intrínseca sostiene que todos somos iguales en algunos aspectos sustanciales que nos hace pertenecer a la misma raza, esto es que todos en tanto que seres humanos tenemos cualidades esenciales iguales. Esta noción nos lleva a que todos y cada uno de nosotros somos ca-

paces de definir o concebir nuestra propia idea de justicia. De aquí deduce que todos los ciudadanos están capacitados para autogobernarse, definición que el autor da al principio categórico de la igualdad.

Este pasaje argumentativo asume que al entender la democracia como el ejercicio de la libertad para autogobernarse, a la misma vez debe tenerse presente la capacidad de ciudadano para obtener fines específicos como el hecho de que esta actividad representa un fin en sí mismo. Así introduce el principio de autonomía moral como un valor que supone asumir que todo ciudadano tiene la capacidad de pensarse a sí mismo y elegir sus propios fines. A esto se agrega que el individuo tiene la capacidad de elegir y decidir sus principios morales a través de un proceso reflexivo y deliberativo. Al mismo tiempo esta autonomía moral se articula con lo que el autor denomina autonomía personal que supone aceptar que cada uno de nosotros somos los mejores jueces de nuestros intereses y que esto implica que sepamos qué políticas son las que mejor se adecuan con lo que preferimos.

De esta manera al proponer el principio de igual consideración de los intereses y el principio de autonomía personal el tercer paso es la aceptación del principio categórico de la igualdad, principio que da paso a la reflexión práctica sobre qué procedimientos y prácticas permiten llevar adelante estos principios en el plano real.

Al focalizar la atención sobre el campo empírico Dahl comienza a discutir los requisitos que debe tener una poliarquía para que funcione. En este punto menciona una serie de reglas necesarias para que se cumplan los principios prefijados. La enumeración señala que todo ciudadano debe poder expresar sus preferencias tanto a otros como a los gobernantes de manera individual o colectiva y a la misma vez que estas opiniones o preferencias deben ser tomadas en igualdad de condiciones sin ejercer actos de discriminación por el contenido o su origen. Paralelamente señala que para que lo anterior exista el Estado debe garantizar la libertad de asociación, de organización, de pensamiento y de expresión. Asimismo se debe garantizar el derecho al sufragio tanto activo como pasivo y también el derecho a competir por el voto del resto de los ciudadanos. Esto está asociado a que se garanticen fuentes de información alternativas y actos electorales periódicos, libres y justos que constituyan gobiernos cuyo período de ejecución de políticas sea limitado en el tiempo. Para esto son necesarias instituciones que transformen el apoyo de los ciudadanos en gobiernos electos, es decir agencias autónomas del poder político pero a la misma vez estatales que garanticen que el conteo de los votos sea transparente y que permitan

que la preferencia de los ciudadanos se traduzca en las políticas que de hecho se implementen.

Este giro empírico del autor lo lleva a establecer más específicamente los requisitos del proceso. Los cinco componentes que se marcan son: Participación efectiva, Igualdad de los votos en la etapa decisoria, Autonomía, Control final de la Agenda e Inclusión.

Respecto de la participación efectiva aparecen una serie de elementos que componen el criterio. En primer lugar los ciudadanos deben tener iguales posibilidades de manifestar sus preferencias cuando se trate de tomar decisiones que sean obligatorias para ellos. Esto debería permitir acortar las brechas existentes entre las elites gobernantes y el ciudadano. La participación supone una mayor intervención del ciudadano en los asuntos de la polis.

Esto lleva al autor a discutir la propia noción de ciudadanía en contextos como los actuales. En base a esto postula una serie de ideas a tener en cuenta a la hora de evaluar las poliarquías. Estos requisitos son: garantizar la información pública sobre la agenda, creación de instituciones que brinden oportunidad al ciudadano de influir en la fijación de temas e incentivar la participación en el debate político. Sumado a esto deberían procesarse mejoras que permitan perfeccionar la educación cívica y optimizar la calidad de la información disponible con vistas a una deliberación más profunda.

Respecto del componente llamado igualdad de votos, el autor apunta a que este componente garantice los principios mencionados más arriba de igualdad intrínseca y autonomía personal. Este componente supone que todos puedan expresar su preferencia con igualdad de condiciones y de impacto en la decisión final. Tal noción no apunta a que todas las decisiones se realicen por decisiones de mayorías ya que para Dahl hay temas donde debe recurrirse a otros mecanismos de decisión. La polis según Dahl esta integrada por diversos conjuntos de ciudadanos; es decir que el demos nacional esta integrada por diversos demoí. Esto hace que muchas veces las minorías queden excluidas de las decisiones mayoritarias por lo que debe tenerse especial atención en que las minorías no queden afectadas por las decisiones de las mayorías. Por esta razón es que la regla de la mayoría no debe ser universal, sino que debe dar espacios que eviten el riesgo de la tiranía de las mayorías.

Respecto al componente que enfoca su atención sobre la formación del juicio del ciudadano la importancia radica en que los ciudadanos tengan la capacidad de formar sus propias opiniones. Estas opiniones deben estar construidas en base a un conocimiento claro de sus propios intereses y del interés común. Un conjunto de procedimientos que no cumplan con este componente tienen una debilidad muy grande. Los verdaderos ciudadanos forman sus juicios sobre la política con igual oportunidad para conocer sus propios intereses particulares junto con los medios y los fines para alcanzarlos y a la misma vez un conocimiento sobre las mejores decisiones para el colectivo. Las decisiones que tome el ciudadano deben estar ancladas en una construcción del juicio que haya sopesado alternativas en base a un conocimiento cierto de cómo impacta la decisión sobre sus intereses y sobre los del conjunto. Esto supone que el ciudadano debe tener la oportunidad de entender sus intereses y los del conjunto de la sociedad a la hora de tomar decisiones. Tal asunto implica poner en discusión los aspectos más sustanciales de la democracia. El procedimiento por sí sólo sin este componente no garantiza la realización de poliarquías plenas. Todos los aspectos son parte del fin último que es aspirar a democracias apoyadas en valores sustantivos. Tales valores deben derivar de los derechos políticos otorgados y el cumplimiento de ciertas garantías.

El siguiente componente marcado por el autor es el control de la agenda final. Este punto señala la importancia que tiene en el proceso que los ciudadanos tengan la capacidad de decidir el orden de los asuntos tratados y sus jerarquías. En tal sentido cobran especial importancia las decisiones que impliquen obligatoriedad para el colectivo. Las discusiones que abre este punto son muy amplias, particularmente en cuanto a qué temáticas son asunto de un tratamiento particular y en cuáles puede intervenir el ciudadano. Ante este y otros problemas que se podrían objetar, el autor apunta a justificar la importancia de fomentar el desarrollo de sub-unidades de decisión; es decir la solución planteada es la instauración del federalismo.

El último componente propuesto por el autor es el de inclusión. Lo planteado aquí es que lo más importante que debemos contemplar es que todos los adultos que vivan en una ciudad deben participar de las decisiones que contengan un carácter colectivo y obligatorio. A su principio categórico de la igualdad agrega un principio categórico modificado de la inclusión que expresa que: *“el demos estará integrado por todos los miembros adultos del Estado, excepto los residentes transitorios y los disminuidos psíquicos”*

Como señalamos más arriba la distinción jerárquica que plantea el autor entre democracia y poliarquía es sumamente importante para entender su enfoque. Entre ellas hay una relación que a su vez se articula en todo el desarrollo de su obra. Así Dahl entiende por poliarquía a un determinado sistema político donde las instituciones que garantizan el proceso democrático cumplen niveles empíricos mínimos que pueden objetivarse. Esta posibilidad de objetivar y cuantificar a los Estados permite ordenar en escalas o grados los niveles de poliarquía existentes en cada caso. Todo esto teniendo como a priori que las poliarquías son “democracias imperfectas” que no alcanzan a cumplir con las condiciones que la teoría normativa de la democracia postula.

La síntesis de los elementos que constituyen las instituciones básicas de una poliarquía se expresan en dos ejes centrales. Por un lado la participación y por otro el debate público. La participación representa el derecho de todos los ciudadanos mayores a ser parte de la vida política mientras que el debate público es lo que posibilita que exista competencia y cambios en los gobiernos.

Todos los criterios empíricos enunciados¹ tienen su operacionalización en indicadores que suponen la materialización de una poliarquía. Estos se vuelven prácticos en la medida que se integran y funcionan como parte de las instituciones. Las instituciones tienen un rol fundamental dado que visualizarlas o no en un sistema político brinda información clara sobre el estado de esa poliarquía.

Estas instituciones deben estar presentes y ser efectivas en los países para garantizar que existan: Funcionarios electos, Elecciones libres y limpias, Sufragio universal, Derecho a ocupar cargos públicos, Libertad de expresión, Pluralidad de fuentes de información y Libertad de asociación.

La institucionalización de estos componentes garantiza el cumplimiento de los criterios del proceso democrático.

Ahora bien, luego de presentar la unificación de los criterios del proceso con las instituciones correspondientes para que se cumplan, el siguiente paso del autor es apuntar a establecer condiciones para que existan contextos que posibiliten la emergencia real de estas instituciones. Estas condiciones contextuales mínimas incluyen que el poder militar y el poli-

1 Participación efectiva, Igualdad de los votos en la etapa decisoria, Autonomía, Control final de la Agenda e Inclusión.

cial este controlado y subordinado a los funcionarios civiles electos, que la dimensión económica del país y el mercado conquisten un desarrollo adecuado, creciente y sustentado en infraestructura de largo plazo, aspecto que también debe tener en cuenta que el poder político y económico este distribuido y a la misma vez fomente valores democráticos. A esto se debe sumar que la desigualdad económica no puede ser extrema y debe estar dispersa en la sociedad. Otro factor contextual que Dahl coloca como posibilitador de la emergencia de instituciones poliarquicas es la existencia de una cultura política de confianza entre los actores donde la competencia no niegue la cooperación estructural. Además es importante que más allá del pluralismo cultural existan homogeneidades subculturales que interactúen en acuerdos con otros grupos. Y finalmente el último elemento contextual es que la poliarquía no debe estar sometida a la intervención de un agente extranjero.

Dahl fundamenta que la democracia es la forma de gobierno que mejor lleva a la práctica los valores de libertad, autonomía, autodeterminación moral e incentivo de valores humanos. Esto es posible gracias a que permite desarrollar tres sentidos de igualdad: La igualdad moral intrínseca de todos los ciudadanos, La igualdad de acceso a la autonomía y la autodeterminación personal y La igualdad política definida según los criterios del proceso democrático.

En base a esto Dahl considera que la democracia posibilita el avance de una sociedad más justa ya que la igualdad política es considerada por el autor como un medio para llegar a una igualdad económica. Respecto de la igualdad política, la democracia permite distribuir libertad de oportunidades, oportunidades iguales para todos para la autonomía y la autodeterminación.

En el vértice de las poliarquías, es decir a medida que se van profundizando los valores e impulsando las instituciones correspondientes, están las democracias avanzadas. Estas democracias contienen una igualdad intrínseca en cuanto a la distribución de los recursos económicos, los políticos, la información, la formación, etc. Estas igualdades son la garantía para la construcción de sociedades justas. Sin igualdad no hay democracia.

Las modernas sociedades capitalistas han forjado ciertas condiciones obligatorias para la existencia de poliarquías, sin embargo no generan las condiciones para la aparición de democracias plenas. El capitalismo de mercado fomenta la poliarquía ya que mejora el crecimiento económico.

De todas maneras el crecimiento económico no alcanza para estimular el desarrollo de democracias plenas ya que el mercado y su dinámica es generadora de desigualdades. Estas desigualdades son económicas y políticas. Asimismo impide el avance de las poliarquías hacia democracias plenas.

Una democracia plena tiene un sistema económico que distribuye igualdades en base a valores democráticos y de justicia social. Tales valores afirma el autor deben estar integrados en el Estado y en las Empresas.

Conclusión de la primera parte

En estas páginas apuntamos a presentar una discusión introductoria al curso itinerante planteando una importante discusión epistemológica que pretende fundamentar la importancia para la Filosofía de retomar críticamente el estudio de la Política como su objeto de estudio. Luego presentamos la primera parte del curso concentrando la atención en los componentes más importantes de las teorías de tres autores que interpretan que la política es en el fondo un ámbito para la confrontación o la competencia reglada. Quedarán para una segunda instancia los aportes de la otra mirada que hace especial hincapié en considerar a la política como un ámbito deliberativo donde los componentes fundamentales son el espacio público, la participación y las buenas razones.

Bibliografía

- Aguilar, L.; *El programa teórico político de Max Weber*, en Política y des-ilusión (Lecturas sobre Weber); UAM-Azcapozalco. 1984.
- ALLUB, LEOPOLDO. *PODER POLÍTICO Y DOMINACIÓN: PERSPECTIVAS ANTROPOLÓGICAS*, MANUEL VILLA AGUILAR (COMPILADOR) MÉXICO, 1986.
- ARBLASTER, Anthony, *Democracia*, Editorial Nueva Imagen, México 1991.
- Aron, R. *Las Etapas del Pensamiento Sociológico*, Siglo XX, Argentina. 1980
- BACHRACH, PETER, *CRÍTICA DE LA TEORÍA ELITISTA DE LA DEMOCRACIA*, ARGENTINA, AMORRORTU, 1973.
- BIDART CAMPOS, GERMÁN, ET.AL., *EN TORNO A LA DEMOCRACIA*, RUBINZAL-CULZONI EDITORES, SANTA FE, ARGENTINA, 1990.
- BOBBIO, NORBERTO, *EL FUTURO DE LA DEMOCRACIA*, EDITORIAL FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, MÉXICO, 1986.
- CANSINO, CÉSAR, *EL ANÁLISIS DE LA POLÍTICA, LA CONTRIBUCIÓN DE J. A SCHUMPETER EN: EL PENSAMIENTO AUSTRIACO EN EL EXILIO*, EDITORIAL UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA, MÉXICO 1994.

- CARRERAS, MERCEDES. *ELITISMO Y DEMOCRACIA: DE PARETO A SCHUMPETER*. REVISTA DE ESTUDIOS POLITICOS NUEVA EPOCA N° 75, 1991.
- DAHL R *LA DEMOCRACIA Y SUS CRÍTICOS*. BUENOS AIRES, PAIDÓS, 1991.
- DAHL R.: *UN PREFACIO A LA TEORÍA DEMOCRÁTICA*. MÉXICO, GUERNIKA, 1987.
- DAHL, R.; *LOS DILEMAS DEL PLURALISMO DEMOCRÁTICO. AUTONOMÍA VERSUS CONTROL*; ALIANZA, 1991.
- GIDDENS, A.: *POLÍTICA Y SOCIOLOGÍA EN MAX WEBER*, EDITORIAL ALIANZA, ESPAÑA. 1997
- HELD, DAVID, *MODELOS DE DEMOCRACIA*, ALIANZA EDITORIAL, MÉXICO 1991.
- LEIRAS, SANTIAGO Y MALAMUD, ANDRÉS. *LA EVOLUCIÓN DE LA IDEA DEMOCRÁTICA EN EL PENSAMIENTO DE ROBERT DAHL*. EN JULIO PINTO (COMP.): *LA DEMOCRACIA EN EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO*, TOMO 1, CEAL, BUENOS AIRES, 1994.
- MACPHERSON. *LA DEMOCRACIA LIBERAL Y SU ÉPOCA*; ALIANZA EDITORIAL; MADRID. 1982.
- MOSCA, GAETANO, *LA CLASE DOMINANTE, MÉXICO, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA* 1923.
- PRZEWORSKI, ADAM, *UNA DEFENSA DE LA CONCEPCIÓN MINIMALISTA DE LA DEMOCRACIA*, REVISTA MEXICANA DE SOCIOLOGÍA, VOL. 59, NÚM. 3, JULIO-SEPTIEMBRE, 1997.
- RABOTNIKOV, N.; *MAX WEBER: LA REFLEXIÓN SOBRE LO POLÍTICO MODERNO*, EN POLÍTICA Y DES-ILUSIÓN.(LECTURAS SOBRE WEBER), UAM-AZCAPOTZALCO. 1984.
- RODRÍGUEZ ARECHAVALTA, CARLOS MANUEL. *REDEFINIENDO LA DEMOCRACIA. LOS ORÍGENES DE LA DEMOCRACIA COMPETITIVA: J. SCHUMPETER*. VOCES Y CONTEXTOS PRIMAVERA, TOMO 3, VOL. 2, MÉXICO, 2007.
- SARTORI, G., *TEORÍA DE LA DEMOCRACIA*; ALIANZA UNIVERSIDAD; T-1; MADRID. 1988.
- Schmitt, Carl: *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial. 1991.
- Schumpeter J. *Capitalismo, socialismo y democracia*. Folio 1984.
- Serrano, E., *Dos interpretaciones de la democracia*, en Farfán, et.al.; *El pensamiento austriaco en el exilio. Filosofía, economía y política en Hayek-Von Mises, Schumpeter y Popper*; UAM-Azcapotzalco. 1994.
- Vargas Machuca, Ramón *Robert Dahl: el poder de la Democracia* Claves: Madrid 1994.
- Vázquez García, René *WEBER Y SU CONCEPCIÓN DE LA DEMOCRACIA POSIBLE* Andamios. Revista de Investigación Social Universidad Autónoma de la Ciudad de México 2006.
- VIDAL DE LA ROSA, GODOFREDO. *TEORÍA DEMOCRÁTICA JOSEPH SCHUMPETER Y LA SÍNTESIS MODERNA*. NUEVA ÉPOCA, AÑO 23 NÚM. 62, ENERO-ABRIL 2010.

WEBER MAX: SOCIEDAD, POLÍTICA E HISTORIA; ARGENTINA, ALFA. ESCRITOS POLÍTICOS; FOLIOS EDICIONES. 1982.

weber, max “economía y sociedad” FCE 1974.

Weber, max “El político y el científico” alianza 1998.

Weber, Max “La futura forma institucional de Alemania”, en Escritos políticos; Folios Ediciones. 1982.

Weber, max “La política como vocación”, en El político y el científico, Madrid, Alianza Editorial. 1981.

Weber, max “Parlamento y gobierno en el nuevo ordenamiento alemán”, en Escritos políticos; Folios Ediciones. 1982.

Weber, max “sociología del poder y los tipos de dominación” alianza 2007.

Sobre la idea de patología social

Martín Fleitas González

En las sociedades contemporáneas resulta fácil la identificación de ciertas prácticas intersubjetivas ya asentadas, que muestran un alarmante y creciente deterioro de los lazos de solidaridad. El tejido de cooperación social parece ser diluido por una allanada praxis individualista, motivada por fosilizadas posturas de indiferencia y apatía frente al sufrimiento del otro y de uno mismo. Fenómenos como los del alquiler de vientres, la explosiva industria del sexo, y la habitualidad con la que uno camina por las calles urbanas cuyos paisajes incluyen personas que duermen en la intemperie y comen de la basura, configuran una realidad estática asumida como algo inherente a nuestra forma de vida, indicando una notable pérdida de empatía que se abriga en el corazón de las relaciones interpersonales. En este contexto, patologías sociales tales como la alienación, reificación, consumismo y preferencias adaptativas, constituyen procesos que coadyuvan al deterioro de la calidad humana en sus interacciones, lo que nos lleva a preguntarnos acerca de cómo es posible eliminar los contenidos vitales que distinguen al individuo una vez olvidado, y considerado como cosa.

Originalmente ya desde Hegel, las patologías sociales fueron concebidas como praxis fallidas frente al mundo que surgen como consecuencia del desbordamiento de una racionalidad instrumental. Desde esta perspectiva el sistema capitalista es concebido como una forma de organización social asentada sobre esta sola racionalidad, dando como resultado el surgimiento de formas alienadas y reificadas de interacción social. En este punto, si se desea exponer las características generales de las patologías sociales en general para luego evaluar sus aportes y desa-

fios para la reflexión filosófica, podemos tomar como referente el concepto de la reificación, sin duda la variante radical de la alienación con mayor tradición¹. En virtud de ello intentaré presentar en este trabajo las características generales de las patologías sociales focalizándome en los diferentes tratamientos que ha recibido la reificación, que como veremos, no son tan variados (I). Luego pasaré a señalar algunas limitaciones que actualmente se le han señalado a la formulación tradicional de la reificación, las cuales repercuten directamente en los supuestos del concepto de patología social compartidos por las primeras generaciones de la Escuela de Frankfurt (II). Finalmente incluiré la presentación de uno de los abordajes de la reificación más destacados en la actualidad, me refiero al emprendido por Axel Honneth durante las Tanner Lectures ofrecidas en Berkeley en el 2005, señalando debidamente sus alcances y limitaciones, y atreviéndome a observar algunos puntos que en mi opinión aún son capaces de rescatar aportes de la reformulación honnethiana en común con la tradicional (III).

I

De origen latino, *reificación* deriva de “res”, “cosa”, y parece ser convenido filosóficamente el que signifique “convertir algo en cosa”, esto es, “cosificar”. La reificación puede entenderse como un proceso de transformación de representaciones mentales en cosas, o de sujetos en cosas, o cómo un acto mismo reificado. En rasgos generales se entiende que en los procesos de reificación los sujetos y las relaciones dinámicas pueden quedar convertidas en elementos estáticos, que pueden ser sometidos a un dominio como si se tratara de cosas o elementos estacionados, lo cual incluye al otro, a sí mismo, como también a la naturaleza. Esta forma de intuir el concepto ha sido, sin duda alguna, un foco de renovado esfuerzo filosófico por delimitar la naturaleza de las prácticas sociales, y las diversas influencias que estas perciben desde las estructuras sociales.

1 Cortina, Adela, *La Escuela de Fráncfort. Crítica y Utopía*, Madrid: Síntesis, 2008, p. 81.

Esta primera aproximación del concepto puede, sin mayores problemas, ser incluida dentro de una conceptualización más general como aquella presente en las *patologías sociales*. Podríamos decir que la reificación es un tipo de patología social entre otros, como los de la *alienación*, el *consumismo* y las *preferencias adaptativas*. Lo que en común tienen estas parece ser el carácter sintomático de una enfermedad social que disuelve las condiciones de alcanzar una vida buena, asumiendo un conjunto de convicciones capaces de constituir un diagnóstico social. Naturalmente, esta terminología médica de *diagnóstico* y *enfermedad* supone no sólo el estudio de estas patologías como conductas desviadas sino también como contracara la explícita defensa de un ideal de vida buena².

Sin embargo, el forjamiento del concepto de patología social implica la defensa irrenunciable de tres coordenadas constitutivas. Lo que Honneth entiende como el “legado intelectual” de las primeras generaciones de la Escuela de Frankfurt recae especialmente en el rescate y renovación de estas tres coordenadas. La primera de estas atañe a la convicción del carácter patológico de las sociedades contemporáneas, cuya causa es referida a una obstaculización del desarrollo histórico de la racionalidad. A esta convicción diagnóstica subyace una fuente de normatividad presente en aquello que no es patológico y que implícitamente da sustancia a una concepción de vida buena, especialmente entendida como las condiciones de posibilidad de la autorrealización humana. Como segunda coordenada aparece la atribución de tal déficit de racionalidad al sistema capitalista, mientras la tercera estaría fundada sobre la idea de una crítica de tal estado patológico de las sociedades capitalistas, la cual debe anclarse en las fuentes de resistencia y motivación para la superación de tal estado. Esta tercera coordenada, cuyo foco se ciñe en la naturaleza del malestar, pretende buscar en este una manifestación de aquel reservorio de fuerzas emancipadoras presentes en la misma racionalidad cuyo desarrollo ha sido parcializado³.

2 Cfr. Rousseau, Jean Jaques, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, México: Porrúa, 1995; Honneth, Axel, “Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social”, en su *Crítica del agravio moral*, Buenos Aires: F. C. E. de Argentina, 2009, pp. 51-124.

3 Honneth, Axel, “Una patología social de la razón. Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica”, en su *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Buenos Aires: Katz, 2009, pp. 27-52.

Honneth acierta en atribuir a sus antecesores de la Escuela de Frankfurt la asunción de un fuerte compromiso con tales convicciones. De Horkheimer a Habermas la suposición hegeliana de la existencia de una racionalidad social que se desarrolla históricamente, inextricablemente unida a una concepción del capitalismo que se entiende como una forma de organización social que obstaculiza tal desarrollo, más el esfuerzo por encontrar en la misma racionalidad parcializada aquellas fuentes de resistencia capaces de superar el estado patológico, configuran un marco de pensamiento que atraviesa sus investigaciones y que entre otras cosas posibilita el forjamiento de la propia noción de patología social⁴. En principio, la particularidad de la primera coordenada recae en la tesis acerca de que la autorrealización sólo puede ser alcanzada mediante una acción cooperativa, sin caer en una sustancia ética comunitarista ni en un vacío normativo liberal: tal universal ético es racional e histórico.

Por otro lado, la actualización de aquella alienación extrañada del Espíritu frente a sí mismo que Hegel atribuía a la creciente autonomización de sus componentes, algo característico de las sociedades post-tradicionales⁵, fue llevada adelante con mucho entusiasmo por Marx, Lukács, y en el siglo XX por Horkheimer, Adorno, Marcuse y Habermas, mediante la utilización de términos específicos que sugieren un estado de

4 Ibid., pp. 19-21.

5 Hegel, G. W. F., *Diferencias entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Madrid: Tecnos, 1990, pp. 17-18. Cfr. Hegel, G. W. F., *Filosofía del Derecho*, Buenos Aires: Claridad, 1968. Puesto que allí Hegel atribuye las distorsiones de la apropiación del espíritu a una deformada apropiación de la idea de libertad, véase la reconstrucción de la crítica hegeliana a la “libertad juridificada” kantiana en Wildt, Andreas, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982. Véase una reconstrucción más exhaustiva de este diagnóstico moderno que Hegel presenta en su *Filosofía del Derecho* en Honneth, Axel, *Suffering from indeterminacy. An attempt at a reactualization of Hegel's Philosophy of Right. Spinoza Lectures*, Van Gorcum: Assen, 2000.

reificación de la dinámicas sociales exasperante⁶. Desde esta perspectiva para Horkheimer, Adorno y Marcuse, la reificación y las demás patologías sociales como la alienación y el consumismo, parecen ser fenómenos sociales constitutivos de las formas de organización capitalistas en tanto que estas se edifican sobre la racionalidad instrumental y la represiva división del trabajo⁷. El fatal diagnóstico de esta generación se resume como sigue: “La reificación (...) es ya tan acabada que toda espontaneidad, e incluso la simple idea del verdadero estado de las cosas, se ha convertido fatalmente en utopía excéntrica, en sectarismo marginal”⁸

En opinión de estos filósofos, la racionalidad instrumental que promueve la sociedad capitalista inhibe aquellas condiciones de autorrealización humana al atrofiar sus capacidades miméticas, las fuentes de resistencia presentes en las tempranas experiencias de la infancia, como también

6 Sobre la fetichización: Marx, Karl, *El Capital. Crítica de la Economía Política*, t. I, México: FCE, 2012, pp. 36-47; sobre la reificación que en muchas ocasiones es utilizado como sinónimo de “fetichización”: Karl Marx, *El Capital*, t. III, sección V, cap. XXIV; sobre el concepto de “alienación” en el joven Marx: Marx, Karl, *Manuscritos: filosofía y economía*, Madrid: Alianza, 1993, pp. 107-123. Sobre “contexto de ofuscación”: Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires: Sudamericana, 1944; sobre la “unidimensionalidad”: Cfr. Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, Barcelona: Planeta, 1985; y sobre el “positivismo” que esconde los movimientos antagónicos de la realidad social al querer someterlos a “la ley del gran número”: Adorno, Theodor W., “introducción”, “Sociología e investigación empírica” y “Sobre la lógica de las ciencias sociales”, en Adorno, Theodor W. y otros, *La disputa del Positivismo en la sociología alemana*, Barcelona: Grijalbo, 1969; Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires: Sur, 1973, pp. 80 y ss. Para una lectura convergente de este periodo de la Teoría Crítica véase Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid: Taurus, 2001, cap. IV. Sobre la “colonización del mundo de la vida”: Habermas, Jürgen, *Teoría de la Acción Comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid: Taurus, 1987, cap. VIII.

7 Horkheimer y Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, pp. 36-37, y 45-46; Herbert Marcuse, *Eros y Civilización*, pp.46-48; y Marcuse, Herbert, *La agresividad de la sociedad industrial avanzada y otros ensayos*, Madrid: Alianza, 1971, pp. 103-117.

8 Horkheimer y Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, pp. 242-243.

las posibilidades humanas de establecer lazos afectivos duraderos⁹. De acuerdo a sus reflexiones, la clave para entender y detectar las prácticas patológicas de las sociedades contemporáneas parece hallarse en la transvaloración¹⁰. Ya desde Kant es convenido el que la evaluación de los fines se presente como una capacidad excluida del horizonte de la racionalidad instrumental, lo cual fundamenta una afirmación medular de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, a saber: que en un contexto como el capitalista, en el cual solo se favorece el desarrollo de la racionalidad instrumental a través del intercambio de mercancías, el horizonte de interacción humana en general se hace proclive a la transvaloración de los fines por los medios, dado que para esta última racionalidad la bondad normativa de los fines es a-problemática. En virtud de lo anterior se concluye que la cosificación entre personas, como también ante sí mismo y la naturaleza, son prácticas que configuran un trasfondo derramado, ya omnipresente en las interacciones de las sociedades contemporáneas, capaz de petrificar y eternizar la percepción del estado de cosas vigente. Esto último constituye una particular consecuencia de las patologías sociales, la de generar apatía en los afectados. Las causas sociales de las creencias osificadas sobre el mundo se obliteran a la consciencia, deviniendo en una restricción de las capacidades reflexivas de los individuos, y finalmente, dando lugar a la apatía¹¹.

Para afrontar la crítica a este estado patológico de apatía es preciso anclar la crítica social en el malestar social, lo cual exige la asunción de una teoría del sujeto capaz de dar cuenta de la lógica interna de sus mo-

9 Ibid., pp. 213-235; Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, pp. 123-126; Herbert Marcuse, *Eros y Civilización*, pp. 100-103. Sobre este punto véase la implícita tesis de un desequilibrio de la razón, a partir de un doble concepto de razón, “objetiva” y “subjetiva”, o “comunicativa” e “instrumental”, supuesto por ambas generaciones de la Teoría Crítica: Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, pp. 15-17; Wiggershaus, Rolf, *La Escuela de Fráncfort*, México: FCE-UAM, 2011, p. 395; Adela Cortina, *La Escuela de Fráncfort*, pp. 77-80.

10 Horkheimer y Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, p. 73.

11 Respecto de la restricción de la reflexividad como una consciencia característica de las patologías sociales véase las excelentes reflexiones de Christopher Zurn en su “Social pathologies as second-order disorders”, en Petherbridge, Danielle (ed.), *Axel Honneth: Critical Essays*, Leiden-Boston: Brill, 2011, pp. 345-370.

tivaciones¹². Esta tercera coordenada, fuertemente acreedora de las investigaciones de Freud, defiende la tesis de que la parcialización de aquella racionalidad social debe ser experimentada por los individuos como el menoscabo de sus propias capacidades racionales psíquicas¹³. Las diferentes formas de sufrimiento son concebidas como sentimientos inconscientes que contienen una carga cognitiva sobre el mundo, dicen algo de él: que algo en él debe cambiar. Desde esta perspectiva sólo a través de un discurso filosófico-social que cristalice las fuentes sociales de las patologías podrá romperse con la apatía, asumiendo explícitamente un continuo entre teoría y práctica al defender la idea de que la obtención del conocimiento es continuada con una acción transformadora, esto es, la praxis¹⁴.

Naturalmente, la reificación en tanto patología social parece ser más bien compartida que diversamente abordada por la Escuela de Frankfurt. Sin embargo, las notas bien interesantes que aquellos filósofos nos han legado para el estudio de las enfermedades sociales mantienen algunas limitaciones dignas de señalar. Para indicar algunas de ellas me concentraré, justamente como he adelantado, en la noción de reificación, heredada de Marx, aunque delimitada por Lukács. La formulación lukacsiana de la reificación no fue modificada significativamente desde Horkheimer hasta Habermas, y una vez que nos concentremos en sus limitaciones también podremos evaluar en líneas generales algunas problemáticas inherentes a las tres coordenadas que componen el estudio de las patologías sociales.

-
- 12 Honneth, Axel, "The Work of Negativity. A Psychoanalytical Revision of the Theory of Recognition", en Deranty, J-P., Petherbridge, D., Rundell, J., Sinnerbrink, R. (eds.), *Recognition, Work, Politics. New directions in French Critical Theory*, Boston-Leiden: Brill, 2007, pp. 127-136.
 - 13 Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 138, y pp. 119-120; Adorno, Theodor W., *Dialéctica Negativa*, Madrid: Akal, 2005, p. 208; Habermas, Jürgen, *Conocimiento e Interés*, Buenos Aires: Taurus, 1990, cap. III; Fromm, Erich, *Ética y Psicoanálisis*, México: FCE, 1953, pp. 9-10.
 - 14 Sobre el rol de la mediación del Espíritu que debe hacer la Filosofía: G. W. F. Hegel, *Diferencias entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, pp. 17-18. Sobre el poder reactivador de reflexión que la Escuela de Frankfurt atribuye al discurso filosófico: Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 185; Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, p. 233; Theodor Adorno, *Dialéctica Negativa*, p. 145; Herbert Marcuse, *Eros y Civilización*, pp. 100-101; Jürgen Habermas, *Conocimiento e Interés*, p. 233.

II

La formulación tradicional de la reificación, presente en *Historia y consciencia de clase* de George Lukács, implica asumir, entre otras cosas, una impronta idealista que intenta complementar ingeniosamente la teoría de la fetichización de Marx con la teoría de la racionalización social de Max Weber. El análisis lukacsiano de la reificación que se concentra en los factores subjetivos y objetivos que la originan identifica en los primeros la forma alienada del trabajo capitalista que favorece en el trabajador una experiencia fragmentada de su participación en la sociedad, perdiendo de vista la totalidad, y asumiendo en su lugar una postura de *observador indolente* o sin influencia¹⁵. Por su lado, los segundos comprenden los análisis de la creciente racionalización de la burocracia, el Estado y la economía, aliada perversamente con el fenómeno de la fetichización de la mercancía¹⁶. De este modo, el argumento central recae en la identificación de una especie de contaminación que las esferas de intercambio engendran en los ámbitos cotidianos, robusteciendo tan sólo la racionalidad instrumental, de transacción, deviniendo el otro en una cosa, un medio para la transacción. En consecuencia, el extrañamiento de las dinámicas sociales, como si estas se orientasen por leyes naturales, deviene en la cosificación de la consciencia, apática, expectante, funcional al estado de cosas¹⁷.

Ciertamente, esta forma de argumentación que se continúa de Lukács a Habermas sin cambios significativos¹⁸, signada por las tres coordenadas que hemos reconstruido anteriormente, mantiene algunas limitaciones dig-

15 Lukács, George, "La cosificación y la consciencia del proletariado", en su *Historia y consciencia de clase*, México: Grijalbo, 1969, p. 96.

16 *Ibid.*, pp. 103 y ss.

17 *Ibid.*, p. 101. Véanse las diferentes reconstrucciones de la argumentación completa de Lukács en: Honneth, Axel, *Reification: a new look at an old idea*, New York: Oxford University Press, 2008, pp. 17-28; Jütten, Timo, "What is reification? A Critique of Axel Honneth", *Inquiry*, vol. 53, n° 3, 2010, pp. 235-256; Arato, A., "Lukács' theory of reification", *Telos*, n° 11, 1972, 25-66; Grondin, J., "Reification from Lukács to Habermas", en T. Rockmore (Ed.), *Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy*, Dordrecht NL: Reidel, 1988, pp. 86-107.

18 Naturalmente, aunque la idea tradicional se mantiene, la reificación en Habermas presenta notables diferencias connotativas, particularmente en lo que refiere a la sustitución de los símbolos que posibilitan la comunicación del mundo de la vida por aquellos pertenecientes a los ámbitos sistémicos: Jütten, Timo, "The colonization thesis: Habermas on reification", *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 19, n° 5, 2011, pp. 701-727.

nas de indicar. En primer lugar podemos indicar que la explicación de la reificación, etiológicamente reducida a la expansión del mercado, equipara problemáticamente los procesos de racionalización con los de despersonalización, confundiendo de fondo objetivación con reificación. Las continuas referencias de Lukács a la *Filosofía del dinero* de Simmel propenden a observar esta cuestión¹⁹. Sin duda alguna, este pequeño detalle recae en un trasfondo de lo más discutido en la Filosofía social alemana, a saber, acerca de cuan sostenible es la distinción entre ámbitos sociales autonomizados, aparentemente independientes uno de otro, como se presenta, por ejemplo, en la idea de “colonización del mundo de la vida” de Habermas²⁰. Lo problemático de este mapa socio-teórico que se apoya sobre la distinción de ámbitos sociales autonomizados recae en el desafío de ofrecer una

19 Honneth, Axel, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires: Katz, 2007, pp. 131 y ss.

20 Esta crítica que refiere a una supuesta idealización injustificada de ámbitos sociales presente en la *Teoría de la Acción Comunicativa*, actualmente llevada adelante por Axel Honneth (Honneth, Axel, “Habermas’ theory of society: a transformation of the Dialectic of Enlightenment in light of the theory of communication”, en su *The critique of power. Reflective stages in a social theory*, Massachusetts-Cambridge: MIT Press, 1997, pp. 298 y ss.; Pereira, Gustavo, “Reconocimiento y criterios normativos. Entrevista a Axel Honneth”, *Andamios*, vol. 7, n° 13, Mayo-Agosto 2010, pp. 333-334; Honneth, Axel, “La cuestión del reconocimiento: Réplica a la réplica”, en Fraser, Nancy y Honneth, Axel, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid: Morata, 2006, p. 186), está inspirada en aquellas que ya McCarthy, Berger y Joas formularon durante la década de los ‘80. Frente a estas críticas Habermas arguye que su diferenciación sociológica de los tipos de integración (social y sistémica) no responde a la reificación de los tipos de acción (comunicativa y estratégica), así como tampoco a una asunción esencialista de la teoría de sistemas de Luhmann. En su opinión, ambas críticas responden a un error en el que sí cayó en *Ciencia y Técnica como Ideología*, pero que deliberadamente intentó corregir en el segundo volumen de su *Teoría de la Acción Comunicativa* a través de “una prioridad metodológica sobre el mundo de la vida”: Habermas, Jürgen, “A Replay”, en Honneth, Axel y Joas, Hans (eds.), *Communicative Action. Essay on Jürgen Habermas’s The Theory of Communicative Action*, Cambridge-Massachusetts: MIT Press, 1991, pp. 215-264. Para otro tipo de reconstrucción de la polémica entre Habermas y Honneth que no tiene en cuenta esta respuesta de Habermas, véase Pereira, Gustavo, *Las voces de la igualdad. Bases para una teoría crítica de la justicia*, Montevideo-Cànoves y Samalús: Proteus, 2010, pp. 86-92.

explicación acerca de cómo es posible que una racionalidad originaria de un ámbito alcance al otro.²¹

Esta problemática de fondo tiene consecuencias igualmente problemáticas, puesto que por un lado nos lleva a sostener que la expansión del mercado y la racionalización social serían proporcionales al incremento de la despersonalización, lo cual excluye llamativamente otras formas de reificación como las de la esclavitud o el racismo. A su vez también parecería que todas las modalidades de la reificación –del otro, de sí mismo y de la naturaleza– se expandirían simultáneamente, lo cual debería determinarse pisco-sociológicamente. Y justamente en este punto el problema recae en que la impronta idealista de la teoría de Lukács le sustrae a la verificación empírica, algo que ciertamente intentó subsanar el *Institut für Sozialforschung* de Frankfurt²².

Estas cuestiones en modo alguno opacan los aportes de la formulación tradicional de la reificación como sobresaliente patología social de la modernidad, aunque sí parecen pesar a la hora de constatar un abandono de su estudio académico desde la década de los '80. El marxismo ha perdido terreno como Teoría Crítica de la sociedad capaz de dar cuenta de las nuevas formas adquiridas por el capitalismo tardío desde los '60²³. Sin embargo, existen diversos intentos de reactualizar el concepto de reificación como así también el de patología social, de entre los cuales se destacan aquellos emprendidos por Axel Honneth, representante de lo que podríamos denominar como la “tercera generación de la Teoría Crítica”.

En opinión de Honneth, las bases del diagnóstico social de la Escuela de Frankfurt deben ser renovadas abandonando el paradigma de la racionalidad instrumental y optando en su lugar por el del reconocimiento. Su giro hacia el reconocimiento implica recoger de los tempranos escritos de Hegel²⁴ una concepción débil de vida buena, constituida por esferas de so-

21 Desde este punto de vista, tanto el “Fondo Raúl Sendic” como las cooperativas de viviendas, no podrían ser explicadas desde la sola racionalidad instrumental en tanto ámbitos empresariales supuestamente monológicamente signados por la racionalidad del cálculo.

22 Axel Honneth, “Patologías de lo social”, p. 88.

23 En particular, la neutralización de la “crítica artística” a través de su transformación en fuerza de producción: Boltanzki, Luc y Chiappello, Ève, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid: Akal, 2010, cap. VII.

24 Hegel, G. W. F., *El Sistema de la Eticidad*, Buenos Aires: Quadrata, 2006.

cialización inmanentes a las sociedades pos-tradicionales. Mediante la psicología social de George Herbert Mead²⁵ Honneth actualiza empíricamente tres estadios de reconocimiento recíproco irrevocables para toda formación de la identidad moderna, capaces de operar como principios descriptivos y normativos de la sociedad. Tales estadios de reconocimiento –cuidado, derecho y solidaridad– constituyen modalidades de interacción que configuran la personalidad, y en virtud de su capacidad descriptiva es que cualquier distorsión o violación de cada uno de ellos se traducirá en una forma de menosprecio que parcializará la identidad. Puesto que estas formas de menosprecio presentan, según Honneth, sentimientos morales de injusticia que refieren a algún principio de alguna esfera, la experiencia percibida como el menoscabo de la propia identidad podrá motivar una lucha por el reconocimiento capaz, incluso, de expandir la normatividad social con la aparición de una esfera de reconocimiento nueva²⁶.

Desde esta perspectiva las patologías sociales adquieren otro trasfondo, a saber, el de constituir prácticas distorsionadas de reconocimiento o de su olvido en el caso de la reificación²⁷. Lejos de ser un mero conflicto de proyecciones de imágenes cognitivas y normativas, con “distorsiones” u “olvidos” del reconocimiento Honneth busca resignificar aquella intuición de la patología social como capaz de generar apatía y neutralizar las eventuales luchas por el reconocimiento. En este contexto, Honneth realiza una de sus observaciones más sobresalientes acerca de la reificación: la instrumentalización del otro no implica en modo alguno su cosificación, sino

25 Mead, George Herbert, *Mind, Self and Society*, Chicago: The University Chicago Press, 1972.

26 Cfr. Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática de los conflictos sociales*, Barcelona: Crítica, 1997.

27 Acerca de los diferentes trabajos sobre las patologías sociales desde la perspectiva del reconocimiento véase: Cfr. Honneth, Axel, *Desintegratió: fragments per a un diagnostic sociològic de l'època*, Valencia: Tàndem, 1999; Honneth Axel, “Democracy as Reflexive Cooperation: John Dewey and the Theory of Democracy Today”, *Political Theory*, vol. 26, n° 6, 1998, pp. 763–783; Honneth, Axel, “Invisibility: on the epistemology of “recognition”, *The Aristotelian Society*, Supplementary Volume LXXV, Bristol, 2001, pp. 111-126; Axel Honneth, “El reconocimiento como ideología”, *Isegoría*, n° 35, 2006, pp. 129-150; Honneth, Axel, “Realización organizada de sí mismo. Paradojas de la individualización”, en su *Crítica del agravio moral*, pp. 363- 388.

que por el contrario exige el previo reconocimiento de aquellos talentos y capacidades que deseo instrumentalizar²⁸.

III

Durante las Tanner Lectures que Honneth ofreció en Berkeley en el 2005, este manifestó la necesidad de reparar en la explosión de la industria sexual y del mercado del alquiler de vientres como fenómenos que nos insinúan la existencia de prácticas interactivas cimentadas sobre la normalización de un mutuo trato puramente instrumental u objetual. Sin embargo, allí Honneth nos invita a repensar el concepto de la reificación ya no desde la perspectiva de un desbordamiento de la racionalidad instrumental sino más bien desde la de un *olvido del reconocimiento*. Esta exploración sumamente sugerente de Honneth no refiere en esta ocasión al reconocimiento de las esferas anteriormente referidas, sino más bien a un tipo subyacente de aquel, uno del tipo “elemental” o “existencial”²⁹.

Recogiendo diversos conceptos de autoridades filosóficas como Heidegger y Dewey, algunos datos de las investigaciones acerca de los lactantes y autistas, así como también reflexiones acerca del conocimiento de las otras mentes de Stanley Cavell, Honneth formula una triple vía argumental cuyo objetivo común es la de demostrar que el reconocimiento elemental constituye una situación pre-cognitiva y pre-comunicativa en términos ontológicos, genéticos y conceptuales. Esta implicación a la interacción con los demás se presenta como una postura irrenunciable del hombre frente al mundo, y en virtud de ello el reconocimiento elemental pretende ser, según Honneth, esencialmente afectivo y previo a la postura asumida por la cognición. En este sentido el reconocimiento no sólo pretende ser convergente con el *in-der-welt-sein* y *sorge* heideggerianos³⁰, sino también con el concepto de “interacción” de John Dewey³¹ y el “*aknowledgement*” de

28 Axel Honneth, *Reificación*, p. 132; Gamper Sachse, Daniel, *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social, (Entrevista a Axel Honneth)*, Buenos Aires: Katz, 2010, p. 61.

29 Honneth, Axel, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires: Katz, 2007, pp. 80-81, nota 19.

30 *Ibíd.*, cap. II.

31 *Ibíd.*, pp. 52-60.

Stanley Cavell³², incluyendo aquel interés tendiente a la participación en la producción de las dinámicas sociales que Lukács supuso en la conciencia del proletariado. De esta forma, Honneth ofrece una nueva perspectiva de la reificación en términos de un olvido del reconocimiento que se distingue de la objetivación en la medida en que pierde de vista aquella postura ontológica previa a la de la cognición.

En palabras de Honneth, ejemplos como el del genocidio del pueblo judío sólo son explicables en términos de un olvido del contenido vital de las otras personas, deviniendo en una postura indolente, indiferente al dolor propio y ajeno. Al igual que en la formulación tradicional, aquí reificación, en tanto olvido del reconocimiento, puede articularse en tres modalidades: frente al otro, frente a uno mismo así como también frente a la naturaleza, intentando renovar aquella famosa fórmula de Horkheimer y Adorno: “Toda reificación es un olvido”³³. Mientras el olvido del contenido biográfico caracteriza la reificación mutua, la autorreificación se nos presenta como la simulación o los fingimientos de estados anímicos en contextos escénicos diseñados institucionalmente, que encuentra motivación en la satisfacción de ciertas normativas anónimamente reguladas. Aquella autoaprobación básica que permite la identificación con los contenidos internos se suspende en tales situaciones, favoreciendo la asunción de tales simulaciones como características constitutivas de la propia identidad³⁴. Finalmente, de manera ingeniosa Honneth también nos propone identificar un tipo de reificación de la naturaleza que surge como derivación de un olvido de los diversos significados que esta puede tener para otros.

Pero por el contrario, lo sugerente de estas reflexiones de Honneth también muestra varias dificultades. En primer lugar, Honneth asegura que desea actualizar al concepto de la reificación en términos de un olvido *literal* del reconocimiento, lo que nos hace preguntar acerca de cuántos referentes empíricos podemos encontrar en los cuales un ser humano olvide *literalmente* la humanidad del otro³⁵. Y si no podemos encontrar más referentes que los propuestos por el propio autor (los del genocidio y del

32 Ibid., p. 92.

33 Horkheimer y Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, p. 272.

34 Ibid., pp. 143 y ss.

35 Respecto del énfasis de Honneth en la literalidad del olvido: Honneth, Axel, “Rejoinder”, en su *Reification: a new look at an old idea*, New York: Oxford University Press, 2008, p. 148.

autismo) habría que preguntarnos si estos son suficientes como para referirnos a una necesidad de actualizar el concepto³⁶. La literalidad con la que Honneth explora la idea del olvido del reconocimiento debilita su capacidad descriptiva, puesto que la reificación constituye algo así como un interruptor que enciende (On) el reconocimiento en su ausencia, o lo apaga en su presencia (Off)³⁷.

A su vez también se ha objetado duramente que esta formulación padece de un excesivo formalismo, demasiado diluido como para fundar una ética o una crítica social³⁸, además de desplegar en su estudio una metodología incompleta, y de caer en una contradicción performativa durante su argumentación, pues si tal reconocimiento elemental no está ya dado y tampoco puede construirse a través de un contacto hermenéutico ¿cómo accedemos a él?³⁹ En este punto también podemos apreciar que el énfasis que las reflexiones de Honneth imprimen sobre la sola variable subjetiva de la reificación adolece de una adecuada comprensión del peso deformante que las estructuras sociales pueden tener sobre los ámbitos cotidianos⁴⁰. Pienso que este conjunto de problemas surgen en este momento de la profesión de Honneth porque su reformulación de la reificación constituye su

36 Quién insiste en la ausencia de referencias empíricas es Timo Jütten, “What is reification?”.

37 Ferreira Borges, Charles Irapuan, “Reificação como prática social: uma reinterpretação a partir de Alasdair MacIntyre”, *Inuitio*, vol. 4, n° 2, 2011, p 75.

38 Geuss, Raymond, “Philosophical anthropology and social criticism”, en Axel Honneth, *Reification*, pp. 126-127.

39 Zurn propone como metodología completa para el estudio de las patologías sociales en general una que comprenda las etapas *sinomatológica, diagnóstica, etiológica y terapéutica*, señalando con verdad que los diversos estudios sobre patologías sociales de Honneth difícilmente superan la segunda: Christopher Zurn, “Social pathologies as second-order disorders”. Sobre la contradicción performativa en la cual parece caer la argumentación de Honneth véase Ferrara, Alessandro, “The nugget and the tailings. Reification reinterpreted in the light of recognition”, en Danielle Petherbridge (ed.), *Axel Honneth: Critical Essays*, pp. 371-422.

40 Deranty, Jean-Paul, “Repressed Materiality: Retrieving the Materialism in Axel Honneth’s Theory of Recognition”, en Deranty, J-P., Petherbridge, D., Rundell, J., Sinnerbrink, R. (eds.), *Recognition, Work, Politics. New directions in French Critical Theory*, Boston-Leiden: Brill, 2007, pp. 137-163; Chari, Anita, “Toward a political critique of reification: Lukács, Honneth and the aims of critical theory”, *Philosophy and Social Criticism*, vol. 36, n° 5, 2010, pp. 587-606.

primer enfrentamiento a un duro y clásico escollo de la teoría de la racionalidad tradicional de la Teoría Crítica⁴¹, lo cual se le presenta como un gran desafío que evidencia los alcances y las limitaciones de la totalidad de su teoría del reconocimiento.

Sin embargo, podemos evaluar si esta reformulación puede mantener aun riquezas dignas de atender. Pienso que algunas cuestiones que el mismo Honneth y sus críticos pasaron por alto pueden ayudarnos a repensar una mejor forma de comprender a la reificación para nuestros días. A mi juicio Honneth y sus críticos pasan por alto la supuesta calidad patológica de la reificación, esto es, su supuesta capacidad de generar apatía en los afectados así como también de evidenciarse en alguna forma de sufrimiento a partir de la cual anclar la crítica. A su vez, ningún crítico reparó en la extraña concepción del reconocimiento honnethiana, por él denominada en trabajos anteriores como “modelo de recepción”. Este modelo de recepción del reconocimiento llevó a Honneth a defender la tesis de que tal fenómeno consiste en una reacción adecuada a valores ya presentes en las personas, que alcanzamos mediante complejos procesos de aprendizaje⁴². Naturalmente el reconocimiento de un valor inherente a las personas es lo olvidado por la reificación, lo que a su vez nos llevaría a sostener, como el mismo Honneth hace, un realismo moderado de valores demasiado comprometido. Desde esta resumida perspectiva pienso que una estrategia adecuada sería la de revisar el propio concepto de reconocimiento para luego volver con mayor solvencia sobre el de la reificación⁴³.

Finalmente, creo que también podemos reparar en aquello omitido, esto es, en la supuesta capacidad de generar apatía en los afectados que se le atribuye a la reificación en tanto patología social. Nada dice Honneth ni sus críticos al respecto, por lo que lo patológico de su versión de la reificación parece ser gratuita. En este punto podríamos pensar a la reificación como

41 Cfr. Basaure, Mauro, “Reificación y crítica de las patologías sociales en el marco del proyecto de teoría crítica de Axel Honneth”, *Enrahonar*, n° 46, 2011, pp. 75-91.

42 Honneth, Axel, “Grounding recognition: a rejoinder to critical questions”, *Inquiry*, vol. 45, n° 4, 2002, pp. 499-520 y “El reconocimiento como ideología”, *Isegoría*, n° 35, 2006, pp. 129-150.

43 He emprendido este camino de revisión de la idea de reificación de Honneth en Fleitas, Martín, “Una revisión de la reificación como olvido del reconocimiento”, en Pereira, Gustavo (ed.), *Perspectivas críticas de la justicia social*, Porto Alegre: Evangraf, pp. 237-354.

un olvido de la interacción recíproca que repercute directamente en los niveles de reflexión, algo en lo que ciertamente han insistido las primeras generaciones de la Escuela de Frankfurt, y que Zurn reconstruye muy bien. Sólo la debilitación de las capacidades reflexivas del individuo es capaz de dar lugar a la apatía en la medida en que se oblitera el origen social de la formación de algunas creencias y preferencias sobre el mundo⁴⁴. Naturalmente, esto nos lleva a asumir un supuesto originariamente marxista como el de la praxis o teoría-acción, pero pienso que no implicaría ningún tipo de violencia conceptual en la medida en que el concepto de patología social y en este caso, el de reificación, comparten el mismo linaje teórico.

44 Sobre el poder que se les atribuye a las patologías sociales en la debilitación de las capacidades de reflexión véase: Pereira, Gustavo, *Elements of a Critical Theory of Justice*, New York: Palgrave Macmillan, 2013, apartado II.2.1; y también Christopher Zurn, "Social pathologies as second-order disorders". Un estudio de algunos daños que el desarrollo de la personalidad puede desencadenar en los usos de la racionalidad puede encontrarse en Fleitas, Martín, "Experiencias amargas. Sobre las preferencias adaptativas y la subversión de la personalidad", *Sistema*, n° 232, Madrid 2013, pp. 75-92.

