



Universidad Nacional de San Juan
Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes



Universidad Nacional de San Juan

Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes

Cursillo de Ingreso a las Carreras: Profesorado de Filosofía y Licenciatura en Filosofía

Ciclo lectivo 2021

Profesor Diego A. Saiz Kisil

Curso de Ingreso a la Carrera de Filosofía



Fundamentación

En la presente planificación nos proponemos dar una pequeña introducción al mundo de la filosofía.

Lo primero que nos viene a la mente es la cuestión de: ¿qué puede servir como introducción a una carrera como filosofía? De cualquier modo es una pregunta que solo encuentra respuesta en la acción misma, es decir, en los momentos áulicos, en el intercambio con los alumnos, en la construcción situada de una comprensión de lo que puede significar la filosofía para un colectivo de personas determinado.

Esto antes mencionado que al parecer muestra los límites que puede tener nuestra propuesta puede servir, sin embargo, como guía de la misma. Consideramos, como equipo, que la filosofía tiene un plan, un sentido, un nacimiento posicional, histórico.

La filosofía es un plan, es una estrategia para sobreponerse a las exigencias de los tiempos. Encarna la voluntad de los pueblos de perpetuarse en el tiempo, de existir y hacerlos de la mejor forma posible.

Es un saber dotado de sentido, “sentido” en su doble significado. Primero, como una construcción cultural cuyo uso, valor y reglas se encuentran determinadas por la sociedad que le da origen. Y por otro lado, el sentido comprendido como el sentir de un pueblo, de afrontar sus problemas, resolverlos y poder tener una existencia más auténtica y feliz.

Por último entendemos la filosofía como una posición, la cual es tomada por los grandes referentes de la disciplina. Partimos del principio de *a priori* antropológico trabajado por A. Roig (*Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*), donde se postula que todo pensamiento y su consecuente afirmación se hace siempre desde algún lugar, es decir, desde cierto posicionamiento metafísico, moral, antropológico, etc.

El diseño de esta secuencia pedagógica se orienta por las primeras prácticas filosóficas, los problemas y el diálogo como forma de búsqueda de respuestas. Diálogo entre los alumnos, entre alumnos y docentes y, por último, con grandes pensadores de la historia de la filosofía.

Objetivos generales:

- Conocer los conceptos y problemas propios del saber filosófico
- Reconocer las preguntas filosóficas de las preguntas científicas y/o sociales.
- Vincular la problematización y crítica filosófica con el mundo actual.
- Advertir la relación especial entre la filosofía como una praxis de vida y un saber construido a partir de la misma

Objetivos específicos:

- Adquirir un lenguaje preciso sobre el que discute y argumenta la filosofía.



- Visualizar en las problemáticas sociales las perspectivas que el saber filosófico desde sus diferentes disciplinas aporta para comprender los conflictos.
- Comprender las diferentes posiciones adoptadas referidas al problema de lo que es la filosofía.
- Entender la composición de la Universidad.
- Interiorizar ciertas prácticas institucionales importantes para la vida universitaria.

Organización de Contenidos

Unidad I: El problema de la definición de la filosofía.

Los tres elementos que mueven a filosofar: el asombro, la crítica y las situaciones límites. La particularidad de la pregunta filosófica. Una lectura psicoanalítica del significado etimológico de la palabra *filosofía*. El problema de una filosofía nuestra.

Un acercamiento a la Ética.

Bibliografía

- Aristóteles. (1985) *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Editorial Gredos, S. A. Madrid, España.
- Cortina, A. y Martínez Navarro, E. (2001) *Ética*. Ediciones Alcal, S. A. Madrid, España.
- García Astrada, A. *Introducción a la Filosofía*. Multi Editora, Córdoba, Argentina.
- Lyotard, J.F. (1989) *¿Por qué filosofar?* Ediciones Paidós Ibérica S. A., Barcelona.
- Roig, A. A. (2004) *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Edición a cargo de Marisa Muñoz, con la colaboración de Pablo E. Boggia. La presente edición digital, actualizada por el autor, se basa en la primera edición del libro (México: Fondo de Cultura Económica, 1981) y fue autorizada por el autor para Proyecto Ensayo Hispánico y preparada por José Luis Gómez-Martínez. Capítulo 1

Unidad II: La Universidad Nacional de San Juan y la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes.

Organigrama. Autoridades. Co-gobierno. Las tres funciones centrales de la Universidad: Docencia, Investigación y Extensión.

Bibliografía

Videla, J. R. Documento de cátedra.

Unidad III: el problema de la Modernidad, el ocaso de la razón europea



Crisis de la modernidad. La filosofía de F. Nietzsche y su concepto de verdad en sentido extramoral: expresión de la filosofía de la contemporaneidad. Crítica al progreso en la Ciencia y al lugar del Hombre en la Naturaleza.

La “posición” del pensamiento. La filosofía como normatividad. El “a priori” antropológico.

El mito de la modernidad y Latinoamérica.

- Dussel, E. (1994) *El encubrimiento del otro*. La Paz, Plural editores – Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. UMSA
- Nietzsche, F. (1996) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos,
- Roig, A. A. (2004) *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Edición a cargo de Marisa Muñoz, con la colaboración de Pablo E. Boggia. La presente edición digital, actualizada por el autor, se basa en la primera edición del libro (México: Fondo de Cultura Económica, 1981) y fue autorizada por el autor para Proyecto Ensayo Hispánico y preparada por José Luis Gómez-Martínez. Introducción.

Metodología

Se prevé el trabajo con ciertos textos filosóficos que nos acercan a la noción de lo que son las investigaciones filosóficas, esto sería, aprender de filosofía desde sus textos.

Así mismo, buscamos que los alumnos posean una actitud activa en el proceso de enseñanza y aprendizaje, es a través de la problematización y el diálogo con los alumnos que buscamos una construcción del conocimiento.

Por otro lado, teniendo en cuenta la realidad social del presente ciclo lectivo en combinación con las particularidades de nuestra facultad, creemos que es preciso adoptar el espacio virtual como una alternativa válida y estudiar las posibles opciones que este ofrece.

Durante el despliegue de las actividades planteadas en este contexto los profesores tomamos el rol de *Tutor on-line*. Lo mismo que un profesor convencional, atendemos a las dudas de los alumnos, corregimos sus actividades, proponemos ejercitación etc.

La particularidad se sitúa en que todas estas actividades las hacemos por medio de internet *como herramienta de trabajo* ya sea por medios textuales (chat, aulas virtuales) o por medios audiovisuales (videos).

Para justificar el uso de las nuevas tecnologías en la educación, nos posicionamos a manera de sustento teórico en los siguientes conceptos del aprendizaje Electrónico



- a- La denominación *E-Learning* que se refiere al aprendizaje Por medio de distintas plataformas y aplicaciones.
- b- Por otra parte, encontramos lo que se denomina *M-Learning* (Móvil Learning) Aprendizaje Móvil que refiere al acceso a la información en múltiples espacios por medio de dispositivos móviles portables tales como teléfonos móviles tabletas etc.
- c- La combinación de estos últimos conceptos da origen a una nueva concepción en el manejo de la información, que trasciende al tiempo y el espacio, es llamado *U-Learning* (Ubicuos Learning). El Aprendizaje Ubicuo sirve para describir el conjunto de actividades formativas apoyadas en las tecnologías en diversos espacios y tiempo, es el desplazamiento del aula a un contexto no tradicional.

Concepción de evaluación:

El equipo retoma la perspectiva de la evaluación cualitativa, pues nos permite concebir primero; la práctica educativa como un proceso, esto quiere decir que nunca nos encontraremos con un resultado final, sino con seres humanos, tanto alumnos como docentes en constante formación. Segundo; como algo dinámico, mentamos con ello la compleja red de relaciones de nuestro quehacer y una perpetua lucha entre contrarios, entre lo que hay que aprender y lo aprendido, entre las nuevas y las viejas tradiciones, posiciones epistemológicas, etc.

Toda propuesta educativa tiene por objetivo un proceso de enseñanza y aprendizaje, este proceso tiene un objeto, es decir, algo propio de nuestra cultura que tentativamente consideramos conocimiento, un lenguaje al cual el hombre ha llamado científico o técnico, en este caso el lenguaje filosófico. Cabe aclarar que, si bien este lenguaje ya se encuentra en la tradición filosófica es susceptible de resignificaciones, neologismos, interpretaciones, etc. todo ello dando cuenta de lo dinámico de esta praxis humana.

Santos M. A. (1988) indica que: “El desarrollo curricular, en cualquiera de sus niveles, está recorrido por un proceso evaluador de triple naturaleza: la evaluación diagnóstica, la evaluación procesual, la evaluación de término...” Estos tres elementos forman parte de una sola praxis, una unidad educativa, de aquí nuestra propuesta de que en cada clase se trabajen estos tres momentos.

Por último, nuestra concepción de trabajo nos enmarca en una idea sobre la evaluación que no solo afecta a los alumnos. En efecto, este instrumento nos señala las propias fortalezas y debilidades de nuestra praxis educativa, haciendo de la evaluación un intercambio horizontal y de retroalimentación. Anijovich R. (no está la parte del libro donde salen los datos del mismo, p. 143) explica: “Para retomar esta concepción, recordemos aquí, siguiendo a Black y Wiliam [2003; 2009], que en la evaluación



formativa las evidencias sobre los logros de los estudiantes son utilizadas para tomar mejores decisiones sobre como continuar el aprendizaje y la enseñanza.”

Criterios de Evaluación:

El seguimiento y evaluación de los alumnos durante el desarrollo del curso se realiza en forma continua y procesual. Interesan tanto los resultados finales como los avances y retrocesos que caracterizan los procesos de aprendizaje. Se realizan prácticas de aprendizaje grupales mediante el análisis de textos específicos del área, análisis y debates entre los alumnos y docentes, investigación escrita mediante el uso de dispositivos y tecnología cibernética, así como análisis y discusión de cortos cinematográficos.

Asimismo, se prevé el trabajo de lectura y debate grupal, con un posterior trabajo escrito al finalizar cada tema trabajado, tal trabajo versa sobre las reflexiones y debates que hayan suscitado los textos. Como evaluación final, se propone elegir el tema que deseen los alumnos y realizar un escrito que deberán leer y exponer.

Acreditación

Para aprobar este cursillo de ingreso a la carrera de Filosofía, el alumno deberá haber tenido al menos el 60 % de la asistencia, todos los trabajos semanales aprobados, y el trabajo final aprobado.

Cronograma

Lunes	Martes	Miércoles Este día son clases de Comprensión	Jueves	Viernes
01 Presentación	02 Unidad N 1	03	04 Unidad N 1	05 Unidad N 1
08 Control de actividad semanal	09 Unidad N 1	10	11 Unidad N 1	11 Unidad N 2
15 Unidad N 2	16 Unidad N 2	17	18 Unidad N 3	19 Unidad N 3



Universidad Nacional de San Juan
Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes



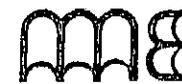
22 Control actividad semanal	23 Unidad N 3	24	25 Presentación trabajo final	26 Presentación trabajo final
---------------------------------------	------------------	----	-------------------------------------	-------------------------------------

ARTURO GARCIA ASTRADA

INTRODUCCION A
LA FILOSOFIA

DISEÑO GRAFICO

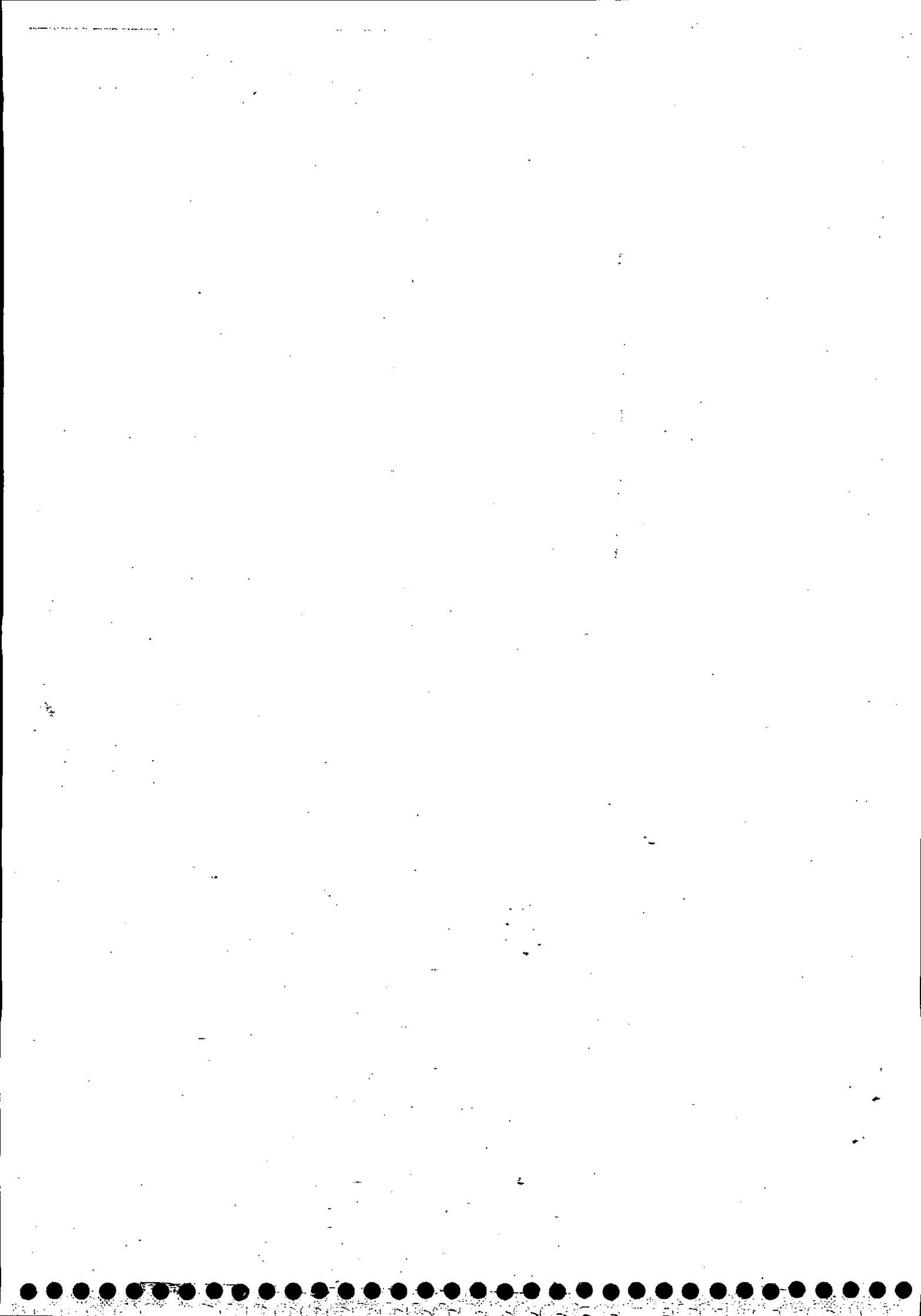
Dis. Ind. Cristina Gordillo de Rogé

The logo consists of the letters 'ME' in a stylized, rounded, and interconnected font.

MULTI EDITORA

CORDOBA

REPUBLICA ARGENTINA



© Copyright by Arturo García Astrada 1984.
MULTI EDITORA - Córdoba - REPUBLICA ARGENTINA.

DERECHOS RESERVADOS

Prohibida la reproducción total o parcial no autorizada por el EDITOR en cualquier forma, que sea, idéntica o modificada, escrita a máquina o por fotocopiadora y en cualquier sistema de impresión.

Primera Edición - Diciembre 1984.
- 1^{era} reimpresión Mayo 1986.

Hecho el Depósito que marca la Ley 11723.

Impreso en Argentina.
Printed in Argentine.
ISBN 950-9571-00-8.

MULTI EDITORA

Avda. 24 de Setiembre 761 - 5° P. - 16°

(5000) Córdoba - República Argentina.

INDICE

	Página
PROLOGO	7
ACTITUD FILOSOFICA	9
PRESOCRATICOS Y SOCRATES	23
PLATON	47
ARISTOTELES	67
SAN AGUSTIN Y SANTO TOMAS	91
DESCARTES	107
SPINOZA	129
LEIBNIZ	143
KANT	163
HEGEL	199
MARX	235
COMTE	259
NIETZSCHE	279
ORTEGA Y GASSET	315
HEIDEGGER	353
EPILOGO	411

PROLOGO

Este libro es fruto de la grabación de clases dictadas durante varios períodos lectivos en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. De esas grabaciones fueron suprimidas algunas repeticiones y las respuestas aclaratorias a las preguntas formuladas por los alumnos, pero fue respetado ese carácter de exposición oral y no escrita que en ellas puede advertirse. Por cierto que no todos los autores fueron tratados en un sólo curso. Los capítulos de San Agustín, Hegel y Heidegger son la síntesis de sendos seminarios allí dictados.

En el desarrollo de las clases he procurado ser fiel a lo que considero que un curso de Introducción a la filosofía debe tener como primordial finalidad: posibilitar que los alumnos que recién ingresan a la Facultad se enfrenten y vayan familiarizándose con los grandes problemas que el hombre, a cierto nivel de su desarrollo intelectual, ineludiblemente se plantea. También he procurado que las interpretaciones que daba de los grandes pensadores estuviesen fundadas en sus propios textos, cuya lectura invariablemente hacía, señalando a mis alumnos que aquéllos permiten una siempre renovada relectura y profundización. En filosofía escuchar en forma directa la palabra de un pensador es algo absolutamente insoslayable y por nada reemplazable. Creo, además, que en ese intento de primer contacto y progresiva familiaridad con los grandes temas del pensamiento debe ponerse especial cuidado para evitar que ese intento se transforme en un subrepticio dar al alumno una determinada respuesta, ya elaborada y acondicionada para su fácil aceptación. Todo escolarismo filosófico es mortal para la filosofía porque falsifica lo problemático, que es lo propio de ella, en una fórmula definitiva y dogmática.

Al comenzar a pensar, el hombre no debe sentirse comprometido con ninguna teoría, que siempre es una interpretación de la realidad, sino comprometido únicamente con la realidad misma. Pero es indudable —y si no la enseñanza universitaria sería innecesaria— que al alumno debe instrumentárselo de la mejor forma posible para que esté capacitado de interpretar, con su propio esfuerzo, esa realidad. Y para lograr este objetivo debemos reconocer que no hay otro instrumento para el pensamiento que el pensamiento mismo. Por ello es necesario hacer conocer al alumno las grandes interrogaciones y las grandes respuestas que en el desarrollo histórico, el pensamiento, por intermedio de los grandes pensadores, ha ido formulando.

Nuestro propósito es, pues, ofrecer estas formulaciones que resultan paradigmáticas en la medida que son situaciones límites que se le abren al pensar en su derrotero y que como tales constituyen coyunturas ineludibles en la presente altura de los tiempos. En medio de ellas, con ellas y contra ellas, se lleva a cabo la gran tarea del hombre que es el filosofar. Esta actitud inicial de apertura crítica hacia los grandes pensadores, que en el fondo no son sino eslabones del gran proceso del pensamiento humano, tiene para nosotros, americanos, un nivel aún mayor de radicalidad. Porque si es cierto que debe tener validez general el hecho que al comenzar a pensar el hombre no debe comprometerse con ninguna respuesta ni con ninguna interpretación, en el caso del americano, esa validez tiene un fundamento aún más profundo porque ninguno de los momentos de aquel proceso nos pertenece ni puede identificarse con lo americano. El hombre americano se siente extranjero frente a toda forma cultural y nada en el mundo de la cultura lo compromete. Por ello su horizonte no tiene límites y su apertura debe ser total.

Pero aquel sentirse extraño frente a cada uno de los momentos que la cultura ha ido protagonizando y la inhospitalidad que quizá experimentemos hacia ellos, no debe ser sino un reto para que de nosotros surja nuestra propia respuesta. Para lograrlo no hay otro medio que adquirir los elementos, las categorías y los instrumentos que son ya patrimonio del hombre planetario. Munidos de ellos, pero no comprometidos ni alineados en ellos, estaremos capacitados para iniciar nuestra tarea.

ACTITUD FILOSOFICA

Quizás sea una ingenuidad que en nuestro primer contacto con la filosofía pretendamos dar una definición de ella. Más plausible pareciera ser que tratemos de acercarnos a ella por medio de un rodeo, o de sucesivos rodeos, por medio de los cuales, penetremos en la actitud humana que la filosofía supone. Porque podría suceder que la filosofía no fuera tanto un conjunto de conocimientos que pudieran transmitirse objetivamente, sino, fundamentalmente, una cierta actitud ante todo conocimiento posible. Hay una dimensión del hombre, el pensamiento, que lo obliga frente a una presencia, frente a la inmediatez de cualquier cosa que se presente ante él, a no conformarse con ella sino a buscar su fundamento, a buscar la ausencia que se esconde detrás de toda presencia. Ciertamente el pensamiento da testimonio de lo que está presente ante él, pero con ese testimonio su tarea no termina sino que se interroga por esa presencia y por las posibles causas de que esa presencia exista. Y ese no conformarse con la simple presencia y ese interrogarse, constituyen lo propio de la actitud filosófica. Hay, pues, en el comienzo de ella un renovado negar lo inmediatamente presente en búsqueda de su fundamento. De este no la especulación filosófica llega a lo más íntimo, a lo más entrañable de las cosas, del mundo y del hombre. Ella es, entonces, un radical hacerse cargo de la angustia y el asombro de nuestra existencia. Es un silencioso descender hasta el asombro de que nosotros existamos el que nos obliga a interrogar y a interrogarnos.

Un hecho cotidiano de la vida humana es que exista un mundo, que en ese mundo existan cosas, y que en medio de esas cosas nosotros existamos. Pero esto, que es tan cotidiano, este estar en el mundo rodeado de cosas y siendo testigo de ellas, no siempre llama la atención

del hombre.

¿Por qué existen cosas? ¿Por qué existe el mundo? ¿Por qué existimos nosotros? ¿Qué sentido tiene el que existan cosas? ¿Qué sentido tiene el que exista un mundo? ¿Qué sentido tiene el que existamos nosotros? Fijense ustedes la profundidad que tiene este interrogarse, el cual nos compromete a nosotros mismos. Nosotros estamos incluidos en esa pregunta; es decir que la respuesta que pueda darse, si es que puede darse una respuesta a esa pregunta, es algo que incumbe profundamente al hombre. De modo, entonces, que ese preguntarse es anterior, en importancia, a cualquier otro preguntarse.

La importancia de la pregunta: ¿Por qué existimos nosotros? ¿Por qué existen cosas?, tiene una prioridad sobre cualquier otra pregunta porque es lícito conjeturar que el fundamento o sea el Ser hubiera podido permanecer encerrado y descansando sobre sí mismo sin fundar ni proyectar una multitud de cosas, una multitud de entes. Enunciándolo con palabras de Heidegger, digamos que la pregunta fundamental de la filosofía, la que tendremos siempre presente y siempre está latiendo en cada uno de los grandes pensadores, cualquiera sea la respuesta y cualquiera sea el desarrollo que se le hayan dado a esta pregunta es: ¿Por qué es en general el ente y no más bien la nada?

La pregunta fundamental de la filosofía está mentando a la relación de la multiplicidad de las cosas, de los entes y de cada ente en particular dentro de esta multiplicidad frente a la unidad del fundamento de esos entes, a la unidad del Ser ya que todos ellos son, todos participan del Ser.

Sin embargo, a pesar de este carácter radical, fundamental de la pregunta, no siempre, evidentemente, el hombre se la formula. No se la formula cuando el hombre tiene un trato superficial con las cosas, cuando pasa ante ellas de un modo trivial y resbalando sobre ellas, cuando las cosas no le hablan y él no trata de que las cosas le hablen, sino que simplemente las usa.

De modo entonces, que no siempre esta pregunta fundamental se hace presente al hombre. Pero, hay ciertos momentos, ciertas situaciones que siguiendo la nomenclatura de un filósofo contemporáneo, diríamos que son situaciones límites en las cuales la pregunta se impone necesariamente. Es decir, que se rompe esa indiferencia nuestra ante las cosas, esa indiferencia ante el asombro de que los entes sean y la pregunta por sí misma, por su propio peso, está delante nuestro, exigiendo una posible respuesta.

¿Cuáles son, por ejemplo, esos momentos? Uno de ellos es el estado de desesperación. Desesperación al sentirnos anonadados frente

a la pérdida de sentido de cosas en las cuales habíamos confiado y aún la pérdida de sentido de nuestra vida y del mundo todo. Desesperación ante la pérdida de un ser querido cuya ausencia ahonda nuestra reflexión sobre la fugacidad de la existencia. Tal cosa sucede, por ejemplo, en las coplas de Jorge Manrique a la muerte de su padre donde ve a la vida del hombre en su tránsito hacia la muerte y dice que:

*"Nuestras vidas son los ríos, -que van a dar en la mar,-
que es el morir."*

Otro momento en el cual la pregunta que consideramos fundamental de la filosofía puede hacerse presente, es en los casos de inmensa alegría. Cuando estamos alegres pareciera que todas las cosas estuvieran como naciendo recién. Vemos la existencia de las cosas en su estado naciente y también esas cosas y el existir de esas cosas nos impacta profundamente.

También esta pregunta surge ante el asombro. Ya los grandes filósofos griegos, Platón y Aristóteles, decían que el asombro era el comienzo de la filosofía. Justamente el asombro de que haya cosas y no más bien que no hubiera nada.

Otra situación límite, en la cual la pregunta puede hacerse presente, es el aburrimiento, el tedio. Diciéndolo con palabras de Sartre, la náusea que nos producen a nosotros las cosas cuando estamos enormemente aburridos, y nos preguntamos con un cierto desprecio por esas cosas y por lo absurdo que nos parece su existencia.

Y finalmente la duda. La duda es otra posible entrada al problema filosófico. No olviden que Hamlet, el príncipe de la duda, decía: "To be or not to be; that's the question" (ser o no ser, esa es la cuestión). La filosofía moderna, con Descartes, se inicia con la duda como método insustituible para transitar por el pensamiento filosófico.

La pregunta fundamental es la más profunda porque va a la raíz misma de las cosas. No nos preguntamos tanto por la esencia de las cosas, el "qué" es una cosa, sino que la pregunta tiene un grado mayor de hondura, que es la "existencia" de la cosa. Por ello es la más profunda y a la vez la más extensa de todas las preguntas, porque no se limita, no se reduce a una cosa en particular, sino que se hace extensiva a todas las cosas. Se hace extensiva a toda la realidad.

El horizonte de la filosofía es la Totalidad. Aristóteles, decía justamente que "el objeto de la filosofía es la Totalidad de las cosas". No saber en detalle cada una de las partes de esa Totalidad, sino el preguntarse por la Totalidad misma.

Ya tienen ustedes una primera diferencia entre filosofía y ciencia. La ciencia se desentiende con mucho criterio del horizonte de Totalidad, y dentro de ese horizonte de Totalidad recorta un cierto ámbito, y lo va a estudiar, lo va a profundizar, lo va a delimitar de todas las otras cosas para acercarse a él en una forma inquiriente. Por lo tanto, entonces, mientras el objeto de la filosofía es la Totalidad *de la realidad*, el objeto de las ciencias particulares, de cada una de las ciencias, es parcial. *Francia, etc.*

Otra cosa importante es que la ciencia, que ha delimitado de la Totalidad un aspecto de ella, para acercarse a ese aspecto y profundizarlo y desarrollarlo, lo hace cuando de antemano sabe que puede obtener una respuesta positiva. Es decir, que el problema que la ciencia trata es uno en el cual la solución es posible, y aun es exigible. En cambio en la filosofía el plantearse un problema es muy distinto de dar una solución a ese problema. Muchas veces la actitud de la filosofía va a ser simplemente expectante. No siempre va a poder encontrar respuesta a los problemas que se plantea. En cambio la ciencia, cuando ve que un problema no tiene solución, no tiene respuesta, lo abandona. Queda, pues, como cosa privativa de la filosofía ese ámbito del cual no podemos obtener respuesta. Si yo no puedo, por ejemplo, encontrar una razón de mi existencia, si no puedo encontrar una respuesta del sentido del existir de las cosas, no por eso el problema deja de ser filosófico. Se hace aun más filosófico; más acucia y más nos incita a profundizar en él. La ciencia, en cambio, lo abandona.

Por eso es lícito decir que mientras la ciencia se mueve dentro de problemas, la filosofía asume el misterio. Esta distinción entre problema y misterio es de un filósofo francés, Gabriel Marcel, que yo creo que es valdiera y que es accesible para que nosotros veamos esta primera contraposición entre filosofía y ciencia. El problema es algo en principio soluble, es algo que se me presenta como una cosa objetiva, que está frente a mí y que fundamentalmente a mí no me afecta la respuesta que pueda obtenerse. Por ejemplo que el agua hierva a 100° o que hirviera a menos, no es algo que afecte fundamentalmente mi vida, no es algo que le vaya a quitar o dar sentido a la misma. Es decir, que el problema tiene una cierta distancia, una cierta lejanía. En cambio, el misterio es algo en lo cual yo mismo estoy comprometido, en lo cual la respuesta que pueda darse, si es que puede darse respuesta, no me resulta indiferente a mí. Si la respuesta al problema de cuál es el sentido de la vida, es que no hay sentido, va a repercutir en mí, va a tener un sentido distinto a si la respuesta fuera otra.

Por otra parte, la ciencia, y en este sentido, la ciencia paradig-

mática -la matemática o la físico-matemática-, pretende la exactitud. Pretende que las respuestas a su interrogar sean exactas; y cuando no hay una exactitud en la respuesta deja de lado el problema. El neopositivismo de la escuela de Viena dice, por ejemplo, que lo que no se puede medir no existe: quod mensurari nequit non existit.

Pero fíjense que mientras el científico ha dejado de lado el problema porque no encuentra una respuesta exacta, el hombre, que está tras el científico, no puede dejar de seguirse preguntando. No puede cortar esa actitud expectante ante el problema. De modo entonces que diríamos nosotros que la actitud de la filosofía o la actitud del filosofar es este continuar preguntándose: cuando el científico o cuando la ciencia callan.

O sea que el hombre siente la insuficiencia de toda respuesta científica, fundada y basada en la exactitud. Por otra parte, vimos que la ciencia se detiene en una parcela de la realidad para profundizar en ella y para obtener una respuesta al reto que esa parcela de la realidad hace a la inteligencia del hombre. Pero esa parcela, ese fragmento no basta al hombre; no le basta al hombre con detenerse en un fragmento. Siempre quiere ir más allá, siempre está tratando de romper los límites, de superar todo lo que signifique una limitación, una valla. El pensamiento no se conforma frente a ninguna facticidad; es como el tiempo que todo lo devora y nunca se detiene. Esa actitud de proseguir más allá, de romper todo límite, es propia también de la actitud del filósofo.

Otra diferencia entre ciencia y filosofía es que la ciencia, también con toda legitimidad y justicia, se pregunta por las causas inmediatas, o por las leyes inmediatas que están condicionando un fenómeno determinado de esa parcela de realidad que el científico investiga. En cambio el filósofo no se conforma con esta respuesta por las causas o por las leyes inmediatas, sino que trata de remontarse para interrogar por el primer fundamento, o causa de todas las cosas. Una vez más se nota este querer sobrepasar, ir más allá de lo inmediato, de la actitud del filósofo.

La pregunta básica de la filosofía es ilimitada en extensión y en intensidad. En extensión, porque se extiende a todas las cosas. En intensidad, porque su preguntar no se conforma con lo inmediato, sino que trata de indagar por una causa, o un primer fundamento.

Pero hay algo interesante: Dijimos que la pregunta filosófica no tenía límites, que se extendía a todas las cosas y que, por lo tanto, era ilimitada; sin embargo, esta pregunta, solamente un ser la puede hacer. Ese ser es el hombre. Y aquí viene lo curioso, porque el hombre

es un ser que biológicamente no tiene ninguna relevancia con respecto a los otros seres; al contrario, respecto a los otros animales está, biológicamente, en inferioridad de condiciones. El animal tiene un certero instinto que lo hace amoldarse con seguridad, con precisión al medio ambiente que lo rodea. En cambio, el hombre, cuando nace, es un naufrago, es un ser totalmente indefenso; pero, de su inferioridad biológica con respecto a los otros seres, es de donde el hombre saca fuerzas. Es como la palanca que necesita bajar para poder subir más arriba. Porque el hombre no se conforma con ese estar amoldado pasivamente a su circunstancia; porque no se conforma con estar arrojado entre cosas es que el hombre comienza a preguntarse por esas cosas, y por medio de la técnica hace que ellas se pongan a su servicio. No se amolda entonces a una circunstancia sino que él puede crear su circunstancia. Puede, por medio de la técnica, darse la circunstancia que quiera, puede dársela, inclusive, fuera de la tierra, en la luna, por ejemplo.

Ahora bien, si hemos dicho que la filosofía es un preguntarse por la Totalidad de las cosas, que su horizonte es el Todo; si hemos dicho que la filosofía no se conforma con las respuestas inmediatas sino que siempre trata de inquirir las más remotas causas, podría pensarse que la filosofía es "sabiduría". Y, efectivamente, en los primeros tiempos de Grecia, que fue donde surgió la filosofía, a los primeros filósofos se los llamó "sabios". Sin embargo, hubo uno de ellos, Pitágoras, que no quería que lo llamaran sabio. "Sabio" decía Pitágoras solamente es un ser que todo lo conoce, y eso solamente puede aplicarse a Dios. Pero yo no conozco las cosas, sólo trato de conocerlas, busco conocerlas". Por eso él decía que prefería que lo llamaran amante de la filosofía. "Sabio" era entonces algo que excedía a la actividad que Pitágoras reconocía que él estaba haciendo en un momento histórico.

Platón también piensa lo mismo y escribe: "El llamado sabio. Fedro. me parece que es algo excesivo y sólo a la divinidad corresponde; en cambio, el llamado filósofo, amante de la sabiduría, le está más en consonancia y mejor acomodado".

Fíjense que en el origen mismo de la filosofía está este reconocimiento de los límites: reconocer que aunque nosotros busquemos la sabiduría, no la poseemos. Y justamente la buscamos porque no la poseemos. Si la poseyéramos no necesitaríamos buscarla. El filósofo es entonces el amante de la sabiduría, y la palabra filosofía está indicando, justamente, este carácter. La palabra filosofía está integrada por dos palabras griegas: *philia* y *sophia*. *Philia* significa amor y *sophia*, sabiduría.

De modo que en la misma etimología de la palabra filosofía nosotros encontramos con este desear, amar, buscar la sabiduría, precisamente porque no se la posee.

De modo, entonces, que hay una modestia inicial en la actitud filosófica, modestia que se va a hacer presente siempre que el hombre auténticamente haya pensado. Siempre que nos enfrentemos a un auténtico filósofo va a estar presente esta modestia y este reconocimiento de los propios límites, absolutamente infranqueables del hombre. El hombre es un ser finito y no puede, por tanto, superar ciertas barreras. A la sabiduría no se la posee, sino que se la ama.

Además, hay en la actitud filosófica un desinterés. Y este desinterés de la actitud filosófica también ya fue testimoniado en el nacimiento mismo de la preocupación filosófica. Y fue Pitágoras quien lo expresó y lo hizo con una comparación. El comparaba la actitud del filósofo con la actitud de los espectadores en los juegos olímpicos. Y decía: A los juegos olímpicos van tres tipos de personas; uno es el que participa en los juegos, ávido de triunfo, de gloria, de fama; el segundo tipo es el que va para hacer apuestas, para ganar en los juegos. Y hay un tercer tipo que va a los juegos simplemente por el placer de ver los juegos olímpicos, por el placer que le produce contemplar esos juegos. Este tercer tipo era el de los espectadores y ningún interés, fuera de la pura contemplación, lo movía. Igual cosa sucedía con el filósofo. El desinterés de la pura especulación era, según Pitágoras, la actitud propia de un filósofo. El filósofo no quiere fama, ni gloria, ni lucro. Simplemente quiere ser un espectador del mundo, de la vida. Y porque es un espectador desinteresado puede interrogarse y formularse esa pregunta que nosotros recién hacíamos. El filósofo se acerca a las cosas, no para utilizarlas, no para usufructuarlas, sino simplemente para escucharlas. Para escuchar lo que las cosas puedan decirle de su origen, de su existencia y de su posible sentido.

Pero si al filósofo no lo mueve un afán de utilidad, tampoco tenemos derecho de decir que su interrogar es el producto de un capricho. Esa pregunta fundamental no surge arbitrariamente en el hombre. No es una pregunta que podría eludírsela cuando el hombre se enfrenta auténticamente ante sí mismo y ante las cosas, sino que surge porque siempre en el mundo nos movemos entre cosas limitadas, entre fragmentos. Nos movemos siempre en medio de lo finito.

Novallis, en uno de sus fragmentos, decía: "Siempre nos movemos entre cosas y nosotros buscamos lo incondicionado". Este moverse entre cosas que son fragmentos nos hace advertir que ese fragmento se prolonga más allá de sí mismo y que eso que se prolonga más

allá, está ausente, y que nosotros no nos conformamos con esa ausencia. De modo que queremos, en cierto modo, hacer que esa ausencia se haga presente en nosotros, y el preguntarnos por ello es una forma de que esa ausencia no caiga totalmente en el olvido, sino que esa ausencia nos acompañe, que esté en cierto modo presente. Traer a presencia lo ausente, entonces, es otra característica del filósofo. Y este traer a presencia lo que está ausente, y este buscar la sabiduría que el hombre no posee, es propia del eros filosófico.

Eros significa, en griego, amor. Hemos visto que en la estructura misma de la palabra filosofía figura el amor. El amor, entonces, es el que hace de intermediario entre lo que el hombre tiene y lo que el hombre no tiene; lo que el hombre tiene de presente y lo que busca en la ausencia, que presente, que también a él le corresponde. Y por eso, por ejemplo, Platón, que trataba de explicar las cosas más difíciles por medio de mitos, trata de explicar este problema, por medio de un mito. El va a decir que Eros, el Dios Eros, era hijo de dos dioses: Poros y Penía. Una vez, festejando el nacimiento de Venus, se realizó en el Olimpo una gran fiesta. A ella concurren Penía (Diosa de la pobreza) y Poros (Dios de la riqueza); y en esa fiesta, Penía quería tener un hijo de Poros y lo logró en virtud de las libaciones que esa noche tuvieron lugar.

Estas son las palabras de Platón, refiriéndose a Eros, que es hijo de la riqueza y de la pobreza: "Y como hijo de Poros y Penía, mira cuál es su herencia. Desde luego es pobre y lejos de ser hermoso y delicado, como se piensa generalmente, va descalzo, no tiene domicilio, y sin más techo ni abrigo que la tierra, duerme al aire libre, en las puertas y en las calles. Está siempre, como su madre, en precaria situación. Pero, por otra parte, ha sacado de su padre el estar sin cesar sobre la pista de lo que es bueno y bello. Es varonil, osado, perseverante, gran cazador, inventor y perpetuo en artificio, ansioso de saber y fácil en la comprensión, incesante en la filosofía".

Tiene de cada uno de sus padres, algo. De su madre, la escasez y la pobreza, y del otro, el haber contemplado la belleza y tratar nuevamente de conseguirla. Este es el carácter de la filosofía: Una búsqueda amorosa antes que transmitir un contenido especial.

Hemos visto que la filosofía, a diferencia de la ciencia, no es un saber sino un amar el saber: también hemos visto que la filosofía, tam-

bién a diferencia de la ciencia, no se ocupa con una parcela de la Totalidad sino con la Totalidad misma. Estas diferencias nos permiten hacer un nuevo rodeo en nuestro intento de aproximarnos a lo que la filosofía sea.

Es bien sabido que en un secular proceso, las diversas ciencias han ido desprendiéndose de la filosofía, acotando cada una de ellas una parcela de la realidad para tener, en lo posible, un saber preciso de ella. En ese proceso la filosofía ha ido quedándose sin ningún saber particular, el cual fue deviniendo patrimonio exclusivo de las diversas ciencias. La filosofía no ha hecho violencia a la inexorabilidad del proceso y al cabo del mismo se ha enfrentado con lo que auténticamente ella es y con sus propias posibilidades, aferrándose a pensar en la Totalidad.

Pensar, es pensar al Ser como un Todo y a cada cosa particular pensarla en relación con ese Todo y formando una unidad sistemática con él. La idea de Totalidad es, como lo advirtió Kant, legítima idea de la razón a la cual ésta no puede eludir de pensar por más que le esté vedado un saber sobre ella. Pareciera, entonces, que propio de la filosofía fuera el pensar y propio de la ciencia el saber. Interrogarse por la diferencia entre saber y pensar es, pues, tarea previa e ineludible.

Un implícito reconocimiento de aquella diferencia existe ya en nuestro cotidiano modo de expresarnos. Decimos, por ejemplo, que sabemos que $7 + 3 = 10$, o que el agua hierve a 100°C , o que Colón ha descubierto América. Resultaría algo extraño afirmar que a estas cosas no las sabemos sino que, simplemente, las pensamos. En cambio, sería excesivo decir que sabemos que el mundo ha tenido un comienzo o que es eterno, que el alma es inmortal o no lo es. Se nos muestra como más correcto decir que pensamos en estas cosas. Estos modos de expresarnos nos ponen en la pista de la distinción que hay entre saber y pensar y nos invitan a que, en la medida de lo posible, la explicitemos.

En castellano saber proviene del latín sapere que, entre otras cosas, significa gustar, tener sabor, ser entendido, reconocer, tener experiencia, ser prudente. Según este alcance etimológico el saber postula una presencia con la cual tenemos un contacto inmediato. A esta presencia tratamos de penetrarla o dejamos que ella nos penetre con el fin de poder gustarla, tener su sabor o, en definitiva, saberla. Pero esta presencia lo es para mí que trato de saberla, es decir, supone una trascendencia de mi acto de saber. Eliminar esta trascendencia significaría o que la presencia ha sido inmolada transformándose en mí, o que yo me he inmolado transformándome en ella. En ambos casos ya no se trata de un saber porque, o ya no habría algo para saber, o ya no

habría alguien que supiera. El saber, pues, para ser tal tiene que respetar el trascender de aquella presencia y dejar que se transforme en objeto de una conciencia. Objeto viene de objectum, que es participio de obicere, verbo éste que significa, poner, echar, colocar delante, ofrecerse a nuestros ojos. Saber significa, entonces, tener algo como objeto ante la conciencia y supone no sólo la trascendencia del objeto sino, también, que este objeto esté delante nuestro y se ofrezca a nuestros ojos para poderlo ver de manera inmediata. Conocer, en cambio, es no conformarse con el contenido sabido, con la simple presencia, sino interrogarse por ella, buscar sus fundamentos y apelar a éstos para comprenderla. A la inmediatez del saber se opone, pues, la mediatez del conocer. Conocer y saber, sin embargo, no suponen una heterogeneidad sino que están en la misma línea y exigen siempre la presencia de un objeto.

Pero con lo dicho aún no se habría agotado lo que es propio del saber. Entre los significados del sapere latino está el tener experiencia y ser prudente. Prudente del latín prudens es el que prevé, el previsor, el competente en el uso de las cosas para lograr la eficacia de ellas. De uso -usus- deriva utilidad la cual, de este modo, no es ajena al saber. Utilidad es lo que produce provecho. Útil es lo que usamos y está a nuestro servicio para poder desarrollar nuestra vida, para poder satisfacer todo lo necesario y todo lo superfluo que nuestra vida exige, para poder vencer la posible hostilidad de nuestro medio. El poder, en suma, está en los supuestos mismos del saber y ha sido una gran genialidad de Comte el haberlo puesto de manifiesto en su famosa sentencia: saber para prever, prever para poder. Ya antes, en los albores de la filosofía moderna, también Bacon había afirmado que saber es poder. Tenemos, entonces, que una voluntad de poder, orientada a que los hombres -diciéndolo con palabras de Descartes- sean dueños y poseedores de la naturaleza, ha ido progresivamente haciéndose inseparable del saber mismo. De este modo el saber no es respuesta a un indiferenciado preguntar sino a un preguntar condicionado por un interés especial que se formula un proyecto y trata de averiguar si el mismo es viable en la realidad. La verdad que el saber busca ha ido transformándose cada vez más en una hipótesis de trabajo vigente en el orden de la técnica y medida según su eficacia para el aumento del poder. El saber desemboca así en puro pragmatismo y pura praxis y tenemos opiniones como las de Dewey, por ejemplo, quien aceptando que las ideas y los conceptos son instrumentos para una reorganización de un medio circundante afirma que la hipótesis que funciona en la práctica es la única verdadera. Para este saber, orientado hacia la práctica y el dominio, la mente humana va mostrándose cada vez más insu-

ficiente, siendo reemplazada por la cibernética en donde la razón, entendida como cálculo y cuenta, se halla en forma eminente.

En contraposición al saber está el pensar. Mientras aquél requería para ejercerse la presencia de un objeto que le fuera trascendente, propio del pensar es ser una actividad inmanente a sí misma. Para comprenderlo debemos anticipar la diferencia que establece Aristóteles entre movimiento propiamente dicho y acto, diferencia en la que, en su oportunidad, nos detendremos atentamente. El primero está constituido por todas las acciones que no tienen en sí mismas un fin -telos- aunque tengan un término -peras-. Cuando el movimiento llega a este término su resultado es distinto a su acción. Tal sucede, por ejemplo, con el edificar: una cosa es edificar y otra haber edificado una casa. En cambio, Aristóteles reserva el nombre de acto -energeia- al movimiento que no marcha hacia otra cosa, sino que es fin en sí mismo y de sí mismo y que por sí tiene su plenitud. Tal es lo que sucede con el pensamiento. Este movimiento perfecto no puede ser sino cíclico ya que a diferencia del que se da sobre una línea recta y cuyo fin es trascendente, aquél postula que cualquier alejamiento de un punto es también una aproximación a él. Toda su marcha es un volver sobre sí mismo desde siempre y, por ello, no puede hablarse propiamente en él de un comienzo -arjé- ni de un fin -telos-. O, quizá mejor, el comienzo es su fin y el fin es su comienzo, habiendo entre ambos una identificación total. La presencia que el pensamiento piensa es, entonces, inmanente al acto mismo del pensar.

Además el pensar, en oposición al saber, no sólo piensa la presencia sino, también, la ausencia, evitando que ésta caiga en definitivo olvido. Pensar, ya lo hemos dicho, es pensar el Ser como Totalidad, pero para nosotros, entes finitos, el Ser como Totalidad no es una presencia. El pensamiento testimonia únicamente que aquél no permanece en sí mismo, clauso en su mismidad, sino que se participa en los entes, se aliena en ellos. El Ser, entonces, se hace presente en un ente. Presente deriva del latín praesens que es participio de praesense que, justamente, significa estar presente. El Ser, pues, al presentarse o darse en un ente está pre-ente en él. Pero presente también significa regalo, don, y por ello, el ente es un don en el cual el Ser está presente. Pero este don no supone la donación de la Totalidad del Ser, lo cual destruiría la idea misma de participación. En consecuencia, al estar presente en un ente está también, en tanto Totalidad, aus-ente en él. El presente se explica, pues, desde un horizonte de ausencia.

Ahora bien, el Ser como Totalidad no es ningún ente particular y es lo in-determinado respecto a cada uno de ellos. Lo que hace que el Ser se determine en una cosa o en otra es la esencia. La determinación

que la esencia significa es determinación del Ser, aunque en él esté indeterminada. Pero al salir de la indeterminación del Ser, la esencia ya no es más el Ser como Totalidad sino aquello que era ser y ahora es un ente determinado. Justamente como aquello que era ser -to ti en einai- caracteriza Aristóteles a la esencia, fórmula que los latinos tradujeron quod quid erat esse, con idéntica significación. La esencia no es, pues, lo que es ya que, como lo advirtió Platón, el es sólo puede predicarse del Ser, sino que la esencia es lo que era, la esencia es lo sido. Hegel también vio este rasgo fundamental de la esencia. El idioma (alemán), dice, ha conservado en el tiempo pasado (Gewesen) del verbo ser a la esencia (Wesen), pues la esencia es pasado, aunque un paso intemporal.

Sin embargo, hablar de lo sido es mentar al tiempo. Al Ser ya no es posible concebirlo sin su irse entificando temporalmente, es decir, sin su íntima y esencial vinculación con el tiempo. Y por esta vinculación con el tiempo pensar es un modo de la espera. Pero la espera espera lo que vendrá y lo que vendrá no es sino lo sido. Pensar en esta ausencia y en este advenir de lo sido es pensar la relación de tiempo y eternidad.

A diferencia del saber que siempre lo es de una presencia y que involucra la idea de poder, el pensar debe no sólo atender al presente sino, también, memorar lo ausente, templarse en la serenidad de la espera y dejar libertad para el advenimiento de lo sido. Su marcha, sin embargo, es una constante errancia a través de caminos en medio de los cuales reconoce que nada de lo pensado es todo lo que puede pensarse. El pensar no puede detenerse, en su marcha, ante ningún ente particular y, por eso, ella es una siempre renovada renuncia. En su andar no posee sino que busca y, vacilante en la espera, está en suspenso de una solución. Pensar se deriva del latín pensare que es intensivo del verbo pendere (con vocal breve). En su derivación etimológica, pensar ha conservado no sólo la significación de aquel verbo, o sea pensar, juzgar, apreciar, examinar, sino que adquirió la de otro verbo, pendere (con vocal larga) -identificado primero al anterior y luego eliminado- y que tenía el sentido de estar suspenso, colgado, pender, depender, estar detenido, en suspenso, estar indeciso, sin saber qué hacer. Tanto es así que la duda, que significa un no saber, supone el acto mismo del pensamiento, como Descartes lo expresara y lo hiciera tema de su filosofía.

Es, sin embargo, recorriendo los caminos del pensar como puede abrirse un horizonte de posibilidad para que determinado dominio del ente sea objeto de saber. Pero de este dominio, como de cualquier otro, la Totalidad será siempre una ausente. Por eso de la Totalidad no

podemos tener un saber aunque pensar en ella nos resulte ineludible. El hombre sólo puede desear y amar aquel saber que, por su propia finitud, reconoce no pertenecerle. Y eso, precisamente, es la filosofía.

Si nos preguntamos por la Totalidad, únicamente el silencio puede ser la respuesta que corresponde a su grandeza. Pero si la palabra es un ineludible destino del hombre, entonces sólo nos es lícito recordar y repetir con San Juan de la Cruz:

*Entréme donde no supe
y quedéme no sabiendo
toda ciencia trascendiendo.*

Para habituarnos a pensar lo que la filosofía es, hemos tratado de hacernos cargo de su pregunta fundamental; también hemos tratado de detenernos, aunque muy brevemente, en su nombre, interrogándonos por su posible significado.

Insatisfechos con el resultado obtenido hemos creído necesario hacer un nuevo rodeo en torno a ella basándonos en la diferencia entre saber y pensar. Pero aun este intento nos resulta insuficiente y nos vemos en la necesidad de iniciar un nuevo rodeo. Este deberá consistir en aproximarnos a los grandes pensadores que han vivido los problemas de la filosofía y han tratado de darles una respuesta. Pero a las sucesivas respuestas que iremos viendo no debemos considerarlas como una sucesión de errores definitivamente superados. Cada una tiene su propia legitimidad y su propia verdad. Lo que sucede es que cada una de ellas, siendo la respuesta de un hombre, es decir de un ser finito, de un ser limitado y acosado por su circunstancia y por su tiempo, no es toda la verdad sino una verdad insuficiente, una parcela de verdad. Nosotros, entonces, no deberemos desdeñar ninguna de esas respuestas sino, más bien, integrarlas, sistematizando cada una de esas parcelas en la totalidad de una respuesta posible. "De esta suerte, decía Ortega y Gasset, la serie de los filósofos aparece como un solo filósofo que hubiera vivido dos mil quinientos años y durante ellos hubiera seguido pensando".

El rodeo que ahora vamos a iniciar será, pues, a través de ciertos hitos que la historia de la filosofía nos ofrece. "La historia de la filosofía, afirmaba Hegel, puede ser estudiada como una introducción a la filosofía, porque presenta el origen de la filosofía".

*Cuatro conferencias dadas a los estudiantes de
Propedéutica en la Sorbona (octubre-noviembre
de 1964)*

1. ¿POR QUE DESEAR?

Es una costumbre de los filósofos iniciar su enseñanza mediante la pregunta ¿qué es la filosofía? Año tras año, en todos los lugares donde se enseña, los responsables de la filosofía se preguntan: ¿dónde se halla?, ¿qué es? Freud coloca entre los actos fallidos el hecho de «no lograr encontrar un objeto que se había colocado en algún lugar». La lección inaugural de los filósofos, que se repite una y otra vez, tiene cierta semejanza con un acto fallido. La filosofía se falla a sí misma, no funciona, vamos en su búsqueda a partir de cero, la olvidamos sin cesar, olvidamos dónde está. Aparece y desaparece: se oculta. Un acto fallido es también la ocultación de un objeto o de una situación para la conciencia, una interrupción en la trama de la vida cotidiana, una discontinuidad.

Al preguntarnos no «¿qué es la filosofía?», sino «¿por qué filosofar?», colocamos el acento sobre la discontinuidad de la filosofía consigo misma,

sobre la posibilidad para la filosofía de estar ausente. Para la mayoría de la gente, para la mayoría de ustedes, la filosofía está ausente de sus preocupaciones, de sus estudios, de su vida. Incluso para el mismo filósofo, si tiene necesidad de ser continuamente recordada, restablecida, es porque se hunde, porque se le escapa entre los dedos, porque se sumerge. ¿Por qué pues filosofar en vez de *no* filosofar? El adverbio interrogativo *por qué* designa, al menos mediante la palabra *por* de la que está formado, numerosos matices de complemento o de atributo: pero esos matices se precipitan todos en el mismo agujero, el abierto por el valor interrogativo del adverbio. Este dota a la cosa cuestionada de una posición admirable, a saber, que podría no ser lo que es o, sencillamente, no ser. «Por qué» lleva en sí mismo la destrucción de lo que cuestiona. En esta pregunta se admiten a la vez la presencia real de la cosa interrogada (tomamos la filosofía como un hecho, una realidad) y su ausencia posible, se dan a la vez la vida y la muerte de la filosofía, se la tiene y no se la tiene.

Pero el secreto de la existencia de la filosofía pudiera estribar precisamente en esta situación contradictoria, contrastada. Para entender mejor esta relación eventual entre el acto de filosofar y la estructura presencia-ausencia, conviene examinar, aunque sea rápidamente, qué es el *deseo*; porque en filosofía hay *philein*, amar, estar enamorado, desear.

Respecto del deseo quisiera indicarles solamente dos temas:

1. Hemos adquirido la costumbre —y la filosofía misma, en la medida en que acepta una cierta manera de plantear los problemas, ha adquirido la costumbre— de examinar un problema como el del deseo bajo el ángulo del sujeto y del objeto, de la dualidad entre quien desea y lo deseado; hasta el punto de que la cuestión del deseo se convierte fácilmente en la de saber si es lo deseable lo que suscita el deseo o, por el contrario, el deseo el que crea lo deseable, si uno se enamora de una mujer porque ella es amable, o si es amable porque uno se ha enamorado de ella. Debemos entender que esta manera de plantear la cuestión pertenece a la categoría de la causalidad (lo deseable sería causa del deseo, o viceversa), que pertenece a una visión dualista de las cosas (por una parte está el sujeto y por otra el objeto, cada uno de ellos dotado de sus propiedades respectivas) y, por lo tanto, no permite afrontar seriamente el problema. El deseo no pone en relación una causa y un efecto, sean cuales fueren, sino que es el movimiento de algo que va hacia lo otro como hacia lo que le falta a sí mismo. Eso quiere decir que lo *otro* (el objeto, si se prefiere, pero precisamente, ¿es el objeto deseado en apariencia el que de verdad lo es?) está presente en quien desea, y lo está en forma de ausencia. Quien desea ya tiene lo que le falta, de otro modo no lo desearía, y no lo tiene, no lo conoce, puesto que de otro modo tampoco lo desearía. Si se vuelve a los conceptos de sujeto y de objeto, el movimiento del deseo hace aparecer el supuesto objeto como algo que ya está ahí,

en el deseo, sin estar, no obstante, «en carne y hueso», y el supuesto sujeto como algo indefinido, inacabado, que tiene necesidad del otro para determinarse, complementarse, que está determinado por el otro, por la ausencia. Así, pues, por ambas partes existe la misma estructura contradictoria, pero simétrica: en el «sujeto», la ausencia del deseo (su carencia) en el centro de su propia presencia, del no-ser en el ser que desea; y en el «objeto» una presencia, la presencia del que desea (el recuerdo, la esperanza) sobre un fondo de ausencia, porque el objeto está allí como deseado, por lo tanto como poseído.

2. De ahí se desprende nuestro segundo tema. Lo esencial del deseo estriba en esta estructura que combina la presencia y la ausencia. La combinación no es accidental: existe el deseo en la medida que lo presente está ausente a sí mismo, o lo ausente presente. De hecho el deseo está provocado, establecido por la ausencia de la presencia, o a la inversa; algo que está ahí no está y quiere estar, quiere coincidir consigo mismo, realizarse, y el deseo no es más que esta fuerza que mantiene juntas, sin confundirlas, la presencia y la ausencia.

Sócrates cuenta en el *Banquete* que Diotima, una sacerdotisa de Mantinea, le describió así el nacimiento del amor, Eros: «Cuando nació Afrodita, los dioses celebraron un banquete y, entre otros, estaba también Poros, el hijo de Metis. Después que terminaron de comer, vino a mendigar Penía, como era de esperar en una ocasión festiva, y estaba cerca de la puerta. Mientras, Poros, em-

briagado de néctar —pues aún no existía el vino—, entró en el jardín de Zeus y, entorpecido por la embriaguez, se durmió. Entonces Penía, impulsada por su carencia de recursos, planea hacerse hacer un hijo por Poros. Se acuesta a su lado y fue así como concibió a Eros. Por esta razón, precisamente, es Eros también acompañante y escudero de Afrodita, al ser engendrado en la fiesta del nacimiento de la diosa y al ser, a la vez, por naturaleza, un amante de lo bello, dado que también Afrodita es bella.*

La condición, el destino de Eros procede, evidentemente, a decir de Diotima, de su herencia: «Siendo, pues, hijo de Poros y Penía, Eros se ha quedado con las siguientes características. En primer lugar, es siempre pobre, y lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, es, más bien, duro y seco, descalzo y sin casa, duerme siempre al raso y descubierto, se acuesta a la intemperie en las puertas y al borde de los caminos, compañero inseparable de la indigencia por tener la naturaleza de su madre. Pero, por otra parte, de acuerdo con la naturaleza de su padre, está al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, audaz y activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida, un formidable mago, hechicero y un sofista. No es por naturaleza ni inmortal ni mortal, sino que en el mismo día unas veces florece y vive,

* Platón, *Diálogos*, III. Madrid, Editorial Gredos, 1986, págs. 248-249.

cuando está en la abundancia, y otras muere, pero recobra la vida de nuevo gracias a la naturaleza de su padre. Mas lo que consigue siempre se le escapa, de suerte que Eros nunca ni está falto de recursos ni es rico.» *

El relato de Diotima, el mito del nacimiento de Eros, está dotado sin duda de una gran fecundidad. Fijémonos al menos en esto:

— Primero, el tema según el cual Eros es engendrado el mismo día en que Afrodita, la Belleza, su objeto en definitiva, viene al mundo; hay una especie de co-nacimiento del deseo y de lo deseable.

— Después, esta idea de que la naturaleza de Eros es doble; no es dios, no es hombre, participa de la divinidad por parte de su padre, que se sentaba a la mesa de los dioses y estaba henchido (henchido de bebida) por la borrachera divina del néctar, es mortal por parte de su madre, que mendiga, que no se basta a sí misma. Así pues es vida y muerte, y Platón insiste en la alternancia de la vida y de la muerte en la vida de Eros. Es como el avé fénix, «si muere una tarde, a la mañana siguiente resurge de sus cenizas» (Apollinaire: Canción del mal amado, *Alcools* 118). Se puede ir incluso un poco más lejos: el deseo, por ser indigente, tiene que ser ingenioso, mientras que sus hallazgos terminan siempre por fracasar. Eso quiere decir que Eros continúa bajo la ley de la Muerte, de la Pobreza, tiene permanentemente necesidad de escapar de ella, de rehacer su vida, precisamente porque lleva la muerte en sí mismo.

* *Ibid.*, pág. 249.

— Finalmente el deseo es hombre y mujer a la vez que vida y muerte. Eso quiere decir que en el texto de Platón la pareja de opuestos vida-muerte se identifica, al menos en cierto modo, con la pareja de opuestos macho-hembra. El padre de Eros simboliza lo que en el deseo acerca el amor a su objeto, su encuentro, mientras que su madre, la pobreza, encarna lo que los mantiene separados. En este texto la atracción es viril y el rechazo femenino. No podemos ahora profundizar en este punto, pero debemos recordar al menos que Eros, por más que sea del sexo masculino, en realidad es hombre y mujer.

Serge Leclaire, discípulo del doctor Jacques Lacan, en un trabajo para la Société Française de Psychanalyse (mayo de 1956, *La Psychanalyse*, 2, 139 y sigs.), caracterizaba el síntoma de la histeria por el interrogante no formulado: ¿Soy hombre o mujer?, mientras que, según él, el síntoma de la obsesión consistiría en la pregunta: ¿Estoy vivo o muerto? De este modo, encontramos en la interpretación moderna de las neurosis la idéntica doble ambigüedad que Diotima encuentra en Eros: la de la vida y la del sexo. La enfermedad actúa sobre esta incertidumbre como un revelador: el enfermo no consigue clasificarse aquí o allá, situarse en la vida o en la muerte, en la virilidad o en la feminidad. La revelación que nos depara la enfermedad no sólo nos proporciona la prueba de la actualidad de Platón, no sólo manifiesta hasta qué punto la búsqueda freudiana es un eco de los problemas centrales de la filosofía, sino que tam-

bién nos ayuda a comprender que el *sí* y el *no*, que el binomio contrastado, como dice Leclair, binomio cuyos polos se distancian en la neurosis, gobierna nuestra vida (y no sólo nuestra vida amorosa), que incluso cuando estamos en el anverso de las cosas, de nosotros mismos, de los otros, del tiempo o de la palabra, su reverso no deja de estar presente ante nosotros: «cualquier relación a la presencia tiene lugar sobre un fondo de ausencia» (Lacan). Así, pues, el deseo, que por esencia contiene esta oposición en su conjunción, es nuestro Maestro.

¿Es necesario que nos preguntemos qué hay que entender por deseo, y de qué hablamos cuando hablamos de él?

Ya habrán comprendido ustedes que es preciso que nos libremos de la idea corriente, heredada, de que haya una esfera del Eros, de la sexualidad, aparte de las demás. Según ella, tenemos una vida afectiva con sus problemas específicos, una vida económica con los suyos, una vida intelectual consagrada a cuestiones especulativas, etc. Evidentemente esta idea no sale de la nada. Intentaremos explicarnos al respecto más adelante. Pero si, por ejemplo, la obra de Freud ha tenido y sigue teniendo el eco que ya conocen ustedes, sin duda alguna, no es por haber visto la sexualidad por doquier, lo cual no es más esclarecedor que ver por doquier la economía como hacen algunos marxistas, sino porque ha comenzado a poner en comunicación la vida sexual con la vida afectiva, con la vida social, con la vida religiosa, en la medida en que la ha

sacado de su ghetto, y ello sin reducir las demás actividades a la libido, sino profundizando la estructura de las conductas y comenzando a revelar una simbología quizá común a todas ellas.

Para seguir con nuestro tema, que es el de la relación del deseo con el contraste entre atracción y repulsión, podríamos ilustrarlo con numerosos ejemplos. Así, permaneciendo muy cerca del tema Eros, para comenzar y para interesar de cerca a los más literatos de entre ustedes, lo que cuenta Proust en *La fugitiva* es el deseo, pero con un matiz particular, el deseo en su crepúsculo, es Eros en tanto que hijo de Pobreza, el peso de la muerte en el deseo; lo que Proust describe y analiza es el paroxismo de la separación, la separación duplicada: la que es consecuencia de la muerte de Albertina, a la cual hay que añadir la que alimentaba —entre Marcel y la joven cuando ésta aún vivía— los celos de Marcel. La muerte de Albertina crea una determinación particular del deseo que es el duelo; pero no suprime el deseo, puesto que los celos continúan infundiendo la sospecha hacia la muerta; ahora bien, los celos son una especie de condena a muerte de la mujer viva, un rechazo de su presencia. Tras la mujer presente yo veo *la misma mujer distinta*; destruyo su presencia y forjo de ella una imagen que no conozco. La ausencia que, debido a la sospecha de Marcel, existía ya cuando Albertina estaba presente, se duplica con la ausencia que resulta de su muerte y que es alimentada por la presencia persistente de la joven.

He aquí, si ustedes quieren, una ilustración inmediata y un ejemplo accesible del deseo. Pero está bien claro que todo el libro, toda *La búsqueda del tiempo perdido*, se inserta en la misma luz crepuscular; no es sólo una mujer a la que no se consigue tener en carne y hueso, es también una sociedad que se deshace, los otros a quienes la edad hace irreconocibles, y, ante todo, un tiempo que esparce sus momentos en vez de mantenerlos unidos. Dejemos el crepúsculo, la lección que sin duda quiere darnos Proust con su libro, y quedémonos con uno de estos temas, al que los más historiadores de entre ustedes pueden ser sensibles, el tema según el cual la historia y la sociedad contienen también la alternativa de la atracción y de la repulsa y que, por lo tanto, muestran la evidencia del deseo. No sería demasiado aventurado leer la historia de Occidente como el movimiento contradictorio en el cual la multiplicidad de las unidades sociales (de los *individuos*, o de los *grupos*, por ejemplo de las clases sociales) busca y falla su reunión consigo misma. Esta historia está marcada hasta el día de hoy por la alternativa, tanto dentro de las sociedades como entre ellas, de la dispersión y de la unificación, y esta alternativa es completamente homóloga a la del deseo. Así como Eros necesita todo el ingenio que ha heredado de los dioses a través de su padre para no caer en la indigencia, así también, puesto que la civilización está amenazada de muerte, es decir de indigencia de valores, y la sociedad está amenazada de discontinuidad, de interrupción

de la comunicación entre sus partes, nada hay definitivamente logrado y tanto la una como la otra tienen una permanente necesidad de ser reconquistadas, de juntarse en ese impulso que, como dice Diotima del hijo de Poros, «avanza con todas sus fuerzas sin reparar en obstáculos». En tanto que socialidad e historicidad, nosotros también vivimos sobre un fondo de muerte y pertenecemos también al deseo. Debe quedar claro pues que por la palabra deseo entendemos la relación que simultáneamente une y separa sus términos, los hace estar el uno en el otro y a la vez el uno fuera del otro.

Creo que ahora podemos volvernos hacia la filosofía y comprender mejor de qué modo ella es *philein*, amor, probando en ella las dos características que hemos distinguido hablando del deseo.

Al final del *Banquete*, Alcibíades, ebrio (y como él mismo afirma: la verdad está en el vino), hace el elogio de Sócrates, junto al que ha venido a acostarse. Nos interesa un fragmento de ese retrato, a nosotros que intentamos comprender por qué filosofar; es el fragmento en que Alcibíades cuenta lo siguiente: convencido de que Sócrates está enamorado de él, puesto que al filósofo se le ve buscar asiduamente la compañía de bellos jóvenes, decide ofrecerle la ocasión de sucumbir; y Sócrates, frente a esta ocasión, le explica su situación del modo siguiente: en fin, dice Sócrates, tú has creído encontrar en mí una belleza más extraordinaria aún que la tuya, de otro orden, oculta, espiritual; y tú quieres intercambiarla, tú quieres darme tu be-

lleza para tener la mía; eso sería un buen negocio para ti, si al menos yo poseyera realmente esa belleza oculta que tú sospechas; sólo que no es seguro; debemos reflexionar juntos. Alcibíades cree entender que Sócrates acepta el trato, tiende sobre él un manto y se desliza junto a él. Pero en toda la noche no pasa nada, cuenta Alcibíades, ¡nada que no hubiera pasado «de haber dormido con mi padre o con un hermano mayor». Y Alcibíades añade: «El resultado es que no había manera de enfadarme y dejar de frecuentarle, ni de descubrir de qué modo podría conducirlo hacia mi propósito (...)? No encontraba una salida, yo era su esclavo como nunca nadie lo ha sido de alguien, no hacía más que girar en torno a él como un satélite» (*Banquete* 219 d-e).

Mediante este relato Alcibíades nos describe un juego, el juego del deseo, y nos revela con una maravillosa inocencia la posición del filósofo en este juego. Examinémoslo un poco más detenidamente.

Alcibíades cree a Sócrates enamorado de él, pero él desea lograr que Sócrates le «diga absolutamente todo lo que sabe» (217 a). Alcibíades propone un intercambio: él concederá sus favores a Sócrates, Sócrates responderá dándole a cambio su sabiduría.

Asediado por esta estrategia, ¿qué puede hacer Sócrates? Busca el modo de neutralizarla, y, tal como veremos, la respuesta queda bastante ambigua.

Sócrates no rehúsa la proposición de Alcibíades.

des, no refuta su argumentación. Ninguna burla respecto a la hipótesis, necesariamente un poco presuntuosa, de que Sócrates está enamorado de Alcibíades; ninguna indignación ante la propuesta de un intercambio; apenas una pizca de ironía sobre el «sentido de los negocios» de Alcibíades.

Lo que hace Sócrates, ni más ni menos, es poner en tela de juicio este «negocio redondo», y preguntarse en voz alta dónde está la ganancia: eso es todo. Alcibíades quiere cambiar lo visible, su belleza, por lo invisible, la sabiduría de Sócrates. Al hacer esto corre un enorme riesgo: porque puede suceder que, si no hay sabiduría, no obtenga nada a cambio de sus favores. Este negocio redondo es una apuesta, no un en paz o doble, sino, en el mejor de los casos, un en paz, y en el peor, una dura pérdida. ¡Es arriesgado!

Como ven, es como si Sócrates tomase las cartas de Alcibíades después de haber enseñado las suyas y le mostrase que esas cartas no le permiten ganar con seguridad, que la situación no es la de una compra al contado, sino la de una compra a crédito en la que el deudor, Sócrates en este caso, no es solvente a ciencia cierta. Sócrates ha mostrado su juego, pero resulta que él «no tiene juego». Respecto de la estrategia de Alcibíades, ya no puede suceder nada, puesto que esta estrategia se basa en el intercambio de la belleza por la sabiduría, y Sócrates declara no estar seguro de poder corresponder. Pero Alcibíades interpreta esta declaración como un regateo, por ello reitera, esta vez mediante gestos en vez de palabras, su primera

propuesta. Pero bajo el manto no encuentra un amante, sino, como él mismo dice, ¡un padre! Sócrates permanece pues a la expectativa y Alcibíades queda en el error.

Alcibíades permanece en el error hasta el final de su relato, cuando interpreta de nuevo la actitud de Sócrates como una estrategia superior a la suya; él quería conquistar al filósofo y es conquistado; dominarle (puesto que así poseería su propia belleza y la sabiduría obtenida de Sócrates), pero finalmente él es su esclavo. Sócrates ha sido más astuto que él, le ha pillado; los papeles que Alcibíades atribuía a Sócrates y a sí mismo al comienzo de la partida se han invertido: el amante ya no es Sócrates, es Alcibíades.

Incluso se puede decir que al presentar la historia de esta manera ante Sócrates, precisamente cuando está tumbado a su lado como sucede en la noche de la que nos habla, no hace sino repetir el mismo desvarío que le empujó a hacer su primera propuesta. Va un poco más lejos, pero persiste en la misma estrategia; quiere convencer a Sócrates de que está totalmente vencido, sin defensa, y por consiguiente sin peligro, y que ciertamente esta vez Sócrates no tiene por qué temer, o, si prefieren, de que tiene todas las de ganar haciendo el intercambio. Es como el mercader de alfombras que corre tras el comprador obstinado en su oferta de 50.000 para decirle: tened, os la *regalo* por 55.000.

Pero esta comparación que aflora espontáneamente nos obliga a reflexionar: ¿es de verdad un

error, un desvarío por parte de Alcibíades? ¿No se trata más bien de que Alcibíades, al insistir en la actitud inicial, trata de desbaratar el juego socrático? A fin de cuentas, el esclavo es el amo del amo (Hegel). Y la mejor jugada de la pasión consiste en que, si no puede obtener quitando, está dispuesta a conquistar dándose. De hecho Alcibíades juega su juego, y, a su manera, lo hace bien, porque, finalmente, Sócrates fracasa: no ha sido capaz de que Alcibíades acabe aceptando la neutralización que le proponía.

¿Qué quiere, pues, el filósofo? Cuando declara no estar seguro de poseer la sabiduría, ¿lo hace sólo para atraer mejor a Alcibíades? ¿Es Sócrates sólo un seductor más sofisticado, un jugador más sutil que entra en la lógica del otro y le prepara la trampa de una debilidad fingida? Eso es lo que cree Alcibíades, y eso es lo que Alcibíades mismo, como acabamos de decir, intenta hacer. Eso es lo que creerán también los atenienses, que no querrán dejarse convencer de que Sócrates no tiene otro propósito que el de interrogarles acerca de sus actividades, de sus virtudes, de su religión, de su ciudad, y que le harán sospechoso de introducir de tapadillo nuevos dioses en Atenas, para terminar decidiendo su muerte.

Sócrates sabe bien lo que creen los demás, comenzando por Alcibíades; pero él mismo se considera un jugador superior. Decir, como hace; que le falta sabiduría no es sólo para él una simple finta. Por el contrario, es la hipótesis de la finta la que constata hasta qué punto hay falta de sabiduría,

puesto que ella supone, en su ingenua astucia, que el filósofo es realmente sabio y que dice lo contrario sólo para intrigar (en los dos sentidos de la palabra) más fácilmente. Ahora bien, creer que Sócrates tiene una sabiduría que se puede intercambiar, vender, ésa es precisamente la locura de Alcibíades.

Para Sócrates la neutralización de la lógica de Alcibíades es el único objetivo perseguido; porque esta neutralización, si tiene éxito, significaría que Alcibíades ha comprendido que la sabiduría no puede ser objeto de intercambio, no porque sea demasiado preciosa para encontrarle una contrapartida, sino porque jamás está segura de sí misma, constantemente perdida y constantemente por buscar, presencia de una ausencia, y sobre todo porque ella es conciencia del intercambio, intercambio consciente, conciencia de que no hay objeto, sino únicamente intercambio. Sócrates intenta provocar esta reflexión suspendiendo la lógica de Alcibíades que admite la sabiduría como un haber, como una cosa, una *res*, la lógica reificante de Alcibíades y de los atenienses.

Pero no puede romper ahí el diálogo, retirarse de la comunidad y del juego, porque necesita que esta ausencia sea reconocida por otros. Sócrates sabe muy bien que tener razón él solo contra todos no es tener razón, sino estar equivocado, estar loco. Al abrir su propio vacío, su propia vacancia ante la ofensiva de Alcibíades, quiere abrir en él el mismo vacío; al decir a sus acusadores que toda su sabiduría consiste en saber que no sabe nada,

insiste en provocar la reflexión. Y creo que tenemos una confirmación suficiente de que justamente es ésa la lógica de Sócrates, su juego en el juego de los demás: esa confirmación es que acepta beber la cicuta; porque si hubiera desorientado al adversario sólo para cogerle mejor, para dominarle, no hubiera aceptado la muerte. Muriendo voluntariamente les obliga a pensar que verdaderamente no tenía nada que perder, que él no tenía nada en juego.

Lo que quiere el filósofo no es que los deseos sean convencidos y vencidos, sino que sean examinados y reflexionados. Diciendo que sabe que no sabe nada, mientras que los demás no saben y creen saber y tener, y muriendo por ello, quiere dar testimonio de que hay en la petición, en la petición de Alcibíades por ejemplo, más de lo que ella pide, y ese más es un menos, una pequeñez, que incluso la posibilidad del deseo significa la presencia de una ausencia, que quizá toda la sabiduría consista en escuchar esta ausencia y en permanecer junto a ella. En vez de buscar la sabiduría, lo que sería una locura, le valdría más a Alcibíades (y a ustedes, y a mí) buscar por qué busca. Filosofar no es desear la sabiduría, es desear el deseo. Por eso el camino en que se encuentra Alcibíades desorientado no conduce a ninguna parte, es un *Holzweg*, como diría Heidegger, «la pista que deja hasta la orilla del bosque la leña que el leñador recoge». Seguid esa pista: os dejará en el corazón del bosque.

Eso no significa que Sócrates no estuviera ena-

morado; ya se lo he dicho a ustedes, ni una vez niega que la belleza de Alcibíades sea deseable. No preconiza en modo alguno el desprendimiento de las pasiones, la abstinencia, la abstracción lejos del siglo. Por el contrario, hay amor en la filosofía, es su Recurso, su Expediente. Pero la filosofía está en el amor como en su Pobreza.

La filosofía no tiene deseos particulares, no es una especulación sobre un tema o en una materia determinada. La filosofía tiene las mismas pasiones que todo el mundo, es la hija de su tiempo, como dice Hegel. Pero creo que estaríamos más de acuerdo con todo esto si dijéramos primero: es el deseo el que tiene a la filosofía como tiene cualquier otra cosa. El filósofo no es un sujeto que se despierta y se dice: se han olvidado de pensar en Dios, en la historia, en el espacio, o en el ser; ¡tendré que ocuparme de ello! Semejante situación significaría que el filósofo es el inventor de sus problemas, y si fuera cierto nadie se reconocería ni encontraría valor en lo que dice. Ahora bien, incluso si la ilación entre el discurso filosófico y lo que sucede en el mundo desde hace siglos no se ve inmediatamente, todos sabemos que la ironía socrática, el diálogo platónico, la meditación cartesiana, la crítica kantiana, la dialéctica hegeliana, el movimiento marxista no han cesado de determinar nuestro destino y ahí están, unas junto a otras, en gruesas capas, en el subsuelo de nuestra cultura presente, y sabiendo que cada una de esas modalidades de la palabra filosófica ha representado un momento en que el Occidente buscaba

decirse y comprenderse en su discurso; sabemos que esta palabra sobre sí misma, esta distancia consigo misma no es superflua, sobreañadida, secundaria con respecto a la civilización de Occidente, sino que, por el contrario, constituye el núcleo, la diferencia; después de todo sabemos que estas filosofías pasadas no están abolidas, ya que seguimos oyéndolas y contestándolas.

Los filósofos no inventan sus problemas, no están locos, al menos en el sentido de que hablan. Quizá lo sean —pero entonces no más que cualquiera— en el sentido de que «ça vent à travers eux» (una voluntad les traspasa) están poseídos, habitados por el sí y el no. Es el movimiento del deseo el que, una vez más, mantiene unido lo separado o separado lo unido; éste es el movimiento que atraviesa la filosofía y sólo abriéndose a él y para abrirse a él se filosofa. Se puede ceder a este movimiento por vías de acceso muy diversas: se puede ser sensible al hecho de que dos y dos son cuatro, que un hombre y una mujer forman una pareja, que una multitud de individuos constituyen una sociedad, que innumerables instantes constituyen una duración, que una sucesión de palabras tienen un sentido o que una serie de conductas conforman una vida, y al mismo tiempo estar convencido de que ninguno de esos resultados es definitivo, que la unidad de la pareja o del tiempo, de la palabra o del número permanece inmersa en los elementos que la forman y pendiente de su destino. En una palabra, el filosofar puede

precipitarse sobre nosotros desde la cumbre más insospechada de la rosa de los vientos.

No hay pues un deseo propio del filósofo; Alain decía: «Para la filosofía cualquier materia es buena, con tal que sea extraña»; pero hay una forma de encontrar el deseo propio del filósofo. Ya conocemos esa particularidad: con la filosofía el deseo se desvía, se desdobra, se desea. Y entonces se plantea la cuestión de por qué desear, ¿por qué lo que es dos tiende a hacerse uno, y por qué lo que es uno tiene necesidad del otro? ¿Por qué la unidad se expande en la multiplicidad y por qué la multiplicidad depende de la unidad? ¿Por qué la unidad se da siempre en la separación? ¿Por qué no existe la unidad a secas, la unidad inmediata, sino siempre la mediación del uno a través del otro? ¿Por qué la oposición que une y separa a la vez es la dueña y señora de todo?

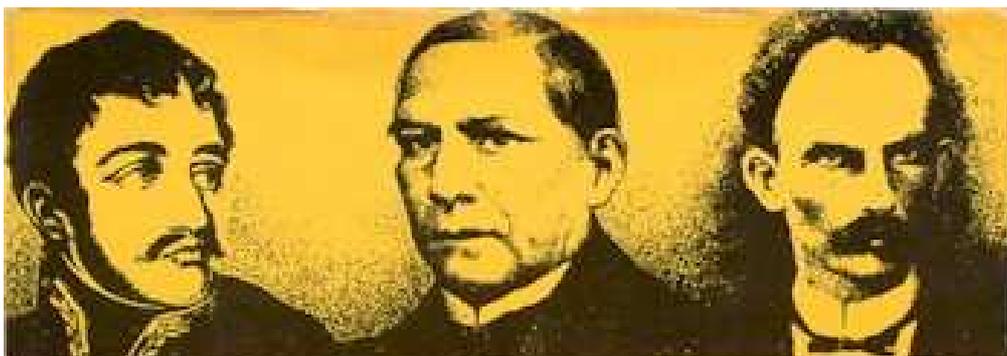
Por eso la respuesta a «¿por qué filosofar?» se halla en la pregunta insoslayable ¿por qué desear? El deseo que conforma la filosofía no es menos irreprimible que cualquier otro deseo, pero se amplía y se interroga en su mismo movimiento. Además la filosofía no se atiene sino a la realidad en su integración por las cosas; y me parece que esta inmanencia del filosofar en el deseo se manifiesta desde el origen de la palabra si nos atenemos a la raíz del término *sophia*: la raíz *soph* —idéntica a la raíz del latín *sap*—, *sapere*, y del francés *savoir* y *savourer*.* *Sophon* es el que sabe saborear; pero

* Igualmente válido para los verbos castellanos saber y saborear, puesto que es idéntica la raíz de donde proceden.

saborear supone tanto la degustación de la cosa como su distanciamiento; uno se deja penetrar por la cosa, se mezcla con ella, y a la vez se la mantiene separada, para poder hablar de ella, juzgarla. Se la mantiene en ese fuera del interior que es la boca (que también es el lugar de la palabra). Filosofar es obedecer plenamente al movimiento del deseo, estar comprendido en él e intentar comprenderlo a la vez sin salir de su cauce.

Así pues, no es casual que la primera filosofía griega, aquellos a quienes curiosamente llamamos los presocráticos —del mismo modo que a los toltecas, a los aztecas y a los incas los llamamos precolombinos—, como si Sócrates hubiera descubierta el continente filosófico y como si hubiéramos reparado en que ese continente ya estaba ocupado por ideas llenas de vigor y de grandiosidad (como decía Montaigne de las capitales indias de Cuzco y México), no es una casualidad el que esta primerísima filosofía esté obsesionada por la cuestión del uno y de lo múltiple y a la vez por el problema del Logos, de la palabra, que es el de la reflexión del deseo sobre sí mismo: y es que filosofar es dejarse llevar por el deseo, pero recogiénolo, y esta recogida corre pareja con la palabra.

Hoy por hoy, si se nos pregunta por qué filosofar, siempre podremos responder haciendo una nueva pregunta: ¿por qué desear? ¿Por qué existe por doquier el movimiento de lo uno que busca lo otro? Y siempre podremos decir, a falta de respuesta mejor: filosofamos porque queremos, porque nos apetece.



TEORIA Y CRITICA DEL PENSAMIENTO LATINO- AMERICANO

ARTURO ANDRES ROIG

TIERRA FIRME 

Arturo Andrés Roig. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Edición a cargo de Marisa Muñoz, con la colaboración de Pablo E. Boggia, Enero 2004. La presente edición digital, actualizada por el autor, se basa en la primera edición del libro (México: Fondo de Cultura Económica, 1981) y fue autorizada por el autor para Proyecto Ensayo Hispánico y preparada por José Luis Gómez-Martínez. Se publica únicamente con fines educativos. Cualquier reproducción destinada a otros fines deberá obtener los permisos correspondientes.

ÍNDICE

Dedicatoria

Introducción:

El pensamiento filosófico y su normatividad

I. Acerca de la significación del "nosotros"

II. La historia del "nosotros y de lo "nuestro"

III. La determinación del "nosotros" y de lo "nuestro" por el "legado"

IV. El problema del "comienzo" de la filosofía

V. Las filosofías de denuncia y la crisis del concepto

VI. Vaz Ferreira: un comienzo de la filosofía latinoamericana

VII. El desconocimiento de la historicidad de América

VIII. Las ontologías contemporáneas y el problema de nuestra historicidad

IX. La construcción de la filosofía de la historia en la modernidad
europea

X. La filosofía de la historia mexicana

XI. El problema del ser y del tener

XII. Desde el padre Las Casas hasta la guerra del Paraguay

XIII. El problema de la "forma" dentro de la filosofía política
latinoamericana

XIV. La "conciencia americana" y su "experiencia de ruptura"

XV. Empiricidad, circunstancia y estructura axiológica del discurso

XVI. Necesidad y posibilidad del discurso propio

Bibliografía

“A Mauricio A. López, hermano del dolor y la esperanza”

INTRODUCCIÓN

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO Y SU NORMATIVIDAD

La filosofía se caracteriza por ser un tipo de pensamiento que se cuestiona a sí mismo. En tal sentido podría afirmarse que, aun mucho antes de la aparición de Kant, la filosofía se ha organizado como saber crítico, si bien es a partir del filósofo alemán cuando se tomó una clara conciencia tanto de ese carácter como de su necesidad.

En cuanto crítica, la filosofía supone además una filosofía de la filosofía. Es decir, lo crítico no se reduce a una investigación de los límites y posibilidades de la razón, con una intención exclusivamente epistemológica, es algo más que esto. Se trata de una meditación en la que no sólo interesa el conocimiento, sino también el sujeto que conoce, el filósofo en particular, en su realidad humana e histórica. De ahí que una filosofía de la filosofía pretenda tener una amplitud mayor que la tradicional crítica de la razón; se trata, en efecto, de un tipo de crítica más amplio que pretende responder a una problemática que incluye cuestiones relativas a la misma vida filosófica.

Y en verdad, esa amplitud de lo crítico se encuentra, aunque no sea objeto declarado y buscado, en la filosofía kantiana misma. No se ha observado, por ejemplo, hasta qué grado la crítica supone en Kant lo regulativo y hace que la filosofía se constituya en un saber normativo, en el que la norma no resulta algo externo a la filosofía, sino algo derivado de su misma estructura, que atiende no sólo a los límites de la razón, sino también al modo de ser del hombre, incompatible muchas veces con aquellos límites tal como los plantea el kantismo.

Y así, una de las normas dice "que es necesario evitar todo juicio trascendente de la razón pura", pero otra aconseja, de un modo que según el mismo Kant tan sólo en apariencia es contradictorio, "elevarnos hasta conceptos que estén dados fuera del uso empírico de la razón" (Kant, 1973, parágrafo 57). La filosofía aparece, pues, como un saber normativo que tiene en cuenta no sólo la naturaleza de la razón, sino también la del hombre que usa de esa razón, aun en contra de sus propias posibilidades, con lo que la crítica adquiere una amplitud que le restituye su verdadero valor.

Ahora bien, la primera pauta enunciada por Kant tiene su origen en la investigación por él realizada anteriormente que le había llevado a fundar la ciencia en los juicios sintéticos *a priori*, lo cual suponía, por lo demás, una determinación previa de esos mismos *a priori*, que como sabemos son de tipo formal lógico o epistemológico. Mas, la segunda pauta, propuesta de modo tal que no cayera en contradicción con la anterior, supone otro tipo de *a priori*, distinto, de carácter antropológico, así expresamente señalado por el mismo Kant y claramente reconocido cuando nos habla de la metafísica como una

exigencia espontánea e inevitable del hombre, o cuando nos afirma que existirá siempre una metafísica y que ella es apremiante necesidad de la que nos es imposible renunciar, etc. (Kant, 1973, parágrafo 60).

De este modo, la filosofía, una vez que ha determinado sus posibilidades mediante un cierto tipo de crítica, que en el caso kantiano es llevada a cabo en dos niveles, el lógico-trascendental y el antropológico, no puede menos que organizarse sobre una cierta normatividad. Lo crítico mismo exige necesariamente lo normativo, como cosa interna de la filosofía.

Este hecho no ha sido, sin embargo, entendido siempre de ese modo. Antonio Caso, en sus comentarios a la filosofía de Husserl, nos dice que lo normativo es siempre lo agregado a lo teórico desde afuera, como algo que le es totalmente extraño, si bien podemos sumarlo a lo teórico añadiéndole sentido de normatividad. "A toda verdad científica, sea ella cual fuere, puede agregarse la idea de normación; y resulta entonces, merced a este agregado, normativa; pero una cosa es la norma que resulta de sumar a la verdad la idea de normación y otra la verdad misma, que en sí no es normativa". De ahí concluye Caso que "toda verdad teórica es capaz de enunciarse como regla de acción, mas esta posibilidad no constituye su esencia" (Caso, A., 1946: 93-94). Es decir, a toda verdad teórica se le puede "sumar" lo normativo, que será siempre orgánicamente extraño a su naturaleza.

En estas afirmaciones de Caso se desea evidentemente escindir lo teórico, entendido como "contemplación", de lo útil. Ya el mismo Kant en los *Prolegómenos* había dicho que "la utilidad práctica que puede tener una ciencia especulativa está fuera de los límites de esta ciencia" (Kant, parágrafo 60), con lo que pareciera caer en contradicción con aquellas normas que él mismo enuncia como derivadas directamente de la filosofía en cuanto saber crítico y que no aparecen como externas a la crítica misma.

Ahora bien, sucede que la filosofía es una práctica y que no toda práctica es necesariamente "utilitaria" en el sentido peyorativo que el valor "útil" muestra en los pensadores que entienden la filosofía dentro de los viejos esquemas del saber contemplativo, y en cuanto práctica contiene una normatividad que le es propia, no meramente añadida.

El hecho de que el saber filosófico sea una práctica, surge con claridad justamente de la presencia del *a priori* antropológico, cuyo señalamiento restituye a la filosofía su valor de "saber de vida", más que su pretensión de "saber científico", y da a la científicidad de la misma su verdadero alcance.

En este sentido aparece precisamente entendida la normatividad de la filosofía cuando Hegel en su *Introducción a la historia de la filosofía* se plantea el problema del "comienzo de la filosofía y de su historia". Allí nos dice que tiene su comienzo concreto, es decir, histórico, en la medida en que el sujeto filosofante "se tenga a sí mismo como valioso absolutamente" (*also schlechthin für sich gelten will*) y que, en contra de lo que Hegel entiende que es el "carácter oriental", "sea tenido como valioso el conocerse por sí mismo". Afirmaciones ambas de un sujeto que no implican una reducción a la mera

subjetividad, en cuanto que el individuo lo es en la medida en que se reconoce a sí mismo en lo universal y en cuanto la filosofía necesita (*müssen*) además de la forma concreta de un pueblo (*die konkrete Gestalt eines Volkes*). El sujeto que se afirma como valioso, condición por la cual la filosofía según Hegel tuvo históricamente sus inicios con los griegos (*Die Philosophie beginnt in der griechischen Welt*), no es pues un sujeto singular, sino plural, en cuanto que las categorías de "mundo" y de "pueblo" hacen referencia justamente en él a una universalidad sólo posible desde una pluralidad, motivo por el cual podemos enunciar el *a priori* antropológico que plantea Hegel, como un "querernos a nosotros mismos como valiosos" y consecuentemente un "tener como valioso el conocernos a nosotros mismos", aun cuando sea este o aquel hombre en particular el que ponga de manifiesto dicho punto de partida (Hegel, 1940: 224-236).

Ahora bien, en la medida en que para Hegel el "comienzo concreto" de la filosofía deja de ser un mero dato histórico de carácter erudito y nos plantea antes que eso las condiciones de dicho comienzo, éste resulta ser fundamentalmente un "re-comienzo" y las normas o pautas que señala son de modo claro y evidente la formulación del *a priori* antropológico, que a su modo vimos planteado ya en Kant.

Dos aspectos querríamos señalar para cerrar esta breve presentación del problema de la normatividad, al que deberemos regresar necesariamente. En primer lugar, que se trata de normas que tienen que ver con el camino que se ha de recorrer para alcanzar un discurso filosófico, y según sea el que sigamos o no, será el lugar al que llegaremos, por lo que la elección de la ruta no es accidental respecto de lo que se persigue, no se trata de una vía casual, sino de la necesaria para llegar a donde se desea, y las exigencias que se nos dan para transitar ese camino no son por tanto extrañas al resultado. Dicho de otro modo, las normas de las que debemos partir no son ni pueden ser extrañas a la legalidad de la objetividad misma. Lo segundo, es que aquella voluntad de un determinado sujeto, implica un acto de "ponerse" a sí mismo como sujeto tema que tiene su antecedente entre los griegos, en particular a partir del platonismo (*tízemi, hypotízemi*), en quienes es posible rastrear la necesidad de un *a priori* antropológico como condición del filosofar (Roig, 1972). Ciertamente que en ellos se encuentran los antecedentes de la tendencia que conducirá a reducir aquel "poner" a una función noética, sobre la cual se pretenderá justificar más adelante un "sujeto trascendental". El *a priori* antropológico, en cuanto es fundamentalmente un "ponerse", exige el rescate de la cotidianidad, dentro de los marcos de esta última y es función contingente y no necesaria. En contra de Hegel mismo, en quien el sujeto histórico corre el riesgo permanente de disolverse en un mítico sujeto absoluto, que se hace cargo en última instancia de todo comienzo posible del filosofar y en contra de la "tética noética" husserliana, aquel sujeto está eximido de las exigencias de cualquier "morale par provision" de cualquier "determinabilidad" que no sea la suya propia, o de cualquier "epojé" que lo saque de su vida cotidiana. El *a priori* antropológico es el acto de un sujeto *empírico* para el cual su temporalidad no se funda, ni en el movimiento del concepto, ni en el desplazamiento lógico de una esencia a otra.

Resulta, pues, inevitable, para lograr la constitución de un pensamiento filosófico, asumir las pautas propias de ese pensar. El término "pauta", del latín *pacta* (plural de *pactum*), significa originariamente "convenio". Es aquello en lo cual hemos de "convenir" respecto de lo propuesto, en este caso, la organización de un saber filosófico. Lo pactado adquiere de este modo un cierto valor de "programa" o de "tarea" que connota de modo especial este tipo de *a priori* y que lo diferencia radicalmente del clásico *a priori* formal-lógico de tipo kantiano. Ese valor se muestra en su plenitud si pensamos que el filosofar es una función de la vida y que la vida humana no es algo dado, sino algo por hacerse, por parte de quien la va viviendo, y que implica formas de deber ser en relación con la naturaleza eminentemente teleológica de la misma. Este tipo de *a priori* no supone un sujeto puro de conocimiento, sino que parte de otra comprensión de la *sujetividad*. De este modo, lo normativo y las pautas que lo expresan se nos presentan como esencialmente constitutivos de la forma que hemos de darnos para poder realizar la vida, conformación que hemos de alcanzar, en este caso, para ejercer la filosofía, en otros términos, para podernos constituir o no como sujeto filosofante dentro de los límites posibles de autenticidad. En efecto, si una de las pautas nos conmina a partir de nosotros mismos como valiosos, esa autovaloración determina la producción y la conforma orgánicamente.

El valor programático de las pautas o de la normatividad ínsita en la tarea filosófica, no ha tenido siempre la misma claridad y fuerza. Si comparamos las dos normas señaladas por Kant, con las que surgen del texto hegeliano, resulta claro que las dos primeras no hacen tanto a la forma que se ha de dar el sujeto, como sujeto histórico, cuanto al ejercicio de la razón de ese mismo sujeto. En el caso hegeliano se atiende, en el momento en el que se plantea el problema del comenzar "concreto" de la filosofía, más a lo que podríamos considerar como programa de vida, que a lo que sería un programa de conocimiento, lo cual queda supeditado a lo primero. El verdadero sentido y peso del *a priori* antropológico no podría surgir del sujeto kantiano, aun cuando, como hemos visto, Kant no pueda evitar el reconocimiento de este tipo de *a priori*, e incluso nos llegue a decir que su formulación, en los términos en que él nos la presenta, no es contradictoria con la norma que nos exige movernos dentro de los límites posibles de nuestro conocimiento. Y podríamos decir, más aún, que las dos pautas propuestas por Kant suponen una pauta anterior encubierta por el sujeto trascendental y que deriva del sujeto real histórico kantiano, el que se ha planteado como comienzo mismo de todo su esfuerzo teórico, el problema de su propio valor y de los límites de su autovaloración. Con ello nos resulta claro que Hegel se colocó teóricamente, en este aspecto, más atrás del planteo hecho por el filósofo de Königsberg. Debido a eso, el *a priori* antropológico aparece sólo desde Hegel y a pesar de Hegel mismo, puesto claramente en la problemática de la posibilidad de un saber filosófico, entendido en su naturaleza de saber histórico y enraizado en una *sujetividad* cuya categoría básica es la temporalidad en cuanto historicidad.

Este hecho se presenta acentuado en nuestros días como consecuencia de una comprensión tal vez más radical del hombre como ente histórico y por eso mismo responsable de su hacerse y de su gestarse. El historicismo contemporáneo, entendido desde este ángulo, ha venido a centrar el problema

de las normas más en lo que sería una crítica del sujeto, que en una crítica de la razón. El *a priori* antropológico, entendido en el sentido de norma pactada, pone en crisis la noción tradicional de "objetividad", y ha sido ésta la que ha llevado precisamente a pensar la normatividad propia del quehacer filosófico, reducido a lo teórico "puro", como algo agregado accidentalmente. La comprensión externa de la normatividad, lleva a la pauperización del sujeto, disuelto en las diversas formulaciones del *ego cogito* y acarrea la imposibilidad de un comienzo pleno del filosofar, como lleva asimismo a la imposibilidad de superar los marcos de la filosofía de la conciencia, aun en aquellos casos, como el hegeliano, en el que se intentó encuadrar la normatividad como cualidad intrínseca de lo teórico.

Con lo que llevamos dicho no pretendemos invalidar la exigencia de determinar formas *a priori* de la razón, aun cuando no se pueda defender el *apriorismo* kantiano, que es otro problema. Lo que sí nos parece evidente es que el *a priori* antropológico "recubre" las formas lógicas sobre las que se organiza el pensamiento en cuanto que la necesaria afirmación del sujeto, su autovaloración, constituye un sistema de códigos de origen social-histórico, que se pone de manifiesto en la estructura axiológica de todo discurso posible. En este sentido, el *a priori* antropológico, por contraposición con las formas lógicas del pensamiento, se presenta potencial o actualmente como una *natura naturans* en donde lo teleológico, impuesto, o asumido desde una autovaloración, es categoría decisiva. Más aún, podríamos decir que la normatividad del *a priori* antropológico condiciona toda otra forma posible de normatividad, aun las que se puedan establecer para el pensamiento lógico en relación con el problema de la naturaleza del sujeto. La normatividad de la filosofía recibe, conforme lo dicho, su unidad y sentido, cualesquiera sean los niveles en los que se señale aquélla, de la autoafirmación del sujeto filosofante, que hace posible justamente su "comienzo". Los verdaderos alcances de la crítica únicamente podrán señalarse, por lo dicho, en la medida en que se tenga en cuenta la presencia de lo axiológico, a tal extremo de que no hay una "crítica de la razón" que pueda ser ajena a una "crítica del sujeto", desde cuya *sujetividad* se constituye toda objetividad posible. Por lo demás, la filosofía, cuyo comienzo sólo es posible desde un autorreconocimiento de un sujeto como valioso para sí mismo, necesita, como dice Hegel en una valiosa tesis que habrá de ser rescatada en su justo sentido, de un "pueblo", por donde el sujeto no es ni puede ser nunca un ser singular, sino un plural, no un "yo", sino un "nosotros", que se juega por eso mismo dentro del marco de las contradicciones sociales, en relación con las que se estructura el mundo de códigos y subcódigos.

En relación con este valor programático de lo normativo, que nos permite descubrir el valor de pauta que posee toda norma que funcione como *a priori* antropológico, se encuentra sin duda una comprensión de la filosofía como saber auroral y no como saber vespertino, por lo mismo que no es necesario esperar una "decadencia" para experimentar formas rupturales. En Hegel, aquel sentido positivo que señalábamos, el de centrar la normatividad en relación con el sujeto filosofante, hecho que venía a darle valor de programaticidad, queda desvirtuado con su afirmación de la filosofía como saber de lo acaecido. Un filosofar matutino o auroral, confiere al sujeto una

participación creadora y transformadora, en cuanto que la filosofía no es ejercida como una función justificatoria de un pasado, sino de denuncia de un presente y de anuncio de un futuro, abiertos a la alteridad como factor de real presencia dentro del proceso histórico de las relaciones humanas. Desde este punto de vista hablábamos de historicismo, entendiendo que su raíz se encuentra en el reconocimiento del hombre como actor y autor de su propia historia, afirmación que no quiere caer, por lo demás, en la imagen de un nuevo demiurgo. Se trata de un historicismo que nos indica, como idea reguladora, un deber ser, una meta, que no es ajeno a la actitud que moviliza al pensamiento utópico, dentro de las diversas formas de saber conjetural, reconocido dentro de una filosofía matutina como legítimo o por lo menos como legitimable. En función de esto, la normatividad pierde aquella rigidez impersonal característica del *a priori* formal-lógico, y a partir del reconocimiento de la presencia activa de lo *sujetivo*, es rescatada en su verdadero peso (Debo aclarar que *sujetividad* no es necesariamente sinónimo de subjetividad, en el sentido de arbitrariedad, de "libre arbitrio", ni de particularidad).

Cuando fue planteada la necesidad de una filosofía americana, por parte de los jóvenes argentinos que integraron la Generación de 1837, la filosofía aparecía enunciada con un sentido normativo fuertemente programático, dentro del cual se destacaba como pauta básica la exigencia de partir de una autoafirmación del hombre americano como sujeto de su propio pensar. "Procuremos como Descartes -decía Esteban Echeverría- olvidar todo lo aprendido, para entrar con toda la energía de nuestras fuerzas en la investigación de la verdad. Pero no de la verdad abstracta, sino de la verdad que resulte de los hechos de nuestra historia, y del reconocimiento pleno de las costumbres y del espíritu de la nación" (Sastre, M., 1958: 167-168). El "olvido" del cual se ha de partir, según exigía Echeverría, era el paso inmediato para el reencuentro de un sujeto, que sólo podía afirmarse y reconocerse a sí mismo. Únicamente así, las verdades de su filosofía dejarían de ser abstractas y se tornarían concretas. La vigencia de la norma hace que lo teórico, condicionado internamente desde una *sujetividad* portadora y creadora, quede inserto junto con ella en la realidad histórica. La cuestión de la necesidad de una filosofía americana se resolvía en la necesidad de la constitución de un sujeto en cuanto tal, que no es, a pesar de las palabras iniciales del texto de Echeverría, un nuevo sujeto cartesiano.

De acuerdo con lo que venimos diciendo, una teoría y crítica del pensamiento latinoamericano ha de tomar como punto de partida la problemática esbozada, relativa a lo que hemos denominado *a priori* antropológico. Ella se centra sobre la noción de sujeto y pretende ser una reflexión acerca del alcance y sentido de las pautas implícitas en la exigencia fundante de "ponernos para nosotros y valer sencillamente para nosotros".

Ahora bien, ese sujeto que se afirma o se niega a sí mismo, es inevitablemente un sujeto de discurso, dicho de diverso modo, se trata de un sujeto en acto de comunicación con otro, por donde la exigencia formulada nos habrá de llevar a la deducción de un conjunto de normas, todas las cuales suponen necesariamente a aquélla y que son, tanto relativas al sujeto que hace filosofía, como, inevitablemente y a la vez, al discurso que enuncia ese sujeto que

filosofa, en la medida en que discurso y sujeto del discurso puedan ser escindidos.

De la primera pauta, la de la afirmación del sujeto, entendida como exigencia fundante de carácter antropológico, se desprenden otras, necesariamente implícitas en ellas. En primer lugar, el reconocimiento del otro como sujeto, es decir, la comprensión de la historicidad de todo hombre, que nos conduce a revisar la problemática del humanismo. Luego, en cuanto que las formas de reconocimiento no alcanzan a constituirse dentro de aquellos términos, surge una tercera pauta, la que exige la determinación del grado de legitimidad de nuestra afirmación de nosotros mismos como valiosos. En tercer lugar, regresando de algún modo al primer momento normativo, pero atendiendo a la posibilidad de nuestro discurso, habrá de considerarse la exigencia de organizar una posición axiológica desde nuestra propia empiricidad histórica. Por último, aquella otra formulación de la exigencia fundante que nos conmina a tener como valioso el conocernos a nosotros mismos, habrá de constituirse dentro de un tipo de saber, único compatible con un pensamiento filosófico transformador, el saber de liberación, que excede, sin duda, a la filosofía misma, pero cuyas bases teóricas están dadas en ella (Roig, 1975 b: IV, 10).

En última instancia, todas las normas giran sobre el problema del sujeto y constituyen en bloque un mismo *a priori* visto en sus implicaciones y desarrollos posibles. Por esto mismo se hace necesario estudiar de qué manera el sujeto americano ha ejercido aquellas pautas, como también el grado de conciencia que ha adquirido de las mismas. Para esto, la historia de las ideas constituye un campo de investigación más lleno de posibilidades que la tradicional "historia de la filosofía". En efecto, la afirmación del sujeto, que conlleva una respuesta antropológica y a la vez una comprensión de lo histórico y de la historicidad, no requiere necesariamente la forma del discurso filosófico tradicional. Más aún, en formas discursivas no académicas, en particular dentro del discurso político en sentido amplio, se ha dado esa afirmación del sujeto, la que si bien no ha estado acompañada siempre de desarrollos teóricos, los mismos pueden ser explicitados en un nivel de discurso filosófico y, como contraparte, muchos desarrollos teóricos se han quedado en el simple horizonte de lo imitativo o repetitivo, precisamente por la carencia de aquella autoafirmación fundante, o por el modo ilegítimo con que se la ha concretado, todo lo cual ha impedido un auténtico comienzo del filosofar. De esta manera, una teoría y crítica del pensamiento latinoamericano no puede prescindir del quehacer historiográfico relativo a ese mismo pensamiento. La historia de las ideas, como también la filosofía de la historia que supone, forman de este modo parte del quehacer del sujeto latinoamericano en cuanto sujeto.

I

ACERCA DE LA SIGNIFICACIÓN DEL "NOSOTROS"

Dijimos que de los textos en que Hegel se plantea el problema del comienzo de la filosofía y de su historia, surge como norma que lo hace posible aquella que podemos enunciar diciendo que "es necesario ponernos para *nosotros* mismos como valiosos". Ya señalamos la razón por la cual esta fórmula, enunciada por Hegel en singular, supone en su pensamiento un sujeto plural, un "nosotros", por lo mismo que, según él nos lo dice, "la filosofía exige un pueblo". Más adelante deberemos desentrañar lo que connota dentro del pensamiento hegeliano esta última afirmación y desde qué puntos de vista ha de ser rescatada.

Ahora bien, ¿qué significamos o queremos significar cuando decimos "nosotros"? Este término es, por naturaleza, como todos los nombres y los pronombres, un deíctico, vale decir, que sólo alcanza su plenitud de sentido para los hablantes cuando se señala al sujeto que lo enuncia. En este caso se trata, pues, de preguntarnos a quién nos referimos cuando decimos precisamente "nosotros". Cabe una primera respuesta inmediata: cuando hablamos de "nosotros" a propósito de una filosofía latinoamericana, queremos decir simplemente "nosotros los latinoamericanos". Mas esta respuesta no supera el horizonte meramente señalativo con el cual los deícticos son referidos a los sujetos concretos en el habla cotidiana y, si bien la cualificación de "latinoamericanos" nos sugiere algo, resulta imprescindible preguntarnos, a su vez, qué es eso de "latinoamericanos" y, por tanto, de "América Latina".

La particular naturaleza del "nosotros" nos obliga a una identificación, en este caso en relación con una realidad histórico-cultural que nos excede, a la que consideramos con una cierta identidad consigo misma, ya que de otro modo no podría funcionar como principio de identificación. La posibilidad de reconocernos como "latinoamericanos" depende, por tanto, de que realmente exista esa identidad que se encuentra como supuesto en la respuesta simplemente señalativa que habíamos dado.

El problema es complejo. En efecto, esta atribución de identidad, lo es también, espontáneamente, de "objetividad", y cabe que nos preguntemos si esta segunda atribución no depende de un *a priori* organizado como parte de nuestro propio discurso. Deberemos decir que "América Latina" puede ser mostrada *a posteriori* como una, a partir de ciertos caracteres que según un determinado consenso constituyen su "realidad", pero que también la postulamos como una *a priori*. Esto se debe a que se trata, como ya hemos dicho, de un ente histórico-cultural en el que tanto peso tiene el "ser" como el "deber ser". Dicho de otra manera, el ser de América Latina no es algo ajeno al hombre latinoamericano, sino que se presenta como su proyecto, es decir, como un deber ser.

Los entes culturales son los que nos descubren por eso mismo el verdadero alcance de lo que se ha denominado "objetividad" o "mundo objetivo", que no es sinónimo de "realidad" en el sentido de una exterioridad ajena al sujeto,

sino que es la mediación inevitable que constituye el referente de todo discurso y lo integra como una de sus partes. El valor y peso del contenido referencial deriva tanto del sujeto que organiza su "mundo objetivo" y que de hecho forma parte de él, como de todo lo extraño a la *sujetividad*. A pesar de lo dicho, la objetividad se nos presenta siempre como una "conciencia del mundo" y la "realidad" como el *a priori* último desde el cual todo otro *a priori* se convierte en una *aposterioridad*.

Decíamos que la unidad de América Latina, desde el punto de vista de un deber ser, aparecía como *a priori*. No se trata, sin embargo, aquí de un *a priori* de esencias dadas en un "mundo de la conciencia", en cuanto que el *a priori* de que hablamos es histórico, puesto que deriva de una experiencia elaborada y recibida socialmente que se integra para nosotros como supuesto de nuestro discurso y que se encuentra justificada de modo permanente desde nuestra propia inserción en un contexto social.

Ahora bien, América Latina se nos presenta como una, en el doble sentido de sus categorías de "ser" y "deber ser", como lo acabamos de explicar, pero también es *diversa*, tal como lo muestra la propia experiencia. Esa diversidad no surge solamente en relación con lo no-latinoamericano, sino que posee además una diversidad que le es intrínseca. La sola afirmación de un "nosotros", que implica postular una unidad, es hecha ineludiblemente, por eso mismo, desde una diversidad a la vez intrínseca y extrínseca. Todo se aclara si la pregunta por el "nosotros" no se la da por respondida con el agregado de "nosotros los latinoamericanos", sino cuando se averigua qué latinoamericano es el que habla en nombre de "nosotros". El punto de partida es además, siempre, el de la diversidad, comienzo de todos los planteos de unidad del cual no siempre se tiene clara conciencia y que, en el discurso ideológico típico, es por lo general encubierto. Lo fundamental es por eso mismo tener en claro que la diversidad es el lugar inevitable desde el cual preguntamos y respondemos por el "nosotros" y, en la medida que tengamos de este hecho una clara conciencia, podremos alcanzar un mayor o menor grado de universalidad de la unidad, tanto entendida en lo que para nosotros "es", como también en lo que para nosotros "debe ser". De este modo, cada uno de nosotros, cuando se declara "latinoamericano" lo hace desde una parcialidad, sea ella su nacionalidad, el grupo social al que pertenece, las tradiciones dentro de las cuales se encuentra, etc. Tal es el anclaje del que como, hemos dicho, no siempre tenemos conciencia, por lo que creemos -con un tipo de creencia propia de una conciencia culposa- que nuestro punto de partida es necesariamente el de todos.

Mas, a pesar de esa inevitable parcialidad, la diversidad es pensada siempre en función de una unidad, entendida a la vez como actual o como posible, aspectos estos últimos que muestran grados diversos, según el peso que concedamos al "ser" o al "deber ser", en relación, entre otros aspectos, con nuestro conformismo o disconformismo social. Y pensamos lo diverso poniendo frente a él lo uno, por lo mismo que la unidad es la condición para la comprensión de lo diverso en cuanto tal, y por eso mismo para la afirmación del "nosotros". Tarea dialéctica, la de *poner* lo uno frente a una multiplicidad dada,

que no tiene por qué ser respondida, como pretendió la metafísica tradicional, recurriendo a un mundo de esencias.

El punto de partida erróneo de esta metafísica fue el de proyectar las relaciones de unidad y multiplicidad -en un caso desde los entes de razón, y en otro, desde los entes naturales- a los entes culturales, con lo que el sentido de proyecto o de deber ser de estos últimos, al no ser evaluado en su especificidad, impidió su consideración histórica. Ciertamente que el deber ser, en cuanto posibilidad dada a la mano, no es absoluto, posición esta última que puede llevar a un extremo utópico negativo, sino que de alguna manera están dadas sus condiciones ya en el ser; en la multiplicidad se encuentra la unidad y a la vez no lo está, hecho que funda la comprensión de los entes culturales, no como una contemplación y permite rescatar la presencia del sujeto, del "nosotros", como elemento ontológicamente primero y, por eso mismo, actual o potencialmente activo y transformador. Esas condiciones de posibilidad del deber ser no son necesarias, ni menos podemos muchas veces contar con ellas como correctamente conocidas en cuanto posibilidades de real peso histórico. Los aciertos, como así los fracasos de nuestros proyectos, muestran la radical historicidad de las formas de unidad o de sustancialidad que ponemos a partir del *a priori*, que tiene siempre un anclaje en lo diverso y supone por eso mismo las naturales limitaciones de todo horizonte de comprensión.

El individualismo, fuertemente sostenido por muchos escritores liberales de fines del siglo pasado y aun por algunos de las primeras décadas del actual, llevó a un regreso a la monadología leibniziana, creyendo encontrar en ella su fundamento metafísico. La idea de una mónada cerrada en sí misma, comunicada con las demás en función de una armonía preestablecida, venía a coincidir con las tesis básicas de la economía política.

Ahora bien, a pesar de que la monadología partía de una afirmación de la *sujetividad*, e incluso daba un importante lugar a la voluntad en relación con aquella, dentro de la misma no cabía pensar en la existencia del "horizonte de comprensión", en cuanto que éstos únicamente son captables a partir del momento en el que se descubre al individuo como una mónada abierta, sumergida en un proceso en el cual muchas veces sus líneas se nos desdibujan y en el que toda autoafirmación no lo es de un "yo" metafísico y absoluto, sino de un "nosotros" relativo. Su diversidad no le viene por tanto de aquella individualidad, sino de la inserción de la misma en una pluralidad, que es social e histórica, y en relación con la cual es únicamente posible el individuo mismo. Hay un "yo" y al mismo tiempo un "nosotros", dados en un devenir que es el de la sociedad como ente histórico-cultural, captado desde un determinado horizonte de comprensión, desde el cual se juega toda identificación y por tanto toda autoafirmación del sujeto.

Este horizonte es a la vez nuestra fuerza y nuestra debilidad. No constituimos mónadas "sin ventanas", que engranamos en una armonía universal preestablecida, suprema filosofía del pesimismo conformista encubierta de optimismo, sino mónadas con una apertura desde la cual nos encontramos actuando como sujetos abiertos a un proceso en que lo histórico va

destruyendo las ontologías del ser y nos va mostrando insertos en el mundo variado y muchas veces imprevisible de los entes. Nos encontramos "haciendo el ser", que es básicamente para nosotros, ser social, mediante un hacer parcializado que pretende fundarse en lo universal y que aspira a ello como única justificación posible. De este modo, nos insertamos en el proceso como mónadas de nuevo sentido, más allá de los mitos del individualismo liberal que, en el caso señalado, llevó con su apoyo metafísico a ocultar la raíz de todo horizonte de comprensión. En la "ventana" desde la cual nos abrimos para mirar el mundo, no estamos solos. No es un "yo" el que mira, sino un "nosotros", y no es un "todos los hombres", los que miran con nosotros, sino "algunos", los de nuestra diversidad y parcialidad. La cerrazón de la mónada no es ontológica, sino ideológica y su apertura consiste en la toma de conciencia, por obra de nuestra inserción en el proceso social e histórico, de la parcialidad de todo mirar.

Y ese horizonte es a la vez comprensión del mundo y de sí mismo, pero también es ocultamiento. Doble función a la vez cognoscitiva y axiológica, previa a toda expresión discursiva teórica, en la que todo conocimiento se organiza sobre un código de inclusiones y rechazos, determinado por aquel *conatus* del cual nos hablaba Spinoza y que de alguna manera resuena en Leibniz, según el cual "toda cosa en tanto que tal se esfuerza en perseverar en su ser". (Spinoza, 1953:VII, 6). Afirmación de sí mismo que constituye el *a priori* enunciado por Hegel, expresado por el filósofo judío como principio de todo ente y que en el hombre, en cuanto autoconciencia, es la razón del principio histórico del filosofar. Así, pues, el "ponernos a nosotros mismos como valiosos" se cumple desde un determinado horizonte de comprensión, condicionado por cierto social y epocalmente. El "nosotros" tiene de este modo su historia y su sentido. En cuanto signo lingüístico de naturaleza deíctica sólo puede ser puesto de manifiesto a partir del señalamiento del sujeto histórico que lo enuncia.

Cabe que nos preguntemos, por último, acerca de la naturaleza de la "comprensión" que se encuentra presente en lo que hemos denominado "horizontes de comprensión".

Hegel se ha planteado estas dos interrogaciones al tratar lo que él denomina "metafísica habitual", en un análisis de la "conciencia ordinaria", con el que ha anticipado aspectos fundamentales relativos a la naturaleza social del saber.

Aquella "metafísica" está constituida por el mundo de relaciones que son familiares a la conciencia y que forman "la red" que entrelaza todas sus intuiciones y representaciones, las que únicamente pueden ser comprendidas dentro de su malla. Se trata, en términos de nuestra época, de un sistema de códigos fuera del cual le es imposible a la mente recibir un contenido, en cuanto que de otra manera no tendría sentido para ella. Como el mismo Hegel lo aclara, este modo de "comprensión" tiene límites determinados, y ellos son los que ponen los marcos dentro de los cuales se constituye el saber de una época y de una cultura.

Ahora bien, en la medida en que la "metafísica habitual" propia de la "conciencia ordinaria" se mueve a nivel de representaciones, se le aparece a Hegel como un modo todavía primario de autoconocimiento, aun cuando su estudio posea un indiscutible valor para el análisis de las formaciones culturales de una sociedad, las que funcionan sobre ese tipo de "comprensión". Es necesario por tanto superar las "metafísicas habituales", exigencia que se justifica a partir del momento en que se pone de manifiesto, como el mismo Hegel lo señala, que ese "comprender", por lo mismo que es representativo, supone formas de "encubrimiento". La tarea del filósofo frente a estos modos espontáneos y primarios de "comprensión", consistirá en "traducir" las representaciones en conceptos, pasando de este modo de un conocimiento que no supera los niveles del "entendimiento" (*Verstand*), a otro organizado como "razón" (*Vernunft*). Paso dudoso, como veremos más adelante, como consecuencia de la naturaleza que el mismo Hegel atribuye al concepto, pero que anticipa la teoría crítica de las ideologías, que tiene sus raíces en parte en la rica problemática hegeliana relativa a los modos de comprensión de la "conciencia ordinaria" (Hegel, 1961: 260-261).

ARISTÓTELES

ARISTÓTELES

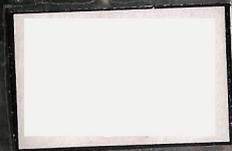
NICOMÁQUEA

ÉTICA EUDEMIA

ÉTICA NICOMÁQUEA

ÉTICA EUDEMIA

89



GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS

ÉTICA NICOMÁQUEA
•
ÉTICA EUDEMIA

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 89

ARISTÓTELES

ÉTICA NICOMÁQUEA

ÉTICA EUDEMIA

INTRODUCCIÓN POR
EMILIO LLEDÓ ÍÑIGO

TRADUCCIÓN Y NOTAS POR
JULIO PALLÍ BONET



EDITORIAL GREDOS

ÉTICA NICOMÁQUEA

LIBRO II

NATURALEZA DE LA VIRTUD ÉTICA

1. *La virtud ética, un modo de ser de la recta acción*

1103a15 Existen, pues, dos clases de virtud, la dianoética y la ética. La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre, como lo indica el nombre que varía ligeramente del de «costumbre»³⁶. De este hecho resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre. Así la piedra que se mueve por naturaleza hacia abajo, no podría ser acostumbrada a moverse hacia arriba, aunque se intentara acostumarla lanzándola hacia arriba innumerables veces; ni el fuego, hacia abajo; ni ninguna otra cosa, de cierta naturaleza, podría acostumbrarse a ser de otra manera. De ahí que las virtudes no se produzcan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que nuestro natural

³⁶ Así el término *ēthikós* procedería de *ēthos* «carácter», que, a su vez, Aristóteles relaciona con *éthos* «hábito, costumbre». También PLATÓN (*Leyes* VII 792e) dice: «Toda disposición de carácter procede de la costumbre» (*pân êthos diâ êthos*).

pueda recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre³⁷.

Además, de todas las disposiciones naturales, adquirimos primero la capacidad y luego ejercemos las actividades. Esto es evidente en el caso de los sentidos; pues no por ver muchas veces u oír muchas veces adquirimos los sentidos, sino al revés: los usamos porque los tenemos, no los tenemos por haberlos usado. En cambio, adquirimos las virtudes como resultado de actividades anteriores. Y éste es el caso de las demás artes, pues lo que hay que hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo. Así nos hacemos constructores construyendo casas, y citaristas tocando la cítara. De un modo semejante, practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados, y practicando la virilidad, viriles. Esto viene confirmado por lo que ocurre en las ciudades: los legisladores hacen buenos a los ciudadanos haciéndoles adquirir ciertos hábitos, y ésta es la voluntad de todo legislador; pero los legisladores que no lo hacen bien yerran, y con esto se distingue el buen régimen del malo.

Además, las mismas causas y los mismos medios producen y destruyen toda virtud, lo mismo que las artes; pues tocando la cítara se hacen tanto los buenos como los malos citaristas, y de manera análoga los constructores de casas y todo lo demás: pues construyendo bien serán buenos constructores, y construyendo mal, malos. Si no fuera así, no habría necesidad de maestros, sino que todos serían de nacimiento buenos y malos. Y este es el caso también de las virtudes: pues por nuestra actuación en las transacciones con los demás hombres nos hacemos justos o injustos, y nuestra actuación

³⁷ La costumbre es primordial en la adquisición de la virtud, pero la naturaleza desempeña también su papel en la capacidad natural para adquirir y perfeccionar las virtudes o vicios.

en los peligros acostumbrándonos a tener miedo o coraje nos hace valientes o cobardes; y lo mismo ocurre con los apetitos y la ira: unos se vuelven moderados y mansos, otros licenciosos é iracundos, los unos por haberse comportado así en estas materias, y los otros de otro modo. En una palabra, los modos de ser surgen de las operaciones semejantes. De ahí la necesidad de efectuar cierta clase de actividades, pues los modos de ser siguen las correspondientes diferencias en estas actividades. Así, el adquirir un modo de ser de tal o cual manera desde la juventud tiene no poca importancia, sino muchísima, o mejor, total³⁸.

2. La recta acción y la moderación

Así pues, puesto que el presente estudio no es teórico como los otros (pues investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que de otro modo ningún beneficio sacaríamos de ella), debemos examinar lo relativo a las acciones, cómo hay que realizarlas, pues ellas son las principales causas de la formación de los diversos modos de ser, como hemos dicho.

Ahora bien, que hemos de actuar de acuerdo con la recta razón es comúnmente aceptado y lo damos por supuesto (luego se hablará de ello, y de qué es la recta razón y cómo se relaciona con las otras virtudes)³⁹. Pero convengamos, primero, en que todo lo que se diga de las acciones debe decirse en esquema y no con precisión, pues ya dijimos al principio que nuestra investigación ha de estar de acuerdo con la materia, y en lo rela-

³⁸ ARISTÓTELES, como Platón, insiste varias veces en la importancia de la educación para la adquisición de las buenas costumbres (cf. II 2, 1104b13; X 1, 1172a21-25).

³⁹ Todo esto será objeto de una larga discusión en el libro VI.

tivo a las acciones y a la conveniencia no hay nada establecido, como tampoco en lo que atañe a la salud. Y si tal es la naturaleza de una exposición general, con mayor razón la concerniente a lo particular será menos precisa; pues ésta no cae bajo el dominio de ningún arte ni precepto, sino que los que actúan deben considerar siempre lo que es oportuno, como ocurre en el arte de la medicina y de la navegación. Pero aun siendo nuestro presente estudio de tal naturaleza, debemos intentar ser de alguna ayuda.

Primeramente, entonces, hemos de observar que está en la naturaleza de tales cosas el destruirse por defecto o por exceso, como lo observamos en el caso de la robustez y la salud (debemos, en efecto, servirnos de ejemplos manifiestos para aclarar los oscuros)⁴⁰; así el exceso y la falta de ejercicio destruyen la robustez; igualmente, cuando comemos o bebemos en exceso, o insuficientemente, dañamos la salud, mientras que si la cantidad es proporcionada la produce, aumenta y conserva. Así sucede también con la moderación, virilidad y demás virtudes: pues el que huye de todo y tiene miedo y no resiste nada se vuelve cobarde; el que no teme absolutamente a nada y se lanza a todos los peligros, temerario; asimismo, el que disfruta de todos los placeres y no se abstiene de ninguno, se hace licencioso, y el que los evita todos como los rústicos, una persona insensible. Así pues, la moderación y la virilidad se destruyen por el exceso y por el defecto, pero se conservan por el término medio.

Pero no sólo su génesis, crecimiento y destrucción proceden de las mismas cosas y por las mismas, sino que las actividades dependerán también de lo mismo;

⁴⁰ Éste es el llamado método dialéctico que va de lo más conocido a lo menos conocido: en efecto, las cosas del cuerpo son más conocidas que las del alma.

30 pues tal es el caso de las otras cosas más manifiestas, como el vigor: se origina por tomar mucho alimento y soportar muchas fatigas, y el que mejor puede hacer esto es el vigoroso. Así, también, ocurre con las virtudes: pues apartándonos de los placeres nos hacemos moderados, y una vez que lo somos, podemos mejor apartarnos de ellos; y lo mismo respecto de la valentía: acostumbra-
1104b derados a despreciar los peligros y a resistirlos, nos hacemos valientes, y una vez que lo somos, seremos más capaces de hacer frente al peligro.

3. *La virtud referida a los placeres y dolores*

Hay que considerar como una señal de los modos de ser el placer o dolor que acompaña a las acciones: 5 pues el hombre que se abstiene de los placeres corporales y se complace en eso mismo es moderado; el que se contraría, intemperante; el que hace frente a los peligros y se complace o, al menos, no se contrista, es valiente; el que se contrista, cobarde. La virtud moral, en efecto, se relaciona con los placeres y dolores, pues hacemos lo malo a causa del placer, y nos apartamos del bien a causa del dolor. Por ello, debemos haber sido educados en cierto modo desde jóvenes, como dice Platón⁴¹, para podernos alegrar y dolernos como es debido, pues en esto radica la buena educación.

Además, si las virtudes están relacionadas con las 15 acciones y pasiones, y el placer y el dolor acompañan a toda pasión, entonces por esta razón también la virtud estará relacionada con los placeres y dolores. Y lo indican también los castigos que se imponen por medio de ellos: pues son una medicina, y las medicinas por su naturaleza actúan por medio de contrarios⁴². Ade-
20

⁴¹ *Leyes* II 653a.

⁴² Principio basado en la alopatía, frente a la homeopatía o curación por medio de lo semejante (*similia similibus curantur*).

más, como ya dijimos antes, todo modo de ser del alma tiene una naturaleza que está implicada y emparentada con aquellas cosas por las cuales se hace naturalmente peor o mejor; y los hombres se hacen malos a causa de los placeres y dolores, por perseguirlos o evitarlos, o los que no se debe, o cuando no se debe, o como no se debe, o de cualquier otra manera que pueda ser determinada por la razón en esta materia. Es por esto 25 por lo que algunos definen también las virtudes como un estado de impassibilidad y serenidad⁴³; pero no la definen bien, porque se habla de un modo absoluto, sin añadir «como es debido», «como no es debido», «cuando» y todas las demás circunstancias. Queda, pues, establecido que tal virtud tiende a hacer lo que es mejor con respecto al placer y al dolor, y el vicio hace lo contrario.

Estas cuestiones se nos pueden aclarar por lo que 30 sigue. En efecto, siendo tres los objetos de preferencia y tres los de aversión —lo bello, lo conveniente y lo agradable, y sus contrarios —lo vergonzoso, lo perjudicial y lo penoso—, el hombre bueno acierta en todas estas cosas, mientras el malo yerra, especialmente respecto del placer; pues éste es común también a los animales y acom- 35 paña a todos los objetos de elección, pues también lo bello y lo conveniente parecen agradables. Además, 1105a desde la infancia todos nos hemos nutrido de él, y por eso es difícil eliminar esta afección arraigada en nuestra vida. También regulamos nuestras acciones, unas más y otras menos, por el placer y el dolor. Por eso, 5 es necesario que estas cosas sean el objeto de todo nuestro estudio; pues el complacerse y contristarse bien o mal no es de pequeña importancia para las acciones. Pero, además, como dice Haráclito⁴⁴, es más difícil lu-

⁴³ Referencia a Espeusipo y otros platónicos, aunque el ideal ético de imperturbabilidad aparece primeramente en los estoicos.

⁴⁴ HERÁCLITO DE ÉFESO, fr. 85 DIELS.

char con el placer que con la ira, y de lo que es más difícil uno puede siempre adquirir un arte y una virtud, 10 pues incluso lo bueno es mejor en este caso. De tal manera que todo el estudio de la virtud y de la política está en relación con el placer y el dolor, puesto que el que se sirve bien de ellos, será bueno, y el que se sirve mal, malo. Quede, pues, establecido que la virtud se 15 refiere a placeres y dolores; que crece por las mismas acciones que la produce y es destrozada si no actúa de la misma manera, y que se ejercita en las mismas cosas que le dieron origen.

4. *Naturaleza de las acciones de acuerdo con la virtud*

Uno podría preguntarse cómo decimos que los hombres han de hacerse justos practicando la justicia, y 20 moderados, practicando la moderación, puesto que si practican la justicia y la moderación son ya justos y moderados, del mismo modo que si practican la gramática y la música son gramáticos y músicos. Pero ni siquiera éste es el caso de las artes. Pues es posible hacer algo gramatical, o por casualidad o por sugerencia de otro. Así pues, uno será gramático si hace algo gramati- 25 cal o gramaticalmente, es decir, de acuerdo con los conocimientos gramaticales que posee. Además, no son semejantes el caso de las artes y el de las virtudes, pues las cosas producidas por las artes tienen su bien en sí mismas; basta, en efecto, que, una vez realizadas, tengan ciertas condiciones; en cambio, las acciones, de acuerdo con las virtudes, no están hechas justa o so- 30 briamente si ellas mismas son de cierta manera, sino si también el que las hace está en cierta disposición al hacerlas, es decir, en primer lugar, si sabe lo que hace; luego, si las elige, y las elige por ellas mismas; y, en tercer lugar, si las hace con firmeza e inquebrantable-

mente. Estas condiciones no cuentan para la posesión 1105b de las demás artes, excepto el conocimiento mismo; en cambio, para la de las virtudes el conocimiento tiene poco o ningún peso, mientras que las demás condiciones no lo tienen pequeño sino total, ya que surgen, precisamente, de realizar muchas veces actos justos y moderados. Así las acciones se llaman justas y moderadas cuando son tales que un hombre justo y moderado podría 5 realizarlas; y es justo y moderado no el que las hace, sino el que las hace como las hacen los justos y moderados. Se dice bien, pues, que realizando acciones justas y moderadas se hace uno justo y moderado respectivamente; y sin hacerlas, nadie podría llegar a ser bueno. 10 Pero la mayoría no ejerce estas cosas, sino que, refugiándose en la teoría, creen filosofar y poder, así, ser hombres virtuosos; se comportan como los enfermos que escuchan con atención a los médicos, pero no hacen 15 nada de lo que les prescriben. Y, así como estos pacientes no sanarán del cuerpo con tal tratamiento, tampoco aquéllos sanarán el alma con tal filosofía.

5. *La virtud como modo de ser*

Vamos ahora a investigar qué es la virtud. Puesto 20 que son tres las cosas que suceden en el alma, pasiones, facultades y modos de ser, la virtud ha de pertenecer a una de ellas. Entiendo por pasiones, apetencia, ira, miedo, coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión y, en general, todo lo que va acompañado de placer o dolor. Por facultades, aquellas capacidades en virtud de las cuales se dice que estamos afectados 25 por estas pasiones, por ejemplo, aquello por lo que somos capaces de airarnos, entristecernos o compadecernos; y por modos de ser, aquello en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones;

por ejemplo, en cuanto a encolerizarnos, nos comportamos mal, si nuestra actitud es desmesurada o débil, y bien, si obramos moderadamente; y lo mismo con las demás.

30 Por tanto, ni las virtudes ni los vicios son pasiones, porque no se nos llama buenos o malos por nuestras pasiones, sino por nuestras virtudes y nuestros vicios; 1106a y se nos elogia o censura no por nuestras pasiones (pues no se elogia al que tiene miedo ni al que se encoleriza, ni se censura al que se encoleriza por nada, sino al que lo hace de cierta manera), sino por nuestras vir- 5 tudes y vicios. Además, nos encolerizamos o tememos sin elección deliberada, mientras que las virtudes son una especie de elecciones o no se adquieren sin elección. Finalmente, por lo que respecta a las pasiones se dice que nos mueven, pero en cuanto a las virtudes y vicios se dice no que nos mueven, sino que nos disponen de cierta manera.

Por estas razones, tampoco son facultades; pues, ni se nos llama buenos o malos por ser simplemente capaces de sentir las pasiones, ni se nos elogia o censura. Además, es por naturaleza como tenemos esta facultad, 10 pero no somos buenos o malos por naturaleza (y hemos hablado antes de esto). Así pues, si las virtudes no son ni pasiones ni facultades, sólo resta que sean modos de ser. Hemos expuesto, pues, la naturaleza genérica de la virtud.

6. *Naturaleza del modo de ser*

Mas no sólo hemos de decir que la virtud es un modo 15 de ser, sino además de qué clase. Se ha de notar, pues, que toda virtud lleva a término la buena disposición de aquello de lo cual es virtud y hace que realice bien su función; por ejemplo, la virtud del ojo hace bueno el

ojo y su función (pues vemos bien por la virtud del ojo); igualmente, la virtud del caballo hace bueno el caballo y útil para correr, para llevar el jinete y para hacer fren- 20 te a los enemigos. Si esto es así en todos los casos, la virtud del hombre será también el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su función propia. Cómo esto es así, se ha dicho ya; pero se hará más evidente, si consideramos cuál es la 25 naturaleza de la virtud. En todo lo continuo y divisible es posible tomar una cantidad mayor, o menor, o igual, y esto, o bien con relación a la cosa misma, o a nosotros; y lo igual es un término medio entre el exceso y el defecto. Llamo término medio de una cosa al que 30 dista lo mismo de ambos extremos, y éste es uno y el mismo para todos; y en relación con nosotros, al que ni excede ni se queda corto, y éste no es ni uno ni el mismo para todos. Por ejemplo, si diez es mucho y dos es poco, se toma el seis como término medio en cuanto a la cosa, pues excede y es excedido en una cantidad 35 igual, y en esto consiste el medio según la proporción aritmética. Pero el medio relativo a nosotros, no ha 1106b de tomarse de la misma manera, pues si para uno es mucho comer diez minas de alimentos, y poco comer dos, el entrenador no prescribirá seis minas, pues probablemente esa cantidad será mucho o poco para el que ha de tomarla: para Milón ⁴⁵, poco; para el que se inicia en los ejercicios corporales, mucho. Así pues, todo co- 5 nocedor evita el exceso y el defecto, y busca el término medio y lo prefiere; pero no el término medio de la cosa, sino el relativo a nosotros.

Entonces, si toda ciencia cumple bien su función, mirando al término medio y dirigiendo hacia éste sus obras

⁴⁵ Milón de Crotona, atleta del siglo VI a. de C., vencedor varias veces de los Juegos Olímpicos y famoso por su fuerza extraordinaria.— La mina, como unidad de peso, equivalía a unos 436 grs.

10 (de ahí procede lo que suele decirse de las obras excelentes, que no se les puede quitar ni añadir nada, porque tanto el exceso como el defecto destruyen la perfección, mientras que el término medio la conserva, y los buenos artistas, como decíamos, trabajan con los ojos puestos en él); y si, por otra parte, la virtud, como la
 15 naturaleza, es más exacta y mejor que todo arte, tendrá que tender al término medio. Estoy hablando de la virtud ética, pues ésta se refiere a las pasiones y acciones,
 20 y en ellas hay exceso, defecto y término medio. Por ejemplo, cuando tenemos las pasiones de temor, osadía, apetencia, ira, compasión, y placer y dolor en general, caban el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe, entonces hay un término medio y excelente; y en ello radica, precisamente, la virtud ⁴⁶. En las acciones hay también exceso y
 25 defecto y término medio. Ahora, la virtud tiene que ver con pasiones y acciones, en las cuales el exceso y el defecto yerran y son censurados, mientras que el término medio es elogiado y acierta; y ambas cosas son propias de la virtud. La virtud, entonces, es un término medio,
 30 o al menos tiende al medio. Además, se puede errar de muchas maneras (pues el mal, como imaginaban los pitagóricos ⁴⁷, pertenece a lo indeterminado, mientras el

⁴⁶ Al unir íntimamente la virtud y el término medio, Aristóteles sigue una corriente profunda del pensamiento griego que tiende a evitar todo exceso y a mantener siempre la medida. Con todo, más adelante nos dirá que el justo medio es, en el orden moral, un extremo (II 6, 1107a8).

⁴⁷ «Para la mayoría de los pitagóricos, los últimos elementos de todas las cosas son lo Infinito y lo Finito, también llamados Par e Impar; y éstos son análogos a la materia y la forma, respectivamente. Pero la forma es definida y la materia indefinida, y los más antiguos filósofos atribuyen la bondad a lo que es definido y la maldad a lo indefinido. Además, el término medio es definido y único, pero las des-

bien a lo determinado), pero acertar sólo es posible de una (y, por eso, una cosa es fácil y la otra difícil: fácil errar el blanco, difícil acertar); y, a causa de esto, también el exceso y el defecto pertenecen al vicio, pero el término medio, a la virtud:

Los hombres sólo son buenos de una manera, malos de 35
[muchas ⁴⁸.

Es, por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno ^{1107a} por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar, en un caso, y sobrepasar, en otro, lo necesario en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio. Por eso, de acuerdo con su entidad y con la definición que establece su esencia, la virtud es un término medio, pero, con respecto a lo 5 mejor y al bien, es un extremo.

Sin embargo, no toda acción ni toda pasión admiten el término medio, pues hay algunas cuyo solo nombre implica la idea de perversidad, por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza, la envidia; y entre las acciones, ¹⁰ el adulterio, el robo y el homicidio. Pues todas estas cosas y otras semejantes se llaman así por ser malas en sí mismas, no por sus excesos ni por sus defectos. Por tanto, no es posible nunca acertar con ellas, sino que siempre se yerra. Y en relación con estas cosas, ¹⁵ no hay problema de si está bien o mal hacerlas, por ejemplo, cometer adulterio con la mujer debida y cuan-

viaciones de él son muchas e infinitas; así, alcanzar el término medio es difícil, pero errar es fácil» (H. G. APOSTLE, *The Nicomachean Ethics. Translated with Commentaries and Glossary*, Dordrecht, 1980, página 230).

⁴⁸ Verso de autor desconocido.

do y como es debido, sino que el realizarlas es, en absoluto, erróneo. Igualmente lo es el creer que en la injusticia, la cobardía y el desenfreno hay término medio, 20 exceso y defecto; pues, entonces, habría un término medio del exceso y del defecto, y un exceso del exceso y un defecto del defecto. Por el contrario, así como no hay exceso ni defecto en la moderación ni en la virilidad, por ser el término medio en cierto modo un extremo, así tampoco hay un término medio, ni un exceso ni un defecto en los vicios mencionados, sino que se 25 yerra de cualquier modo que se actúe; pues, en general, ni existe término medio del exceso y del defecto, ni exceso y defecto del término medio.

7. *Ejemplos de virtudes como término medio entre un exceso y un defecto*

Pero nosotros debemos no sólo decirlo en general, 30 sino también aplicarlo a los casos particulares. En efecto, cuando se trata de acciones, los principios universales tienen una aplicación más amplia, pero los particulares son más verdaderos, porque las acciones se refieren a lo particular y es con esto con lo que hay que estar de acuerdo.

1107b Consideremos, pues, estos ejemplos particulares de nuestra clasificación⁴⁹: en relación con el miedo y con la audacia, el valor es el término medio; de los que se exceden, el que lo es por carencia de temor no tiene nombre (muchas virtudes y vicios no tienen nombre);

⁴⁹ También la *Ética Eudemia* (1220b38, 1-12) nos ofrece un cuadro esquemático de las virtudes y vicios, pero no coincide con esta enumeración. Aparte de que es posible que existiera una lista de virtudes y vicios en la escuela de Aristóteles, sin embargo el filósofo continuó modificando, a lo largo del tiempo, su clasificación original, y así no es de extrañar tal discrepancia.

pero el que se excede en audacia es temerario, y el que se excede en el miedo y le falta coraje, cobarde. En el dominio de los placeres y dolores —no de todos, y en menor grado por lo que respecta a los dolores—, el término medio es la moderación, y el exceso, la intemperancia. Personas deficientes respecto de los placeres difícilmente existen; por eso, tales personas ni siquiera tienen nombre, pero llamémoslas insensibles.

En relación con el dar y recibir dinero, el término medio es la liberalidad, el exceso y el defecto son, 10 respectivamente, la prodigalidad y la tacañería. En estos dos vicios, el exceso y el defecto se presentan de manera contraria: el pródigo se excede en gastarlo, y se queda atrás en adquirirlo; el tacaño se excede en la adquisición, y es parco en el desprendimiento. De momento 15 hablamos esquemática y sumariamente, lo cual basta para nuestro propósito; luego serán definidos con más precisión.

Respecto del dinero hay también otras disposiciones: un término medio, la esplendidez (pues el hombre espléndido difiere del liberal: el primero maneja grandes sumas, el segundo pequeñas); un exceso, la extravagancia 20 y la vulgaridad, y un defecto, la mezquindad. Estas disposiciones difieren de las que se refieren a la liberalidad; de qué manera difieren, se dirá más adelante.

En relación con el honor y con el deshonor, el término medio es la magnanimidad; al exceso se le llama vanidad, y al defecto pusilanimidad. Y, así como dijimos que la liberalidad guarda relación con la esplendidez, de la que se distinguía por referirse a cantidades pequeñas, así también se relaciona con la magnanimidad, ya que ésta se refiere a grandes honores, mientras que aquélla se refiere a los pequeños; es posible, en efecto, 25 desear honor como es debido, más de lo debido o menos, y el que se excede en sus deseos es llamado ambicioso, el que se queda corto, hombre sin ambición, y

30 el medio carece de nombre; sus disposiciones tampoco tienen nombre, excepto la del ambicioso, que se llama ambición. Es por eso por lo que los extremos preten-
 1108a den obtener el término intermedio, y nosotros, también, unas veces llamamos al intermedio ambicioso y, otras veces, hombre sin ambición, y unas veces elogiamos al ambicioso y, otras, al hombre sin ambición. La razón de por qué hacemos esto se dirá más adelante; ahora hablemos de las restantes disposiciones de la manera ya propuesta.

Respecto de la ira existe también un exceso, un defecto y un término medio; estas disposiciones no tienen
 5 prácticamente nombre; pero, ya que llamamos al término medio, apacible, llamaremos a la disposición intermedia apacibilidad; de los extremos, el que peca por exceso sea llamado iracundo, y su vicio iracundia; y el que peca por defecto, incapaz de ira, y el defecto, incapacidad de ira.

10 Hay, además, otras tres disposiciones intermedias que tienen alguna semejanza entre sí, pero son diferentes; todas se refieren a la comunicación por medio de palabras y acciones, pero difieren en que una de ellas se refiere a la verdad en su ámbito, y las otras dos a lo que es agradable, ya en el juego ya en todas las otras
 15 circunstancias de la vida. Así debemos considerarlas también, a fin de comprender mejor que el término medio es laudable en todas las cosas, mientras que los extremos no son ni rectos ni laudables, sino reprehensibles. La mayoría de estas disposiciones también carecen de nombres, pero debemos intentar, como en los demás casos, introducir nombres nosotros mismos para mayor claridad y para que se nos siga fácilmente.

Así pues, con respecto a la verdad, llamemos veraz al que posee el medio, y veracidad a la disposición
 20 intermedia; en cuanto a la pretensión, la exagerada, fanfarronería, y al que la tiene, fanfarrón; la que se subes-

tima, disimulo, y disimulador, al que la tiene. Respecto del que se complace en divertir a los otros, el término medio es gracioso, y la disposición, gracia; el exceso, 25 bufonería, y el que la tiene, bufón; y el deficiente, rústico, y su disposición, rusticidad. En cuanto al agrado en las restantes cosas de la vida, el que es agradable como se debe es amable, y la disposición intermedia, amabilidad; el excesivo, si no tiene mira alguna, obsequioso, si es por utilidad, adulador, y el deficiente y 30 en todo desagradable, quisquilloso y malhumorado.

También hay disposiciones intermedias en las pasiones y respecto de ellas. Así, la vergüenza no es una virtud, pero se elogia también al vergonzoso; así, se dice que uno posee el justo medio en estas cosas; otro, que es exagerado, como el tímido que se avergüenza de todo; otro, que es deficiente o que no tiene absolutamente 35 vergüenza de nada; y el término medio es vergonzoso.

La indignación es el término medio entre la envidia 1108b y la malignidad, y éstos son sentimientos relativos al dolor o al placer que sentimos por lo que sucede a nuestros prójimos; pues el que se indigna se aflige por los que prosperan inmerecidamente; el envidioso, yendo más allá que éste, se aflige de la prosperidad de todos, y el malicioso, se queda tan corto en afligirse, que has- 5 ta se alegra. Mas estas cosas serán tratadas en su momento oportuno. Ahora hablaremos de la justicia, y como este concepto no es simple, distinguiremos sus dos clases y diremos de cada una cómo es término medio, y lo mismo haremos con las virtudes racionales⁵⁰.

⁵⁰ En esta relación entre la virtud y el vicio correspondiente, Aristóteles ha considerado solamente el aspecto cuantitativo de la actividad humana, el grado de intensidad del defecto o del exceso en relación con el término medio.

8. *Oposición de virtudes y vicios*

Así pues, tres son las disposiciones, y de ellas, dos vicios —uno por exceso y otro por defecto— y una virtud, la del término medio; y todas, se oponen entre sí de cierta manera; pues las extremas son contrarias a la intermedia y entre sí, y la intermedia es contraria a las extremas. Pues, así como lo igual es mayor en relación con lo menor y menor con respecto a lo mayor, así, también, en las pasiones y en las acciones, los modos de ser intermedios son excesivos por lo que respecta a los deficientes, y deficientes, en cuanto a los excesivos. Por esta razón, el valiente parece temerario, comparado con el cobarde, y cobarde, comparado con el temerario; igualmente, el moderado parece intemperante, en comparación con el insensible, e insensible, en comparación con el intemperante; y el liberal parece pródigo, si se le compara con el tacaño, y tacaño, si se le compara con el pródigo. De ahí que los extremos rechazan al medio, cada uno hacia el otro extremo, y el cobarde llama temerario al valiente, y el temerario cobarde, y análogamente en los demás casos.

Puesto que hay una disposición mutua entre estos tres modos de ser, la oposición entre los extremos es mayor que respecto del medio, pues están más lejos entre sí que del medio, por ejemplo, lo grande dista más de lo pequeño y lo pequeño de lo grande, que ambos de lo igual. Además, en algunos casos uno de los extremos parece ser semejante al medio, como la temeridad a la valentía, y la prodigalidad a la liberalidad, pero, en cambio, entre los extremos se da la máxima semejanza; pero, como, los contrarios se definen como las cosas que más distan entre sí, así los que más distan son más contrarios.

En algunos casos, al medio se opone más el defecto, y en otros el exceso; por ejemplo, a la valentía no se opone la temeridad, que es el exceso, sino la cobardía, que es el defecto; y a la moderación no se opone la insensibilidad, que es la deficiencia, sino la intemperancia, que es el exceso. Esto sucede por dos causas: una procede de la cosa misma, pues por estar más cerca y ser más semejante al medio uno de los extremos, no es éste sino el otro contrario el que preferimos oponer al medio; así, como la temeridad parece ser más semejante y más próxima a la valentía, pero más distante la cobardía, preferimos contraponerle ésta; pues lo más alejado del medio parece ser más contrario. Ésta es, pues, la causa que procede de la cosa misma, y la otra surge de nosotros mismos, pues aquello a que, en cierto modo, estamos más inclinados por naturaleza parece más contrario al medio; así somos atraídos naturalmente más hacia los placeres, y por eso con más facilidad nos dejamos llevar por el desenfreno que por la austeridad. Es por ello por lo que llamamos más contrarias a las disposiciones a las que cedemos más fácilmente, y por lo que el desenfreno, que es exceso, es más contrario a la moderación.

9. *Reglas prácticas para alcanzar el término medio*

Hemos tratado ya suficientemente que la virtud es un término medio, en qué sentido, y que es término medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y que es tal virtud por apuntar al término medio en las pasiones y en las acciones.

Por todo ello, es tarea difícil ser bueno, pues en todas las cosas es trabajoso hallar el medio; por ejemplo: hallar el centro del círculo no es factible para todos, sino para el que sabe; así también el irritarse, dar

dinero y gastarlo está al alcance de cualquiera y es fácil; pero darlo a quien debe darse y en la cantidad y en el momento oportuno y por la razón y en la manera debidas, ya no todo el mundo puede hacerlo y no es fácil; por eso, el bien es raro, laudable y hermoso.

30 De acuerdo con esto, el que apunta al término medio debe, ante todo, apartarse de lo más opuesto, como aconseja Calipso:

*Mantén alejada la nave de este oleaje y de esta espuma*⁵¹,

pues de los dos extremos, el uno es más erróneo y el otro menos. Y puesto que es difícil alcanzar exactamente el medio, debemos tomar el mal menor en la segunda
35 navegación⁵², como se dice, y esto será posible, sobre todo, de la manera que decimos.

1109b Debemos, por otra parte, tomar en consideración aquellas cosas hacia las que somos más inclinados (pues unos lo somos por naturaleza hacia unas y otros hacia otras). Esto lo conocemos por el placer y el dolor que sentimos, y entonces debemos tirar de nosotros mismos
5 en sentido contrario, pues apartándonos lejos del error llegaremos al término medio, como hacen los que quieren enderezar las vigas torcidas. En toda ocasión, hay que guardarse principalmente de lo agradable y del placer, porque no lo juzgamos con imparcialidad. Así, respecto del placer, debemos sentir lo que sintieron los
10 ancianos del pueblo a la vista de Helena⁵³, y repetir sus palabras en todos los casos; pues si nos alejamos

⁵¹ *Odisea* XII 108-9. El consejo es de Circe, las palabras son de Ulises, que se las repite al piloto.

⁵² Es decir, cuando hay necesidad de los remos por ausencia del viento.

⁵³ *Iliada* III 155-160: los ancianos aconsejan a Helena que regrese a su patria y no sea, así, motivo de más penalidades para los troyanos.

de él erraremos menos. Para decirlo en una palabra, si hacemos esto, podremos alcanzar mejor el término medio.

Esto, sin duda, es difícil, y especialmente en los casos particulares, pues no es fácil especificar cómo, con quiénes, por qué motivos y por cuánto tiempo debe uno irritarse; pues nosotros mismos unas veces alabamos
15 a los que se quedan cortos y decimos que son apacibles, y otras a los que se irritan y les llamamos viriles. Sin embargo, no es censurado el que se desvía del bien un poco, tanto por exceso como por defecto, pero sí lo es el que se desvía mucho, pues no pasa desapercibido.
20 Ahora, no es fácil determinar mediante la razón los límites y en qué medida sea censurable, porque no lo es para ningún objeto sensible. Tales cosas son individuales y el criterio reside en la percepción. Así pues, está claro que el modo de ser intermedio es en todas las cosas laudable, pero debemos inclinarnos unas veces
25 hacia el exceso y otras hacia el defecto, ya que así alcanzaremos más fácilmente el término medio y el bien.

T r a c t a t u s

P h i l o s o p h i a e

Ética



Adela Cortina
y Emilio Martínez

A K A L

T r a c t a t u s

P h i l o s o p h i a e

Diseño de cubierta
Sergio Ramírez

Ética

Adela Cortina
Emilio Martínez Navarro

Reservados todos los derechos.
De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270,
del Código Penal, podrán ser castigados con penas
de multa y privación de libertad quienes
reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra
literaria, artística o científica fijada en cualquier
tipo de soporte sin la preceptiva autorización.

1.ª Edición, 1996
2.ª Edición, 1998
3.ª Edición, 2001

© Adela Cortina y Emilio Martínez Navarro, 1996, 1998, 2001

© Ediciones Akal, S.A., 1996, 1998, 2001

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España
Teléf.: 806 19 96
Fax: 804 40 28

ISBN: 84-460-0674-X

Depósito legal: M-14.414-2001
Impreso en MaterPrint, S. L.
Colmenar Viejo (Madrid)





Escuela No. 10

Escuela No. 10

170
C 822
23
A 8 22

Índice general

I. El ámbito de la filosofía práctica	9
I.1. La Ética como Filosofía moral, 9. I.1.1. La Ética es indirectamente normativa, 9. I.1.2. Los saberes prácticos, 10. I.2. El término «moral» aquí y ahora, 14. I.2.1. El término «moral» como sustantivo, 14. I.2.2. El término «moral» como adjetivo, 18. I.3. El término «moralidad», 19. I.4. El término «ética», 21. I.4.1. La Ética no es ni puede ser «neutral», 22. I.4.2. Funciones de la Ética, 23. I.4.3. Los métodos propios de la Ética, 23. I.5. El término «metaética», 27.	
II. ¿En qué consiste lo moral?	29
II.1. Diversidad de concepciones morales, 29. II.2. Distintos modos de comprender lo moral, 30. II.2.1. La moralidad como adquisición de las virtudes que conducen a la felicidad, 31. II.2.2. La moralidad del carácter individual: una capacidad para enfrentar la vida sin «desmoralización», 34. II.2.3. La moralidad del deber. Lo moral como cumplimiento de deberes hacia lo que es fin en sí mismo, 36. II.2.4. La moralidad como aptitud para la solución pacífica de los conflictos, 37. II.2.5. La moralidad como práctica solidaria de las virtudes comunitarias, 38. II.2.6. La moralidad como cumplimiento de principios universales, 39. II.3. Contraste entre el ámbito moral y otros ámbitos, 40. II.3.1. Moral	

I

El ámbito de la filosofía práctica

I.1. LA ÉTICA COMO FILOSOFÍA MORAL

Este libro trata de la Ética entendida como aquella parte de la Filosofía que se dedica a la reflexión sobre la moral. Como *parte de la Filosofía*, la Ética es un tipo de saber que intenta construirse racionalmente, utilizando para ello el rigor conceptual y los métodos de análisis y explicación propios de la Filosofía. Como *reflexión sobre las cuestiones morales*, la Ética pretende desplegar los conceptos y los argumentos que permitan comprender la dimensión moral de la persona humana en cuanto tal dimensión moral, es decir, sin reducirla a sus componentes psicológicos, sociológicos, económicos o de cualquier otro tipo (aunque, por supuesto, la Ética no ignora que tales factores condicionan de hecho el mundo moral).

Una vez desplegados los conceptos y argumentos pertinentes, se puede decir que la Ética, la Filosofía moral, habrá conseguido *dar razón* del fenómeno moral, dar cuenta *racionalmente* de la dimensión moral humana, de modo que habremos crecido en saber acerca de nosotros mismos, y, por tanto, habremos alcanzado un mayor grado de libertad. En definitiva, filosofamos para encontrar sentido a lo que somos y hacemos; y buscamos sentido para colmar nuestras ansias de libertad, dado que la falta de sentido la experimentamos como cierto tipo de esclavitud.

I.1.1. La Ética es indirectamente normativa

Desde sus orígenes entre los filósofos de la antigua Grecia, la Ética es un tipo de saber *normativo*, esto es, un saber que pretende orientar las

acciones de los seres humanos. También la moral es un saber que ofrece orientaciones para la acción, pero mientras esta última propone acciones concretas en casos concretos, la Ética –como Filosofía moral– se remonta a la reflexión sobre las distintas morales y sobre los distintos modos de justificar racionalmente la vida moral, de modo que su manera de orientar la acción es indirecta: a lo sumo puede señalar qué concepción moral es más razonable para que, a partir de ella, podamos orientar nuestros comportamientos.

Por tanto, en principio, la Filosofía moral o Ética no tiene por qué tener una incidencia inmediata en la vida cotidiana, dado que su objetivo último es el de *esclarecer reflexivamente el campo de lo moral*. Pero semejante esclarecimiento sí puede servir de modo indirecto como orientación moral para quienes pretendan obrar racionalmente en el conjunto de la vida entera.

[Por ejemplo: supongamos que alguien nos pide que elaboremos un «juicio ético» sobre el problema del paro, o sobre la guerra, o sobre el aborto, o sobre cualquier otra cuestión moral de las que están en discusión en nuestra sociedad; para empezar, tendríamos que aclarar que en realidad se nos está pidiendo un *juicio moral*, es decir, una opinión suficientemente meditada acerca de la bondad o malicia de las intenciones, actos y consecuencias que están implicados en cada uno de esos problemas. A continuación, deberíamos aclarar que un juicio moral se hace siempre a partir de alguna concepción moral determinada, y una vez que hayamos anunciado cuál de ellas consideramos válida, podemos proceder a formular, desde ella, el juicio moral que nos reclamaban. Para hacer un juicio moral correcto acerca de alguno de los asuntos morales cotidianos no es preciso ser experto en Filosofía moral. Basta con tener cierta habilidad de raciocinio, conocer los principios básicos de la doctrina moral que consideramos válida, y estar informados de los pormenores del asunto en cuestión. Sin embargo, el *juicio ético* propiamente dicho sería el que nos condujo a aceptar como válida aquella concepción moral que nos sirvió de referencia para nuestro juicio moral anterior. Ese juicio ético estará correctamente formulado si es la conclusión de una serie de argumentos filosóficos, sólidamente contruidos, que muestren buenas razones para preferir la doctrina moral escogida. En general, tal juicio ético está al alcance de los especialistas en Filosofía moral, pero a veces también puede manifestarse con cierto grado de calidad entre las personas que cultivan la afición a pensar, siempre que hayan hecho el esfuerzo de pensar los problemas «hasta el final».]

1.1.2 Los saberes prácticos

Para comprender mejor qué tipo de saber constituye la Ética hemos de recordar la distinción aristotélica entre los saberes *teóricos*, *poiéticos* y *prácticos*. Los saberes teóricos (del griego *theorein*: ver, contemplar) se ocupan de averiguar qué son las cosas, qué ocurre de hecho en el mundo y cuáles son las causas objetivas de los acontecimientos. Son saberes *descriptivos*: nos

muestran lo que hay, lo que es, lo que sucede. Las distintas ciencias de la naturaleza (Física, Química, Biología, Astronomía, etc.) son saberes teóricos en la medida en que lo que buscan es, sencillamente, mostrarnos cómo es el mundo. Aristóteles decía que los saberes teóricos versan sobre «lo que no puede ser de otra manera», es decir, lo que es así porque así lo encontramos en el mundo, no porque lo haya dispuesto nuestra voluntad: el sol calienta, los animales respiran, el agua se evapora, las plantas crecen... todo eso es así y no lo podemos cambiar a capricho nuestro; podemos tratar de impedir que una cosa concreta sea calentada por el sol utilizando para ello cualesquiera medios que tengamos a nuestro alcance, pero que el sol caliente o no caliente no depende de nuestra voluntad: pertenece al tipo de cosas que «no pueden ser de otra manera».

En cambio, los saberes poiéticos y prácticos versan, según Aristóteles, sobre «lo que puede ser de otra manera», es decir, sobre lo que podemos controlar a voluntad. Los saberes poiéticos (del griego *poiein*: hacer, fabricar, producir) son aquéllos que nos sirven de guía para la elaboración de algún producto, de alguna obra, ya sea algún artefacto útil (como construir una rueda o tejer una manta) o simplemente un objeto bello (como una escultura, una pintura o un poema). Las técnicas y las artes son saberes de ese tipo. Lo que hoy llamamos «tecnologías» son igualmente saberes que abarcan tanto la mera técnica –basada en conocimientos teóricos– como la producción artística. Los saberes poiéticos, a diferencia de los saberes teóricos, no describen lo que hay, sino que tratan de establecer normas, cánones y orientaciones sobre cómo se debe actuar para conseguir el fin deseado (es decir, una rueda o una manta bien hechas, una escultura, o pintura, o poema bellos). Los saberes poiéticos son *normativos*, pero no pretenden servir de referencia para toda nuestra vida, sino únicamente para la obtención de ciertos resultados que se supone que buscamos.

En cambio, los saberes prácticos (del griego *praxis*: quehacer, tarea, negocio), que también son *normativos*, son aquéllos que tratan de orientarnos sobre qué debemos hacer para conducir nuestra vida de un modo bueno y justo, cómo debemos actuar, qué decisión es la más correcta en cada caso concreto para que la propia vida sea buena en su conjunto. Tratan sobre lo que debe haber, sobre lo que debería ser (aunque todavía no sea), sobre lo que sería bueno que sucediera (conforme a alguna concepción del bien humano). Intentan mostrarnos cómo obrar bien, cómo conducirnos adecuadamente en el conjunto de nuestra vida.

En la clasificación aristotélica, los saberes prácticos se agrupaban bajo el rótulo de «filosofía práctica», rótulo que abarcaba no sólo la Ética (saber práctico encaminado a orientar la toma de decisiones prudentes que nos

conduzcan a conseguir una vida buena), sino también la Economía¹ (saber práctico encargado de la buena administración de los bienes de la casa y de la ciudad) y la Política (saber práctico que tiene por objeto el buen gobierno de la polis):

CLASIFICACIÓN ARISTOTÉLICA DE LOS SABERES		
<p>teóricos (descriptivos):</p> <ul style="list-style-type: none"> • ciencias de la naturaleza. 	<p>poiéticos o productivos (normativos para un fin concreto objetivado):</p> <ul style="list-style-type: none"> • la técnica, • las bellas artes. 	<p>prácticos (normativos para la vida en su conjunto): Filosofía práctica, es decir,</p> <ul style="list-style-type: none"> • Ética, • Economía y • Política.

Ahora bien, la clasificación aristotélica que acabamos de exponer puede ser completada con algunas consideraciones en torno al ámbito de la Filosofía práctica que, a nuestro juicio, son necesarias para entender el alcance y los límites del saber práctico:

1ª) No cabe duda de que la Ética, entendida al modo aristotélico como saber orientado al esclarecimiento de la vida buena, con la mirada puesta en la realización de la felicidad individual y comunitaria, sigue formando parte de la Filosofía práctica, aunque, como veremos, la cuestión de la felicidad ha dejado de ser el centro de la reflexión para muchas de las teorías éticas modernas, cuya preocupación se centra más bien en el concepto de justicia. Si la pregunta ética para Aristóteles era «¿qué virtudes morales hemos de practicar para lograr una vida feliz, tanto individual como comunitariamente?», en

¹ En la actualidad, muchos economistas distinguen entre la «Economía normativa» y la «Economía positiva»: mientras que la primera incluye orientaciones para la toma de decisiones sobre la base de ciertas opciones morales que la propia Economía no puede justificar, la segunda trata de limitarse a la pura y simple descripción de los hechos económicos (véase Samuelson, P. A. y Nordhaus, W. D., *Economía*, Madrid, McGraw-Hill, 1993, 14ª edición, p. 11). No cabe duda de que la llamada «Economía normativa» es en realidad un capítulo de la Ética, concretamente un asunto de «Ética aplicada», a saber, el capítulo que trata de la cuestión de qué valores han de ser fomentados con los recursos disponibles y de cómo han de disponerse las estructuras económicas para servir a los intereses generales.

la Modernidad, en cambio, la pregunta ética sería más bien esta otra: «¿qué deberes morales básicos deberían regir la vida de los hombres para que sea posible una convivencia justa, en paz y en libertad, dado el pluralismo existente en cuanto a los modos de ser feliz?».

- 2ª) La Filosofía política sigue formando parte de la Filosofía práctica por derecho propio. Sus preguntas principales se refieren a la legitimidad del poder político y a los criterios que nos pudieran orientar para el diseño de modelos de organización política cada vez «mejores» (esto es: moralmente deseables y técnicamente viables).
- 3ª) La Filosofía del Derecho se ha desarrollado enormemente en los siglos posteriores a Aristóteles, hasta el punto de que podemos considerarla como una disciplina del ámbito práctico relativamente independiente de la Ética y de la Filosofía política. Su interés primordial es la reflexión sobre las cuestiones relacionadas con las normas jurídicas: las condiciones de validez de las mismas, la posibilidad de sistematizarlas formando un código coherente, etc.
- 4ª) A las disciplinas recién mencionadas (Ética, Filosofía jurídica, Filosofía política) hoy habría que añadir, a nuestro juicio, la reflexión filosófica sobre la religión. A pesar de que todavía se sigue clasificando a la Filosofía de la Religión como una parte de la filosofía teórica o especulativa, creemos que existen buenas razones para que el fenómeno religioso sea analizado desde la perspectiva práctica en lugar de hacerlo desde la perspectiva teórica. En efecto, hubo un tiempo en que la existencia de Dios era un tema de investigación «científica»: era cuestión de averiguar si en el conjunto de lo real se encuentra «el Ser Supremo», y en caso afirmativo intentar indagar sus propiedades específicas. Sin embargo, a partir de la Modernidad, y especialmente a partir de Kant, la cuestión de la existencia de Dios ha dejado de ser una cuestión propia del ámbito «científico» para pasar a ser una cuestión de «fe racional» que se justifica a partir de argumentos exclusivamente morales. En cualquier caso, la toma de posición ante la existencia de Dios, sea para afirmarla, sea para negarla, o sea para suspender el juicio acerca de ella, se plantea hoy en día mucho más como una cuestión vinculada a lo moral, al problema de la injusticia y del sufrimiento humano, que al problema de la explicación del origen del mundo (aunque todavía hay personas empeñadas en continuar esta última línea de investigación).

ÁMBITOS DE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA EN NUESTROS DÍAS

ÉTICA O FILOSOFÍA MORAL (Incluye elementos de Economía Normativa)	FILOSOFÍA POLÍTICA	FILOSOFÍA DEL DERECHO	FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN (En perspectiva ética)
---	-----------------------	--------------------------	--

1.2. EL TÉRMINO «MORAL» AQUÍ Y AHORA

El término «moral» se utiliza hoy en día de muy diversas maneras, según los contextos de que se trate. Esta multiplicidad de usos da lugar a muchos malentendidos que aquí intentaremos evitar examinando los usos más frecuentes y estableciendo las distinciones que creemos pertinentes. Para empezar, obsérvese que la palabra «moral» se utiliza unas veces como sustantivo y otras como adjetivo, y que ambos usos encierran, a su vez, distintas significaciones según los contextos.

1.2.1. El término «moral» como sustantivo

A) Se usa a veces como sustantivo («la moral», con minúscula y artículo determinado), para referirse a un conjunto de principios, preceptos, mandatos, prohibiciones, permisos, patrones de conducta, valores e ideales de vida buena que en su conjunto conforman un sistema más o menos coherente, propio de un colectivo humano concreto en una determinada época histórica. En este uso del término, la moral es un sistema de contenidos que refleja una determinada *forma de vida*. Tal modo de vida no suele coincidir totalmente con las convicciones y hábitos de todos y cada uno de los miembros de la sociedad tomados aisladamente. Por ejemplo, decir que los romanos de la época de la República eran personas laboriosas, austeras y combativas, no significa que no hubiera entre ellos algunos que no merecieran semejantes calificativos morales, y sin embargo tiene sentido mantener esa descripción general como síntesis de un modo de ser y de vivir que contrasta con el de otros pueblos y con lo que fueron los propios romanos más tarde, digamos, en el bajo imperio. La moral es, pues, en esta acepción del término, un determinado *modelo ideal de buena conducta socialmente establecido*, y como tal, puede ser estudiado por la Sociología, la Historia, la Antropología Social y demás Ciencias Sociales. Sin embargo, estas disciplinas adoptan un enfoque netamente empírico, y

por lo tanto establecen un tipo de saber que hemos llamado «teórico», mientras que la Ética pretende orientar la acción humana (aunque sea de un modo indirecto), y en consecuencia le corresponde estar entre los saberes prácticos.

B) También como sustantivo, el término «moral» puede ser usado para hacer referencia al código de conducta personal de alguien, como cuando decimos que «Fulano posee una moral muy estricta» o que «Mengano carece de moral»; hablamos entonces del código moral que guía los actos de una persona concreta a lo largo de su vida; se trata de un conjunto de convicciones y pautas de conducta que suelen conformar un sistema más o menos coherente y sirve de base para los juicios morales que cada cual hace sobre los demás y sobre sí mismo. Esos juicios, cuando se emiten en condiciones óptimas de suficiente información, serenidad, libertad, etc., son llamados a veces «juicios ponderados». Tales contenidos morales concretos, personalmente asumidos, son una síntesis de dos elementos:

- a) el patrimonio moral del grupo social al que uno pertenece, y
- b) la propia elaboración personal sobre la base de lo que uno ha heredado del grupo; tal elaboración personal está condicionada por circunstancias diversas, tales como la edad, las condiciones socioeconómicas, la biografía familiar, el temperamento, la habilidad para razonar correctamente, etc.

Aunque lo típico es que la mayor parte de los contenidos morales del código moral personal coincida con los del código moral social, no es forzoso que sea así. De hecho, los grandes reformadores morales de la humanidad, tales como Confucio, Buda, Sócrates o Jesucristo, fueron en cierta medida rebeldes al código moral vigente en su mundo social.

Tanto la moral socialmente establecida como la moral personal son realidades que corresponden a lo que Aranguren llamó «moral vivida» para contraponerlas a la «moral pensada», de la que hablaremos a continuación.

C) A menudo se usa también el término «Moral» como sustantivo, pero esta vez con mayúscula, para referirse a una «ciencia que trata del bien en general, y de las acciones humanas en orden a su bondad o malicia»². Ahora bien, esta supuesta «ciencia del bien en general», en rigor no existe. Lo que existe es una variedad de doctrinas morales («moral católica», «moral protestante», «moral comunista», «moral anarquista», etc.) y una disciplina filosófica, la Filosofía moral o Ética, que a su vez contiene

² *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia, 21ª edición, p. 1.400.

una variedad de teorías éticas diferentes, e incluso contrapuestas entre sí («ética socrática», «ética aristotélica», «ética kantiana», etc). En todo caso, tanto las doctrinas morales como las teorías éticas serían modos de expresar lo que Aranguren llama «moral pensada», frente a los códigos morales personales y sociales realmente asumidos por las personas, que constituirían la «moral vivida». Hemos de insistir en la distinción entre los dos niveles lógicos que representan las doctrinas morales y las teorías éticas: mientras que las primeras tratan de sistematizar un conjunto concreto de principios, normas, preceptos y valores, las segundas constituyen un intento de dar razón de un hecho: el hecho de que los seres humanos se rigen por códigos morales, el hecho de que hay moral, hecho que nosotros en adelante vamos a denominar «el hecho de la moralidad». Esta distinción no impide que, a la hora de elaborar una determinada doctrina moral, se utilicen elementos tomados de las teorías éticas, y viceversa. En efecto, las doctrinas morales suelen construirse mediante la conjunción de elementos tomados de distintas fuentes; las más significativas de estas fuentes son:

- 1) las tradiciones ancestrales acerca de lo que está bien y de lo que está mal, transmitidas de generación en generación,
- 2) las confesiones religiosas, con su correspondiente conjunto de creencias y las interpretaciones dadas por los dirigentes religiosos a dichas creencias,
- y 3) los sistemas filosóficos (con su correspondiente Antropología filosófica, su Ética y su Filosofía social y política) de mayor éxito entre los intelectuales y la población.

Al intervenir el tercero de los ingredientes señalados, no es de extrañar que las doctrinas morales puedan a veces confundirse con las teorías éticas, pero en rigor lógico y académico debería hacerse un esfuerzo para no confundir los dos planos de reflexión: las doctrinas morales permanecen en el plano de las morales concretas (lenguaje-objeto), mientras que las teorías éticas pretenden remontar la reflexión hasta el plano filosófico (metalenguaje que tiene a las morales concretas como lenguaje-objeto).

D) Existe un uso muy hispánico de la palabra «moral» como sustantivo que nos parece extraordinariamente importante para comprender la vida moral: nos referimos a expresiones como «tener la moral muy alta», «estar alto de moral», y otras semejantes. Aquí la moral es sinónimo de «buena disposición de ánimo», «tener fuerzas, coraje o arrestos suficientes para hacer frente —con altura humana— a los retos que nos plantea la vida». Esta acepción tiene una honda significación filosófica, tal como muestran

Ortega y Aranguren¹. Desde esta perspectiva, la moral no es sólo un saber, ni un deber, sino sobre todo una *actitud* y un *carácter*, una disposición de la persona entera que abarca lo cognitivo y lo emotivo, las creencias y los sentimientos, la razón y la pasión, en definitiva, *una disposición de ánimo (individual o comunitaria) que surge del carácter que se haya forjado previamente*.

E) Cabe la posibilidad, por último, de que utilicemos el término «moral» como sustantivo en género neutro: «lo moral». De este modo nos estaremos refiriendo a una dimensión de la vida humana: la dimensión moral, es decir, esa faceta compartida por todos que consiste en la necesidad inevitable de tomar decisiones y llevar a cabo acciones de las que tenemos que responder ante nosotros mismos y ante los demás, necesidad que nos impulsa a buscar orientaciones en los valores, principios y preceptos que constituyen la moral en el sentido que hemos expuesto anteriormente (acepciones A y B).

USOS DE «MORAL» COMO SUSTANTIVO	A) Modelo de conducta socialmente establecido en una sociedad concreta («la moral vigente»).	
	B) Conjunto de convicciones morales personales («Fulano posee una moral muy rígida»).	
	C) Tratados sistemáticos sobre las cuestiones morales («Moral»):	C.1) Doctrinas morales concretas («Moral católica», etc.)
		C.2) Teorías éticas («Moral aristotélica», etc., aunque lo correcto sería más bien «ética aristotélica», etc.)
	D) Disposición de ánimo producida por el carácter y actitudes adquiridos por una persona o grupo («estar alto de moral», etc.)	
E) Dimensión de la vida humana por la cual nos vemos obligados a tomar decisiones y a dar razón de ellas («lo moral»).		

¹ J. Ortega y Gasset, «Por qué he escrito *El hombre a la defensiva*», en *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, IV, 1947, 72; J.L.L. Aranguren, *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1958, p. 81.

1.2.2. El término «moral» como adjetivo

Hasta aquí hemos venido utilizando una serie de expresiones en las que el término «moral» aparece como adjetivo: «Filosofía moral», «código moral», «principios morales», «doctrinas morales», etc. La mayor parte de las expresiones en que aparece este adjetivo tienen relación con la Ética, pero algunas no: por ej., cuando decimos que tenemos «certeza moral» acerca de algo, normalmente queremos decir que creemos firmemente en ello, aunque no tengamos pruebas que lo pudieran confirmar o desmentir; este uso del adjetivo «moral» es, en principio, ajeno a la moralidad, y se sitúa en un ámbito meramente psicológico. Sin embargo, en las demás expresiones citadas y en otras muchas que comentaremos más adelante («virtud moral», «valores morales», etc.) hay una referencia constante a esa dimensión de la vida humana que llamamos «la moralidad». Pero, ¿en qué consiste exactamente semejante dimensión humana? ¿qué rasgos distinguen lo moral de lo jurídico o de lo religioso? Estas cuestiones serán desarrolladas en detalle más adelante. Aquí sólo vamos a apuntar brevemente dos significados muy distintos que puede adoptar el término «moral» usado como adjetivo.

En principio, y siguiendo a J. Hierro, podemos decir que el adjetivo «moral» tiene sentidos distintos:

A) «Moral» como opuesto a «inmoral». Por ej., se dice que tal o cual comportamiento ha sido inmoral, mientras que tal otro es un comportamiento realmente moral. En este sentido es usado como término valorativo, porque significa que una determinada conducta es aprobada o reprobada; aquí se está utilizando «moral» e «inmoral» como sinónimo de moralmente «correcto» e «incorrecto». Este uso presupone la existencia de algún código moral que sirve de referencia para emitir el correspondiente juicio moral. Así, por ej., se puede emitir el juicio «la venganza es inmoral» y comprender que semejante juicio presupone la adopción de algún código moral concreto para el que esta afirmación es válida, mientras que otros códigos morales —digamos los que aceptan la Ley del Talión—, no aceptarían la validez de ese juicio.

B) «Moral» como opuesto a «amoral». Por ej., la conducta de los animales es amoral, esto es, no tiene relación alguna con la moralidad, puesto que se supone que los animales no son responsables de sus actos. Menos aún los vegetales, los minerales, o los astros. En cambio, los seres humanos que han alcanzado un desarrollo completo, y en la medida en que se les pueda considerar «dueños de sus actos», tienen una conducta moral. Los términos «moral» y «amoral», así entendidos, no evalúan, sino que describen una situación: expresan que una conducta es, o no es, susceptible de calificación moral porque reúne, o no reúne, los requisitos indispensables para ser puesta en relación con las orientaciones morales

(normas, valores, consejos, etc.). La Ética tiene que dilucidar cuáles son concretamente esos requisitos o criterios que regulan el uso descriptivo del término «moralidad». Ésta es una de sus tareas principales, y de ella hablaremos en las páginas siguientes. Sin duda esta segunda acepción de «moral» como adjetivo es más básica que la primera, puesto que sólo puede ser calificado como «inmoral» o como «moral» en el primer sentido aquello que se pueda considerar como «moral» en el segundo sentido.

USOS DE «MORAL» COMO ADJETIVO	Usos ajenos a la Ética: «certeza moral», etc.
	Usos que interesan a la Ética
	A) «moral» frente a «inmoral»
	B) «moral» frente a «amoral»

1.3. EL TÉRMINO «MORALIDAD»

A) Aunque el término «moralidad» se utiliza a menudo como referente de algún código moral concreto (por ej., cuando se usan expresiones como «dudo de la moralidad de tus actos» o «Fulano es un defensor de la moralidad y las buenas costumbres»), este término también es utilizado con otros sentidos diferentes, de los cuales vamos destacar otros dos:

B) Por una parte, se distingue «moralidad» frente a otros fenómenos humanos como «legalidad», «religiosidad», etc. En muchos contextos se usa el término «moralidad» para denotar esa dimensión de la vida humana a la que más arriba nos hemos referido como «lo moral»: se trata de esa *forma común* a las diversas morales concretas que nos permite reconocerlas como tales a pesar de la heterogeneidad de sus contenidos respectivos. En este sentido, «moralidad» sería sinónimo de «vida moral» en general.

Morales ha habido muchas a lo largo de la historia, y hoy en día es evidente la existencia de una pluralidad de formas de vida y de códigos distintos coexistiendo —no siempre conviviendo— en el seno de nuestras complejas sociedades modernas. Sin embargo, pese a la diversidad de contenidos, puede rastrearse *lo moral* o *la moralidad* en una serie de rasgos comunes a las distintas propuestas morales. ¿Qué rasgos son éstos? En una primera aproximación, podemos decir lo siguiente:

- Toda moral cristaliza en *juicios morales* («esa conducta es buena», «aquella es una persona honrada», «ese reparto ha sido justo», «no debes agredir al prójimo», etc.)

- Los juicios morales correspondientes a morales distintas presentan ciertas afinidades:
 - En el aspecto *formal*, los juicios morales hacen referencia a actos libres, responsables e imputables, lo cual permite suponer en nosotros, los seres humanos, una estructura biopsicológica que hace posible y necesaria la libertad de elección y la consiguiente responsabilidad e imputabilidad: una «moral como estructura» en términos de Aranguren, también llamada «protomoral» por D. Gracia.
 - En cuanto al *contenido*, los juicios morales coinciden en referirse a lo que los seres humanos anhelan, quieren, desean, necesitan, consideran valioso o interesante. Sin embargo, es conveniente distinguir entre dos tipos de juicios según el contenido: los que se refieren a *lo justo* y los que tratan sobre *lo bueno*. Los primeros presentan un aspecto de *exigibilidad*, de *autoobligación*, de *prescriptividad universal*, etc., mientras que los segundos nos muestran una modesta *aconsejabilidad* en referencia al *conjunto de la vida humana*. Estos dos tipos de juicios no expresan necesariamente las mismas cosas en todas las épocas y sociedades, de modo que cada moral concreta difiere de las demás en cuanto al modo de entender las nociones de *lo justo* y de *lo bueno* y en el orden de prioridades que establecen en cada una.

Vemos, pues, que la moralidad es un fenómeno muy complejo, y que por ello admite diversas interpretaciones; pero no debemos perder de vista el hecho de que tal variedad de concepciones morales pone de manifiesto la

ALGUNOS USOS DEL TÉRMINO «MORALIDAD»

- A) Como sinónimo de «moral» en el sentido de una concepción moral concreta («Eso es una inmoralidad» = «Eso no es moralmente correcto» [según determinado código]).
- B) Como sinónimo de «lo moral»: una dimensión de la vida humana identificable entre otras y no reductible a ninguna otra (la vida moral, tal como se manifiesta en el hecho de que emitimos juicios morales, hecho que nos remite a la existencia de ciertas estructuras antropológicas y a ciertas tradiciones culturales).
- C) En la contraposición filosófica de raíz hegeliana entre «moralidad» y «eticidad».

existencia de una *estructura común* de los juicios en que se expresan, y que esta estructura moral común está remitiendo a un ámbito particular de la vida humana, un ámbito distinto del jurídico, del religioso, o del de la mera cortesía social: el ámbito de la moralidad.

C) Por otra parte, se le ha conferido al término «moralidad» un sentido netamente filosófico (según una distinción acuñada por Hegel), que consiste en contraponer «moralidad» a «eticidad». Este último sentido será explicado más adelante, en relación con las clasificaciones éticas.

1.4. EL TÉRMINO «ÉTICA»

A menudo se utiliza la palabra «ética» como sinónimo de lo que anteriormente hemos llamado «la moral», es decir, ese conjunto de principios, normas, preceptos y valores que rigen la vida de los pueblos y de los individuos. La palabra «ética» procede del griego *ethos*, que significaba originariamente «morada», «lugar en donde vivimos», pero posteriormente pasó a significar «el carácter», el «modo de ser» que una persona o grupo va adquiriendo a lo largo de su vida. Por su parte, el término «moral» procede del latín «*mos, moris*», que originariamente significaba «costumbre», pero que luego pasó a significar también «carácter» o «modo de ser». De este modo, «ética» y «moral» confluyen etimológicamente en un significado casi idéntico: *todo aquello que se refiere al modo de ser o carácter* adquirido como resultado de poner en práctica unas costumbres o hábitos considerados buenos.

Dadas esas coincidencias etimológicas, no es extraño que los términos «moral» y «ética» aparezcan como intercambiables en muchos contextos cotidianos: se habla, por ej., de una «actitud ética» para referirse a una actitud «moralmente correcta» según determinado código moral; o se dice de un comportamiento que «ha sido poco ético», para significar que no se ha ajustado a los patrones habituales de la moral vigente. Este uso de los términos «ética» y «moral» como sinónimos está tan extendido en castellano que no vale la pena intentar impugnarlo. Pero conviene que seamos conscientes de que tal uso denota, en la mayoría de los contextos, lo que aquí venimos llamando «la moral», es decir, la referencia a algún código moral concreto.

No obstante lo anterior, podemos proponernos reservar —en el contexto académico en que nos movemos aquí— el término «Ética»⁴ para referir-

⁴ Adoptamos aquí la convención de escribir el término «Ética» con mayúscula cuando nos referimos a la disciplina filosófica en general, y escribirlo con minúscula cuando hablamos de alguna teoría ética en particular (ética kantiana, etc.).

nos a la Filosofía moral, y mantener el término «moral» para denotar los distintos códigos morales concretos. Esta distinción es útil, puesto que se trata de dos niveles de reflexión diferentes, dos niveles de pensamiento y lenguaje acerca de la acción moral, y por ello se hace necesario utilizar dos términos distintos si no queremos caer en confusiones. Así, llamamos «moral» a ese conjunto de principios, normas y valores que cada generación transmite a la siguiente en la confianza de que se trata de un buen legado de orientaciones sobre el modo de comportarse para llevar una vida buena y justa. Y llamamos «Ética» a esa disciplina filosófica que constituye una reflexión de segundo orden sobre los problemas morales. La pregunta básica de la moral sería entonces «¿qué debemos hacer?», mientras que la cuestión central de la Ética sería más bien «¿por qué debemos?», es decir, «¿qué argumentos avalan y sostienen el código moral que estamos aceptando como guía de conducta?»

1.4.1. La Ética no es ni puede ser «neutral»

La caracterización de la Ética como Filosofía moral nos conduce a subrayar que esta disciplina no se identifica, en principio, con ningún código moral determinado. Ahora bien, esto no significa que permanezca «neutral» ante los distintos códigos morales que hayan existido o puedan existir. No es posible semejante «neutralidad» o «asepsia axiológica», puesto que los métodos y objetivos propios de la Ética la comprometen con ciertos valores y la obligan a denunciar a algunos códigos morales como «incorrectos», o incluso como «inhumanos», al tiempo que otros pueden ser reafirmados por ella en la medida en que los encuentre «razonables», «recomendables» o incluso «excelentes».

Sin embargo, no es seguro que la investigación ética pueda llevarnos a recomendar un único código moral como racionalmente preferible. Dada la complejidad del fenómeno moral y dada la pluralidad de modelos de racionalidad y de métodos y enfoques filosóficos, el resultado ha de ser necesariamente plural y abierto. Pero ello no significa que la Ética fracase en su objetivo de orientar de modo mediato la acción de las personas. En primer lugar, porque distintas teorías éticas pueden dar como resultado unas orientaciones morales muy semejantes (la coincidencia en ciertos valores básicos que, aunque no estén del todo incorporados a la moral vigente, son justificados como válidos). En segundo lugar, porque es muy posible que los avances de la propia investigación ética lleguen a poner de manifiesto que la misión de la Filosofía moral no es la justificación racional de un único código moral propiamente dicho, sino más bien de un marco general de principios morales básicos dentro del

cual puedan legitimarse como igualmente válidos y respetables distintos códigos morales más o menos compatibles entre sí. El marco moral general señalaría las condiciones que todo código moral concreto tendría que cumplir para ser racionalmente aceptable, pero tales condiciones podrían ser cumplidas por una pluralidad de modelos de vida moral que rivalizarían entre sí, manteniéndose de este modo un pluralismo moral más o menos amplio.

1.4.2. Funciones de la Ética

A nuestro modo de ver, corresponde a la Ética una triple función: 1) *aclarar* qué es lo moral, cuáles son sus rasgos específicos; 2) *fundamentar* la moralidad, es decir, tratar de averiguar cuáles son las razones por las que tiene sentido que los seres humanos se esfuercen en vivir moralmente; y 3) *aplicar* a los distintos ámbitos de la vida social los resultados obtenidos en las dos primeras funciones, de manera que se adopte en esos ámbitos sociales una moral crítica (es decir, racionalmente fundamentada), en lugar de un código moral dogmáticamente impuesto o de la ausencia de referentes morales.

A lo largo de la historia de la Filosofía se han ofrecido distintos modelos éticos que tratan de cumplir las tres funciones anteriores: son las teorías éticas. La ética aristotélica, la utilitarista, la kantiana o la discursiva son buenos ejemplos de este tipo de teorías. Son constructos filosóficos, generalmente dotados de un alto grado de sistematización, que intentan dar cuenta del fenómeno de la moralidad en general, y de la preferibilidad de ciertos códigos morales en la medida en que éstos se ajustan a los principios de *racionalidad* que rigen en el modelo filosófico de que se trate. De la exposición de las algunas de las teorías éticas más relevantes nos ocuparemos en un capítulo próximo.

1.4.3. Los métodos propios de la Ética

La palabra «método» (del griego *methodos*, camino, vía), aplicada a cualquier saber, se refiere primariamente al procedimiento que se ha de seguir para establecer las proposiciones que dicho saber considera verdaderas, o al menos, provisionalmente aceptables (a falta de otras «mejores»). Distintos métodos proporcionan «verdades» distintas que a veces incluso pueden ser contradictorias entre sí, de modo que la cuestión del método seguido para establecerlas cobra una importancia capital, si es que se quiere aclarar un determinado ámbito del saber.

[La cuestión del método no es una cuestión que sólo interese a los investigadores profesionales de las distintas disciplinas científicas y filosóficas, sino

que también se refleja en la vida cotidiana. Por ejemplo, supongamos la siguiente conversación entre Ana (A) y Bruno (B):

A: —Bruno, a tu padre le acaban de conceder el premio Nobel.

B: —¿estás segura?, ¿cómo lo sabes?

A: —He pasado toda la noche soñando que hoy ocurre.

B: —¿Y sólo con haberlo soñado ya estás segura de que es cierto? Vamos Ana, tú eres una persona razonable, y sabes que no basta con soñar algo para darlo por cierto.

A: —¿No has oído hablar de la intuición femenina? Me fío mucho de mis propias corazonadas, y esta vez tengo una muy fuerte de que hoy le conceden ese premio a tu padre.

B: —Yo no estoy en contra de que tengas todas las corazonadas que quieras, y tengo muy buena opinión de la intuición femenina, pero estarás de acuerdo conmigo en que los sueños y las corazonadas no son el método adecuado para estar seguro de lo que queremos saber.

A: —Bueno, por supuesto que hay que buscar otros métodos para confirmar que efectivamente ha ocurrido lo que esperabas, pero incluso si los otros métodos desmienten mi corazonada, seguiré a la espera de que antes o después lo que sueño se cumple; me ha pasado otras veces.

B: —Al menos has admitido que se necesitan otros métodos y que si esos otros métodos no confirman tu corazonada, aunque sea por el momento, te ves obligada a afirmar lo que se descubra mediante ellos.

A: —Sí, de acuerdo, hacen falta otros métodos para confirmar una información, así que ya puedes comprar el periódico o sintonizar la radio y verás como yo tenía razón...]

En cuestiones de Ética, como en cuestiones de Filosofía en general, es vital que el filósofo avale las afirmaciones que propone con una clara exposición del método que está utilizando para establecerlas, aunque lamentablemente abundan quienes juegan a las corazonadas y no se atienen mínimamente al rigor de los métodos razonables; estos personajes suelen acusar de dogmáticos a quienes se atienen a un método determinado; pero no podemos menos que preguntarnos si no será mucho más dogmático decir cualquier cosa que a uno se le ocurra sin atenerse a método alguno. Porque dogmatizar es inmunizar cualquier afirmación frente a la crítica racional, y eso es precisamente lo que hace quien prescinde de todo método: puesto que no reconoce las reglas de juego de los métodos razonables, sus afirmaciones son mera palabrería que aspira a ser aceptada de un modo acrítico, por simple persuasión retórica. En cambio, quien se atiene a un método determinado en sus investigaciones y expone con claridad los procedimientos utilizados para afirmar lo que afirma, no se comporta dogmáticamente, sino todo lo contrario: pone sus cartas boca arriba exponiéndose a la crítica argumentada de los demás, y posibilitando de este modo la detección de errores, inconsistencias y cualesquiera otros fallos que puedan contener sus afirmaciones. Así pues, es pre-

ciso adoptar métodos rigurosos si se quiere hablar en serio en cualquier ámbito del saber.

Ahora bien, en el ámbito filosófico existen una multiplicidad de métodos distintos, correspondientes a otras tantas maneras diferentes de entender la misión de la Filosofía y su lugar en el conjunto de las actividades humanas. Por nuestra parte, entendemos que el saber filosófico tiene como misión expresar por medio de conceptos los contenidos que otros modos de saber expresan de otras maneras: plástica e intuitivamente (el arte) o representativamente (la religión). La Filosofía tiene la misión de aclarar y justificar racionalmente las pretensiones humanas de acceder a la verdad, al bien y a la belleza. En otras palabras, la Filosofía, en última instancia, tiene que poner de manifiesto si tiene sentido, o no, que prosiga el esfuerzo humano por alcanzar algo que merezca propiamente los nombres de «verdad», de «bien» y de «belleza», cuyo significado tiene que desentrañar ella misma. Esta pretensión de aclarar las cuestiones relativas a lo verdadero, a lo bueno y a lo bello, es una pretensión de universalidad que constituye uno de los rasgos clásicos de la Filosofía frente a las «ciencias particulares»; en efecto, cada una de éstas (tanto las formales —Matemáticas—, como las naturales —Física, Biología, etc.—, como las sociales —Historia, Sociología, etc.—) constituye un ámbito muy delimitado del saber, y no puede traspasar sus límites en cuanto al objeto y método de estudio sin propasarse en sus atribuciones. En cambio, la Filosofía aspira a dar cuenta de la totalidad de lo real —lo verdadero y lo bueno— aunque sólo en el nivel de los principios.

Es verdad que esta pretensión universalista ha sido puesta en duda por algunas corrientes del pensamiento contemporáneo, concretamente por las corrientes posmodernas, que acusan a la tradición filosófica de Occidente de encarnar «el mito de la razón total», esto es, de adoptar un modelo de razón que pretende comprenderlo todo más allá de las contingencias espacio-temporales. Dichas corrientes posmodernas han calificado a la tradición universalista de «totalizante» e incluso de «totalitaria», al tiempo que abogan por un tipo de racionalidad «fragmentaria», ocupada en comprender las cosas en su contexto específico sin ánimo de formular principios que pretendan validez universal y necesaria, puesto que éstos, supuestamente, se situarían más allá de la historia⁵. Sin embargo, a pesar de tales críticas,

⁵ Cf. A. Wellmer, «Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne» en *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Frankfurt, 1985, pp. 48-114; G. Vattimo, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona, 1986; *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, 1986.

creemos que existen buenas razones para mantener y prolongar la concepción occidental de la Filosofía a través de una concepción que podemos llamar «Filosofía de la Modernidad Crítica», que sostiene la viabilidad de considerar que el objeto de la Filosofía es lo verdadero, lo bueno y lo bello, y por tanto, la forma lógica que corresponde a la Filosofía es la de la universalidad⁶.

Hegel observó que también el arte y la religión son formas de saber que expresan contenidos universales, pero lo hacen a través de una forma intuitiva o representativa, mientras que lo peculiar de la Filosofía es expresar los contenidos universales de un modo conceptual. La forma del saber filosófico es el *concepto*. Esta forma puede parecer algo muy débil y alejado de la vida frente a la fuerza arrolladora que puede revestir el arte (con sus metáforas) y el sentimiento religioso (con sus narraciones y ritos); sin embargo, aun concediendo que es inevitable que el concepto se encuentre más alejado de la vida que la metáfora⁷ o que la narración religiosa, también hay que notar que el concepto presenta otras ventajas: posibilita la argumentación y la crítica, evitando el riesgo de dogmatismo.

En efecto, si el dogmatismo consiste en inmunizar determinadas afirmaciones o prescripciones, haciendo depender su valor de verdad o validez, o bien de la autoridad, o bien de la presunta evidencia (arbitraria), o bien de su conexión con los sentimientos, o bien de su carácter metafórico, entonces es posible dogmatizar esas afirmaciones o prescripciones recurriendo a esos parapetos, con los cuales se pretende evitar todo esfuerzo de argumentación y toda posible crítica. Pero lo opuesto al dogma es el argumento, a pesar de las opiniones de los críticos de la racionalidad occidental, a la que acusan de totalitarismo. No hay totalitarismo en exigir argumentación seria y crítica razonada. Es totalitario, sin embargo, el dogmatismo de la mera autoridad, el de las presuntas evidencias (no las evidencias racionalmente necesarias), el de las emociones o el de las metáforas. Si se afirma que no existe una forma de saber racional intersubjetivo, argumentable, producto de una racionalidad común a todo ser humano, entonces se está afirmando que el dogmatismo no se puede superar. Pero entonces, esta misma conclusión invalida –por dogmático– todo lo que afirmen los que defienden tal cosa. Por ello afirmamos que la Filosofía trata de expresar contenidos

⁶ Cf. J. Habermas, «La filosofía como vigilante e intérprete» en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985, pp. 9-30.

⁷ Sobre esto es interesante recordar lo que dice F. Nietzsche en su opúsculo titulado «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral».

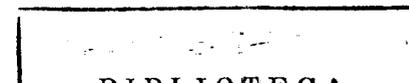
universales a través de una forma que se pretende universal, es decir, pretende establecer argumentativamente unos principios universales (de carácter muy general, pero orientadores del conocimiento y de la acción) que puedan aspirar a ser comprendidos y aceptados por todos. La *comunicabilidad* constituye la raíz de la razón y, por tanto, también de la Filosofía, como muestran claramente las aportaciones de Kant y de la teoría de la acción comunicativa⁸.

Ahora bien, aunque filosofar consista en argumentar, cabe plantearse el problema de cuál sea el mejor argumento. Según Hegel, el mejor argumento sería el que pudiera dar cuenta lógicamente de un mayor número de datos. De ahí que, a la hora de investigar los métodos propios de la ética, habremos de reconocer que existen tantos como métodos filosóficos. Es decir, que deberíamos contar, por ejemplo, con el método *empírico-racional* (diseñado por Aristóteles y asumido por los filósofos medievales), los métodos *empírico* y *racionalista* (nacidos en la Edad Moderna), el método *trascendental* (creado por Kant), el método *absoluto* (de clara procedencia hegeliana), el método *dialéctico-materialista* (acuñado por Marx), el peculiar método *nietzscheano*, el método *fenomenológico* (creado por Husserl y aplicado a la ética por Scheler y Hartmann), el método del *análisis del lenguaje* (dentro del cual cabría contar con el intuicionismo de Moore, el emotivismo de Stevenson y Ayer, el prescriptivismo de Hare, o el neodescriptivismo, representado –entre otros– por Ph. Foot) y más recientemente el método *neocontractualista* (representado de modo eminente por J. Rawls).

1.5. EL TÉRMINO «METAÉTICA»

Los representantes de la filosofía analítica introdujeron a mediados del siglo XX una nueva distinción en el seno de los saberes que versan sobre la praxis moral: la distinción entre la Ética y la Metaética. El término «metaética» sería sinónimo –para estos autores– de «análisis del lenguaje moral», mientras que el término «ética» serviría para expresar lo que aquí hemos venido llamando «la moral», es decir, las concepciones morales concretas que adoptan los grupos e individuos para orientar sus comportamientos. Sin embargo, no parece acertada esta distinción porque en ella se establece una seria limitación para la Filosofía moral (que ellos llaman «metaética») al

⁸ Véase I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 820, B 848.



circunscribir su tarea exclusivamente al análisis de las expresiones morales –aunque ese análisis es muy útil como instrumento para la reflexión ética.

Por nuestra parte, creemos que el término «metaética» debería ampliar su ámbito temático. Siguiendo las sugerencias de A.M. Pieper y otros, proponemos entender por «metaética» un metalenguaje ocupado en dilucidar los problemas tanto lingüísticos como epistemológicos de la ética. La metaética sería un modo de reflexión y de lenguaje, centrado sobre el modo de reflexión y lenguaje éticos, cuya científicidad, suficiencia, caracteres formales, situación epistemológica, etc. debería tratar de discernir. La reducción al análisis del lenguaje ético desvirtúa las funciones que podría cumplir una auténtica metaética⁹.

En la Filosofía Analítica	¿ Términos	En nuestra propuesta
Toda la Filosofía moral entendida como análisis del lenguaje moral	«Metaética»	Filosofía moral
Concepciones morales de la vida cotidiana	«Ética»	
	«Moral»	Concepciones morales de la vida cotidiana

BIBLIOGRAFÍA

- ARANGUREN, J.L.L., *Ética*, en *Obras completas*, vol. II, Trotta, Madrid, 1994.
 CORTINA, A., *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Tecnos, Madrid, 1986.
 GRACIA, D., *Fundamentos de Bioética*, Eudema, Madrid, 1988.
 HABERMAS, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985.
 HIERRO, J., *Problemas del análisis del lenguaje moral*, Tecnos, Madrid, 1970.
 HORTAL, A., *Ética. vol. I. Los autores y sus circunstancias*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1994.
 MUGUERZA, J., *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1976.
 PIEPER, A. M., *Ética y moral. Una introducción a la filosofía práctica*, Crítica, Barcelona, 1990.
 SAVATER, F., *Invitación a la ética*, Anagrama, Barcelona, 1982.

⁹ Cfr., por ej., A.M. Pieper, *Ética y Moral. Una introducción a la filosofía práctica*, Barcelona, Crítica, 1990, pp. 69-72.

II

¿En qué consiste lo moral?

II. I. DIVERSIDAD DE CONCEPCIONES MORALES

En el capítulo anterior llamábamos «concepción moral», en general, a cualquier sistema más o menos coherente de valores, principios, normas, preceptos, actitudes, etc. que sirve de orientación para la vida de una persona o grupo. Todos adoptamos una determinada concepción moral, y con ella «funcionamos»: con ella juzgamos lo que hacen los demás y lo que hacemos nosotros mismos, por ella nos sentimos a veces orgullosos de nuestro comportamiento y otras veces también pesarosos y culpables. A lo largo de la vida, las personas pueden adoptar, o bien una sola o bien una sucesión de concepciones morales personales; si no nos satisface la que teníamos hasta ahora en algún aspecto, podemos apropiarnos de alguna otra en todo o en parte; y esto tantas veces como lo creamos conveniente. Salvo que hayamos nacido en el seno de una tribu aislada del resto del mundo, podemos conocer otras tradiciones morales ajenas a la que nos haya legado la propia familia, y a partir de ahí podemos comparar, de modo que la concepción heredada puede verse modificada e incluso abandonada por completo. Porque en realidad no existe una única tradición moral desde la cual edificar la propia concepción del bien y del mal, sino una multiplicidad de tradiciones que se entrecruzan y se renuevan continuamente a lo largo del tiempo y del espacio.

Ahora bien, todas las concepciones morales –cada una de ellas– contienen algunos elementos (mandatos, prohibiciones, permisos, pautas de conducta) que pueden entrar en contradicción –al menos en aparente contradicción– con los de otras concepciones morales diferentes. Algunos pueblos han permitido la antropofagia, mientras que otros la prohíben tajantemente;

El presente cuadernillo, siguiendo la ordenanza que rige para estas instancias (06/95–CS), diagrama un cursillo de tres ejes. El primero dedicado al aspecto institucional y profesional de la carrera a la que se aspira. El segundo, coordinado con un Profesor de Letras, pensado para la nivelación de saberes de lectoescritura de los ingresantes. Y, por último, el tercero trabaja sobre los contenidos específicos de la carrera.

EJE I

Sobre la institución universitaria y lo profesional.

En esta primera parte, nuestra propuesta para el ingresante es acercar de manera esquemática un conocimiento de la Universidad y, a medida que nos circunscribamos al ámbito de nuestra Facultad, la información se brindará de manera más detallada. Con la intención de formar un alumnado participativo en el aspecto institucional, veremos qué es Consejo Superior, qué es el Centro de Estudiantes, cómo un alumno puede participar en la institución, qué es una Unidad Académica o Departamento, etc.

Así mismo, se explorarán las diferentes potencialidades de los egresados de las carreras de Licenciatura y Profesorado en Filosofía. Las mismas pueden comenzar a gestarse ya como alumnos en los diferentes espacios de formación que brinda la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes. Todo esto se acompañará con una importante cantidad de información sobre cuestiones que podrían ser consideradas menores pero que, al formar parte de la vida cotidiana de un universitario, se torna imprescindible saberlas desde un primer momento. Nos referimos al conocimiento del Plan de Estudio —comentando brevemente cada materia—, informaremos qué es una regularidad, un parcial, una equivalencia, qué tipos de becas hay, qué es una adscripción o una ayudantía, etc.

La Universidad Nacional de San Juan

La Universidad Nacional de San Juan nace a la vida institucional el 10 de octubre de 1973. Es una comunidad de trabajo dedicada a la enseñanza, investigación, creación y difusión del saber en todos sus órdenes: científico, técnico, filosófico y artístico, y a la formación integral de profesionales al servicio del bien común.

En realidad el 10 de Octubre de 1973 fue la culminación de un largo proceso que comenzó en el siglo XIX. Según los historiadores, fue la frustración personal de no haber podido seguir estudios superiores en la provincia lo que motivó a Domingo Faustino Sarmiento a crear en 1839, cuando fue gobernador de San Juan, el Colegio Preparatorio; una Casa Pública de Instrucción Científica Preparatoria de la Universidad. Este es el antecedente más remoto de la Universidad Nacional de San Juan. Una cátedra de este Colegio Preparatorio, la de Minerología, daría lugar, años después y también en el siglo pasado, a la creación de una escuela de capacitación técnica: la Escuela de Minas, que con el paso del tiempo sufrió numerosos cambios, dando origen a nuevos centros de enseñanza.

La primera mitad del siglo XX dio lugar al surgimiento de las sólidas bases académicas sobre las que se fundaría luego la UNSJ. Así, en 1939 se creó, con sede en Mendoza, la Universidad Nacional de Cuyo, cuya Escuela de Ingeniería Facultad de Ingeniería, Ciencias Exactas Físicas y Naturales desde 1947 funcionaría en San Juan. También en 1947 se crearon en la provincia los cursos del Profesorado en la Escuela Normal Sarmiento, lo que se convirtió así en "Escuela de Profesores" de la que egresaban docentes con los títulos de "Profesor Normal en Ciencias" y "Profesor Normal en Letras". En 1958 estos cursos se separaron de la Escuela Normal y dieron lugar a la creación del Instituto Nacional del Profesorado Secundario.

De esa manera, desde sus orígenes, la Universidad Nacional de San Juan fue una respuesta a las inquietudes científicas y culturales de la sociedad sanjuanina. Esto quedó claramente demostrado en la década del '60, cuando los más diversos sectores de la comunidad provincial se movilizaron y aunaron esfuerzos para que San Juan tuviera una universidad. La llamada "Comisión Pro Universidad" logró su objetivo cuando el 11 de agosto de 1968 se conoció el denominado "Programa Taquini", para la creación de nuevas universidades nacionales. San Juan no figuraba en el proyecto; sin embargo, nuevamente las gestiones de la comunidad sanjuanina, organizada en una comisión, lograron que se realizara un estudio de factibilidad. El 10 de mayo de 1973 el entonces presidente de facto, Teniente Gral Alejandro Agustín Lanusse, firmó la ley 20.367 por la cual se creaba la Universidad Nacional de San Juan.

Así, la UNSJ se organizó, en principio, sobre la base del Instituto Nacional del Profesorado Secundario, la Facultad de Ingeniería, Ciencia Exactas Físicas y Naturales que dependiera de la Universidad Nacional de Cuyo, y la Universidad Provincial Domingo Faustino Sarmiento. La incorporación de todas estas estructuras a la nueva universidad se realizó en forma paulatina, demandó varios meses y finalizó el 10 de octubre de 1973, fecha en la que la UNSJ, que ya es parte de la historia de San Juan, festeja su aniversario.

Entre sus objetivos podemos nombrar: la formación integral del hombre para vivir una existencia plena, que le permita una experiencia completa del mundo de los valores en relación con los demás hombres; la formación de un hombre libre en una sociedad auténticamente democrática, centrada en ideales de independencia y participación; la formación de un hombre comprometido con su realidad social.

Actualmente la UNSJ está conformada por cinco facultades: de Ingeniería; de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales; de Filosofía, Humanidades y Artes; de Ciencias Sociales; de Arquitectura, Urbanismo y Diseño. A ellas debemos sumar los tres colegios preuniversitarios: la escuela Industrial Domingo F. Sarmiento —de orientación técnica—, la escuela de Comercio Libertador General San Martín —de orientación

comercial— y el colegio Central Universitario Mariano Moreno —de orientación humanística—. Cada una de estas instituciones posee sus modos particulares de organizarse. Nosotros veremos la del Rectorado, la institución de máxima jerarquía dentro de toda la Universidad.

El Rectorado, ubicado en la esquina noroeste de Jujuy y Mitre, es la casa central de la Universidad. Por esto mismo, en él encontramos a las máximas autoridades universitarias: el Rector —en este momento a cargo del Sr. Oscar Nasisi—, la Vice-rectora —a cargo de Mónica Coca— y el Consejo Superior —conformado por miembros de todas las facultades y presidido por el Rector—. Este último posee una tarea complejísima que consiste en la creación de las normas que rigen para toda la Universidad. En él se discuten los proyectos de mayor alcance, las decisiones más cruciales, que atañen a todos los aspectos de esta casa de estudios superiores: académicos (como la creación de nuevas carreras), económicos, legales, laborales, edilicios, acuerdos interuniversitarios —nacionales e internacionales—, etc. El Consejo Superior es el máximo órgano de decisión de la UNSJ, compuesto por representantes de todos los estamentos (profesores, alumnos, personal no docente y egresados).

En dicho edificio funcionan, a su vez, las siguientes dependencias: Secretaría Académica, que es —entre otras cosas— donde se gestionan los cargos; la Secretaría de Ciencia y Técnica, es dónde se crean, p. ej., las becas académicas a las que pueden acceder alumnos de la Facultad; la Secretaría Administrativa y Financiera, donde deciden cuánto dinero nos van a dar si hemos solicitado ayuda económica para ir a un congreso; la Secretaría Obras y Servicios, dedicada al mantenimiento edilicio de la UNSJ; la Secretaría de Bienestar Universitario, donde debemos solicitar la financiación de un viaje o donde nos informan qué tipos de becas socioeconómicas existen y de la cual depende el complejo deportivo El Palomar que se encuentra a disposición de todos los alumnos universitarios; y, por último, la Secretaría de Extensión Universitaria, que se encarga de la aprobación de proyectos que buscan estrechar la relación entre la universidad y el medio social. Secretaría de Posgrado y Relaciones Internacionales; y la Secretaría de Comunicación, encargada de gestionar la señal universitaria: XAMA.

La Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes: nuestra Facultad.

La Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes es el resultado de la fusión entre el Instituto Superior del Profesorado Secundario Domingo F. Sarmiento, el Instituto Superior del Magisterio de la Universidad Provincial D. F. Sarmiento y el Instituto Superior de Artes (ISA). El primero tuvo sus orígenes en el año 1947 como Profesorado Normal de Ciencias y Letras de la Provincia, que en 1958 fue elevado a la categoría de instituto. Por otra parte el Instituto Superior del Magisterio fue inaugurado el 11 de

mayo de 1957 y en 1964, al crearse la Universidad Provincial D. F. Sarmiento, se incorporó a la misma. Finalmente, el ISA surgió de dos talleres-escuela con orientación en música y artes plásticas, que tuvieron sus comienzos en la década del 50, paralelamente con el movimiento cultural que se desarrolló en la provincia. En 1973, con la creación de la Universidad Nacional de San Juan, la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes (FFHA) quedó conformada por los tres Institutos.

En nuestra Facultad se estudian de mañana las carreras de Inglés, de Letras, Tecnología, Matemáticas; en la siesta, Filosofía y Ciencias de la Educación; y en la tarde, Turismo, Geografía e Historia. A esta Facultad pertenece también Artes Visuales, que por razones de espacio se cursa en un edificio que se encuentra detrás de la Facultad de Ciencias Sociales. Del mismo modo, Música se cursa en la Escuela de Música y en el Auditorio Juan Victoria. De la FFHA, depende también la Orquesta de la UNSJ.

Similar a lo que ya vimos respecto al Rectorado, nuestra facultad tiene sus respectivas autoridades. En el cargo de Decana se encuentra la Sra. Rosa Garbarino; como Vice-decana, la Sra. Myriam Arrabal. También poseemos un Consejo Directivo integrado por todos los estamentos: docentes, alumnos, personal de apoyo administrativo (PAU) y egresados. Esta asamblea, tal como su nombre lo indica, posee facultades directivas. De ella dependen todas las decisiones de las actividades que se desarrollen en la institución. También poseemos las siguientes secretarías: académica, de investigación y creación, de extensión, financiera, todas ellas con funciones similares a las que ya describimos respecto al rectorado. Pero además de ellas, contamos con la Secretaría de Asuntos Estudiantiles que es dónde los estudiantes deben acudir para organizar actividades de todo tipo: académicas —como viajes a congresos, ciclos de cine, talleres, etc.— o bien obtener su libreta.

A disposición de los estudiantes se encuentra (en la Biblioteca) la Sala de Computación. Un espacio donde los alumnos pueden acceder gratuitamente a internet, pasar sus trabajos prácticos en Word e incluso imprimirlos —para esto deben de llevar sus hojas en blanco—.

Entre los recursos más importantes de la Facultad debemos contar con la Biblioteca que, si bien es modesta, nos ayuda con abundantes libros de bibliografía secundaria, sin escasear en grandes títulos de la historia del pensamiento, que de algún modo u otro todo, aquel que se dedique a la Filosofía debe leer.

Lo mismo que todas las facultades de la universidad, la nuestra cuenta con su Centro de Estudiantes. El mismo, básicamente, se encarga de atender las inquietudes de los alumnos y orientarlos en la resolución de las mismas. Es muy importante que los alumnos participen en las elecciones que todos los años se realizan en el Centro de Estudiantes, pues ellos son la conexión entre los alumnos y las autoridades de la

Facultad, y si ese nexo —por las razones que fuera— no funciona bien, los alumnos pierden terreno en la vida institucional. Aprovechamos estas palabras para decir que es muy importante que los alumnos participen de todas las elecciones que se llevan a cabo en nuestra Facultad, sea para elegir autoridades o bien para las de centro de estudiantes. Participar en la vida institucional de la academia, y hacerlo de modo crítico —como es propio de los estudiantes de Filosofía—, adquiere relevancia desde el momento en que elegir las autoridades de una Facultad equivale en gran medida a elegir qué tipo de Facultad queremos. Y si nosotros no participamos, estamos dejando que otros elijan por nosotros.

Herramientas institucionales.

Por último, trataremos algunas cuestiones que hacen a la vida cotidiana institucional del alumno.

Al momento de ingresar a la carrera, un alumno no sabe de ciertas cosas que pueden terminar perjudicándolo. Por ejemplo, hablamos de una promocionalidad, una regularidad, una equivalencia, un parcial, un final, etc.

Cuando uno cursa una materia, esta puede tener diferentes maneras de ser aprobada según los criterios del profesor titular: promocionar con un coloquio final, o regularizar con examen final.

Una materia es “promocional” cuando, habiendo un profesor cada 10 alumnos y una vez aprobado todos los práctico y/o parciales con más de siete (7), el alumno elabora un coloquio integrador, lo expone al finalizar el cursado de la materia y evita así rendir un examen final. Un coloquio consiste en una exposición oral, donde el alumno integra algunos de los contenidos trabajados en la materia. La ventaja es que uno termina de cursar y ya tiene una materia menos que rendir, lo que significa también una materia más aprobada. Para que una materia sea promocional, el profesor debe iniciar el trámite durante el mes de marzo si la materia en cuestión se encuentra en el primer cuatrimestre, o durante el mes de agosto si se cursa en el segundo.

Por otra parte, se encuentra el examen final. Esta última calificación le viene dada por contraposición a los parciales, que, como su nombre lo indica, nunca abarcan todo el contenido de una materia, sino una parte. Por el contrario, el examen final, al menos en teoría, abarca toda la materia. Para esto se han creado lo que se denominan “las mesas” de examen. Estas consisten en una semana donde el alumno puede rendir las materias frente a un tribunal compuesto de tres profesores: el titular, tal vez el adjunto y algún otro profesor de algún espacio curricular afín al que está siendo examinado. Una diferencia que el examen promocional mantiene con el final, es que

para éste debemos de inscribirnos en el departamento de alumnos completando la siguiente boleta de inscripción que se solicita en biblioteca. Finalmente, para rendir un examen es necesario “sacar boleta” o “regularizar la materia”, que consiste en aprobar todas las instancias evaluadoras —prácticos o parciales— que la cátedra establezca. También existe la posibilidad de rendir en condición de alumnos “libre”, que es aquel que por diferentes motivos no promocionó la materia ni obtuvo regularidad. Todos los plazos y fechas aparece en el “calendario académico”.

Es importante tener en cuenta el Plan de Estudio de las carreras que uno estudia, ya que ahí se plasma las asignaturas que se deben aprobar para obtener el título deseado. Allí también encontramos el régimen de *correlatividades*. Esto último significa que las materias están relacionadas entre sí, de tal modo que la regularidad o aprobación final de algunas *condiciona* la regularidad o aprobación final de otras. Es muy importante tener en cuenta y siempre estar atento a las correlatividades, ya que en base a ellas vamos organizando nuestro cursado y decidiendo qué materias rendir primero y después. Como sugerencia, consideramos una opción muy válida respetar el número de orden que cada materia tiene en el plan de estudios, ya que de esta manera evitaremos conflictos a la hora de cursar y rendir las materias.

Una equivalencia es cuando, por ejemplo, un alumno estuvo estudiando Sociología y ahora quiere estudiar Filosofía, entonces solicita que se le reconozcan algunas de las materias que rindió en aquella otra carrera para no tener que empezar desde cero. En el caso de Filosofía esto requiere una especificación más. Nuestro plan de estudio de Licenciatura difiere del de Profesorado, por tanto, y si estamos inscriptos en las dos carreras, al momento de rendir una materia según la modalidad de un examen final debemos de inscribirnos en las dos carreras por separado. En el caso de que no lo hagamos así, es posible que tengamos que solicitar equivalencias, que este caso —por ser al interior de la misma facultad— es un trámite que no demora demasiado.

No podemos dejar de hablar, aunque sea brevemente, de lo que es una *adscripción* y una *ayudantía alumno*. Ante todo, debemos decir que se trata de espacios de formación del estudiante, es decir espacios en los que se amplían la profundización en ciertos temas. La diferencia fundamental es que en el caso de la *adscripción*, no hay remuneración por lo trabajado y uno puede adscribirse a la cátedra que más le guste con la intención de profundizar algún tema que le haya interesado de sobremanera. Por el contrario, las *ayudantías* son cargos rentados a los cuales los alumnos pueden acceder, no están en todas las cátedras y duran un año lectivo —de marzo a marzo—, aunque pueden ser renovados por un año más. Las *ayudantías* pueden ser en docencia o investigación. Estas últimas dependen del Instituto de Filosofía, las otras del Departamento de Filosofía y Ciencias de la Educación. Otra diferencia entre ambas es que, mientras las *adscripciones* se formalizan mediante una

entrevista con los profesores, las ayudantías se rinden por concurso. Cuando se abre una plaza vacante, se informa al público en general a través del avisador que se encuentra a mano izquierda en la entrada de la facultad o bien vía internet. En tal publicación nos informan la fecha entre las cuales debemos de inscribirnos para rendir, en tal o cual espacio curricular (para licenciatura: Introducción a la Problemática Filosófica, Psicología General y dos cargos en el Instituto de Investigación; en el caso del profesorado, a los ya nombrados debemos agregar: Introducción a la Problemática Educativa, y Didáctica y Curriculum), el cargo en cuestión. La inscripción se lleva a cabo en el Departamento de Concurso que funciona en el edificio de la facultad que se ubica en la esquina sureste de Sarmiento y Santa Fe. Tenemos que presentar una carpeta con nuestro currículum y los certificados legalizados que acrediten lo que figura en el mismo. Luego nos convocan con tres días de anticipación, nos informan los temas que tenemos que rendir —que son siempre contenidos que ya hemos visto en la materia—, y nos presentamos en el examen el día pautado. Los profesores a cargo nos evalúan y determinan quién es el mejor de los aspirantes y le otorgan el cargo. Un dato: una ayudantía está siendo pagada sobre los \$2200 y uno puede acceder a una muy buena obra social: DAMSU. Vale aclarar también una adscripción puede servir de antecedente académico a la hora de concursar por una ayudantía.

A su vez, ambas (ayudantía o adscripción) suman muchísimo, junto con el promedio, para aspirar a *becas académicas* internas de la UNSJ. Este tipo de becas, a diferencia de las que podemos solicitar en Salud Universitaria, no son de ayuda socioeconómica (no nos las otorgan porque no contamos con los recursos económicos para afrontar los gastos de la carrera), nos las acreditan —si se quiere— por nuestros méritos académicos. Estas becas, que llamamos académicas, las otorga el CICITCA (Consejo de investigación científica, técnica y creación artística), organismo creado por la UNSJ para fomentar la investigación. Para obtenerlas, el alumno interesado —que puede pertenecer al profesorado o la licenciatura— debe de adscribirse según sus intereses a algún proyecto de investigación de los que funcionan en el Instituto de Filosofía. De ahí, debe crear otro proyecto de investigación dirigido por el profesor a cargo del proyecto más amplio en el cual se insertará el del alumno. Y debe de presentarlo por mesas de entradas acompañado de un formulario que se descarga de internet, del proyecto creado por el alumno, y de un currículum con todas las certificaciones legalizadas que avalen la experiencia que decimos acreditar. Con un poco de suerte, la beca será otorgada. La misma, que está sobre los \$2000 mensuales, dura un año y es incompatible con las ayudantías, pero no con las adscripciones. La idea de informar de estas cosas es, en primer lugar, modificar la situación actual donde muchos alumnos pasan por la carrera sin conocer estas posibilidad, y, en segundo lugar, romper con la idea que muchas personas tienen con respecto al campo laboral de los egresados en Filosofía: hay más trabajo del que se cree en Filosofía.

Lo profesional.

Existen dos salidas laborales para esta carrera de grado. Una es la docencia a través del Profesorado y la otra es la investigación, a través de la Licenciatura. A diferencia de lo que podría pensarse estas modalidades no se excluyen mutuamente: un profesor que no estudia y/o investiga, se vuelve anticuado y, simultáneamente, un investigador que no comunica sus logros desvincula a la filosofía de la realidad en la que existe. Por otra parte, también en oposición a lo que suele creerse, los grandes filósofos siempre fueron grandes profesores, grandes maestros: siempre la gran virtud de los pensadores más reconocidos ha sido también la de saber comunicar sus ideas, saber enseñarlas, convencer a los demás de sus planteos. En la antigüedad, ya Platón y Aristóteles, pero también Tales y Anaximandro, tenían sus escuelas; e incluso, Nietzsche, que se definió siempre a sí mismo como un solitario, poseía una enorme vocación pedagógica y siempre pensó el papel que jugaba la educación en la formación de las personas y de un mundo mejor.

En nuestros días, esta situación no ha cambiado. Y por esto, desde la presente instancia, recomendamos la inscripción de los alumnos en las dos carreras. En efecto, ya sea para trabajar en el nivel superior o en el nivel medio es mejor ser profesor y licenciado ya que teniendo los dos títulos acreditamos una formación más completa y tenemos mayores chances de conseguir cargos.

Entonces, nuestra pregunta es: ¿de qué trabaja un filósofo? Que bien puede ser formulada de esta otra manera: ¿sobre qué cuestiones se pueden filosofar y/o enseñar?

Un egresado de la carrera de filosofía, en cualquiera de sus modalidades, creemos que debe ser ante todo un pensador. Alguien que pone un velo crítico sobre los discursos establecidos, lo que no quiere decir que cuestione todo lo que le venga en gana —lo cual lo transformaría en alguien poco serio—, sino que está atento a las implicancias buenas y/o malas de los discursos. Por esto, alguien que se dedique a la filosofía, es, antes que profesor o investigador, un intérprete del mundo.

Ahora bien, volviendo a nuestra pregunta, todos sabemos —con más o menos detalles— en qué consiste la actividad docente: en dar clases. Lo que nos gustaría profundizar es en esclarecer de qué trabaja un investigador.

La investigación en filosofía, no es lo mismo que la de la ciencia. Esta posee un método experimental y cuantitativo en el caso de las ciencias fisicomatemáticas y cualitativo—comprensivo en el caso de las ciencias humanas. Por el contrario, y en esto creemos que consiste una de las riquezas de la Filosofía, el filósofo investiga usando su razón, motivado por sus obsesiones, sus pasiones, sus luchas internas, sus deseos, sus esperanzas, etc. Y esto lo lleva a interesarse por diferentes aspectos de la vida humana: el conocimiento, la justicia, lo bueno y lo malo, la libertad, la verdad, el

tiempo, el amor, la muerte, la mente, el arte en todas sus expresiones, la naturaleza, la existencia. Y lo hacen de modo problemático, aunque siempre tratando de dar una respuesta. La filosofía tiene estas dos caras, que diferentes filósofos se destacan de modo distinto, una cara que pregunta y otra que responde. Una que problematiza y otra que fundamenta.

La investigación de un filósofo puede iniciarse siguiendo una amplia gama de métodos. Desde un primer momento, los problemas metodológicos —que tratan de cómo se hace la filosofía— eran importantes, pues según el método establecido la ejercíamos bien o mal. Hoy en día esta situación se ha acrecentado, pues cada filósofo propone *su* propio método y de este modo se han multiplicado las maneras de hacer filosofía: científicista, trascendental, dialéctico, materialismo dialéctico, estructuralismo, fenomenológico, hermenéutico, dialógico, deconstructivista, arqueológico, paradigmático, etc. Tales métodos han generado múltiples tipos de filosofía: el positivismo, el idealismo, el racionalismo, el existencialismo, la fenomenología, el pragmatismo, la filosofía analítica, el existencialismo, el perspectivismo, la filosofía del espíritu, e marxismo y los neomarxismos, etc.

Ahora bien, de entre todos estos métodos lo interesante es que la filosofía puede extraer algo, completarlos, o bien criticarlos y crear algo nuevo, porque a decir verdad, este saber es capaz de dirigir su atención a una gama tan amplia de temas como su misma historia lo demuestra: hay filosofía del conocimiento que disciplinarmente se la llama Gnoseología y/o Epistemología, la filosofía sobre cómo nos organizamos en sociedad es la Filosofía Política, la filosofía que piensa de qué modo alcanzamos en vivir bien es la Ética, la que medita sobre Dios y asuntos afines se llama Filosofía de la Religión, la que medita sobre el hombre es la Antropología Filosófica, etc. En ocasiones como esta es válida la observación un filósofo francés contemporáneo muy afamado: “No hay evidencias, en primer lugar, de la figuración de una filosofía que venga a duplicar con su reflexión o a fundar con su legislación toda gran forma del obrar humano, científico, artístico, político o cualquier otro. La filosofía no tiene divisiones que se tomen en préstamo, ya sea a su concepto propio, ya a los dominios que toca con su reflexión o su legislación. Tiene objetos singulares, nudos de pensamiento nacidos de tal encuentra con la política, el arte, la ciencia o cualquier otra actividad del pensamiento, bajo el signo de una paradoja, de un conflicto, de una aporía específica.”¹ Como bien dice este pensador, cuando la filosofía dirige su atención a tal o cual objeto, nace la Filosofía de “X”. Filosofía se puede hacer prácticamente de todo, lo que no quiere decir que toda filosofía pueda decir Todo sobre todo. Lo que puede hacer, como dice Rancière, es decir todo sobre algo en singular. Por supuesto, existe la filosofía que cree y fundamente la posibilidad de saber todo sobre todo. Esta filosofía posee grandes seguidores y es una línea muy actual de trabajo.

¹ J. Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*. Trad. esp. de H. Pons, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1996, p. 7

Ahora bien, volviendo a nuestro tema, un investigador en filosofía, sea la que sea su línea de trabajo, puede elegir entre múltiples opciones de lugares donde trabajar. En nuestra UNSJ, después de las becas académicas para alumnos de las que ya hemos hablado, existen becas para los investigadores recién recibidos, se las llama de Iniciación y le permiten comenzar estudios de posgrado (maestría o doctorado) que es lo propio de una carrera tan académica como la filosofía. Esta beca se paga sobre los \$8000 pesos y dura dos años. Además de estas becas, que son *internas* a la UNSJ, existen otras nacionales otorgadas por institutos que a partir del 2002 han vivido una intensa revigorización. Nos referimos a la institución conocida con el nombre de "la Agencia" y el "CONICET". Ambas otorgan becas muy bien pagas para aquellos que, profesores y/o licenciados, estén interesados en continuar formándose e investigando. Los montos están sobre los \$14000, lo cual permite no sólo continuar con estudios de postgrado sino también vivir.

Con estas breves palabras hemos intentado contar de qué puede trabajar en egresado en filosofía y romper con el mito de que no hay trabajo para aquellos que deseen hacerlo.

FRIEDRICH NIETZSCHE

**SOBRE VERDAD
Y MENTIRA
EN SENTIDO
EXTRAMORAL**

HANS VAHINGER

**LA VOLUNTAD
DE ILUSIÓN
EN NIETZSCHE**

Traducción de
LUIS ML. VALDÉS y TERESA ORDUÑA

TERCERA EDICIÓN

tecnos

ÍNDICE

PRÓLOGO, por Manuel Garrido	Pág.	9
FRIEDRICH NIETZSCHE: SOBRE VERDAD Y MENTIRA EN SENTIDO EXTRAMORAL		15
1		17
2		33
HANS VAIHINGER: LA VOLUNTAD DE ILUSIÓN EN NIETZSCHE		39
Las fuentes de la idea de ficción en Nietzsche. Escritos de juventud		43
La idea de ficción en los escritos del periodo medio		53
La idea de ficción en las obras del tercer periodo, especialmente en los escritos póstumos		67
Sobre la utilidad y necesidad de las ficciones religiosas		87

Diseño de cubierta: Joaquín Gallego

Impresión de cubierta: Gráficas Molina

1.ª edición, 1990
2.ª edición, 1994
3.ª edición, 1996

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© EDITORIAL TECNOS, S.A., 1996
Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
ISBN: 84-309-1946-5
Depósito Legal: M-23881-1996

Printed in Spain. Impreso en España por Rigorma.
Pol. Industrial Alparrache. Navalcarnero (Madrid)

PRÓLOGO

Cuando en 1873 el joven Nietzsche dictó a su amigo Gersdoff el fragmento «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral», se hallaba en trance de abandonar la influencia de la filosofía de Schopenhauer por el modelo de librepensamiento de los moralistas franceses y un positivismo al estilo de Lange. Pero, independientemente de su circunstancia histórica, este fragmento (que vio la luz como póstumo en 1903) merece ser leído por sí mismo, por la originalidad de su visión y el brillo de sus imágenes, por la facilidad retórica de sus argumentos, y porque pese a su corta extensión nos muestra a Nietzsche ejercitando ya, con la misma maestría que en sus obras de madurez, el *análisis genealógico* del sentimiento, que es el arte por él inventado de desenmascarar las ocultas raíces emotivas de nuestras actitudes y juicios de valor —un arte que luego cultivaría el psicoanálisis y que hoy Michel Foucault, en su ruta de la arqueología del saber a la genealogía del poder, quiere radicalizar—.

El fragmento «Sobre verdad y mentira» dedica la primera de sus dos secciones a la crítica del lenguaje y de la idea de verdad. Un inicial boceto de la condición humana —la efímera irrelevancia del animal cognitivo en el cosmos y su necesidad biológica de fingir para sobrevivir— sirve al autor de

base para sostener con la jactancia de un Epiménides que la verdad es una mentira colectiva y el impulso de verdad un olvido y represión inconsciente de esa mentira.

Por detrás del hecho empírico de la uniformidad social del lenguaje y el sentimiento del deber de ser veraces, Nietzsche formula una doble denuncia. En primer lugar observa que son sólo razones o necesidades de utilidad social —un consenso o contrato a la manera de Rousseau, o mejor de Hobbes— las que dan lugar a la codificación social del lenguaje y a que la sociedad premie la verdad y penalice la mentira. Pero esa codificación, insiste Nietzsche, es ficticia no sólo porque dimana de una convención de grupo, sino porque tiene por base el vacío, la radical falta de conexión que separa, en el origen del lenguaje y del conocimiento científico, a los estímulos físicos de las imágenes psíquicas, y a su vez a las imágenes, que son internas, de las palabras, que son externas: «entre el sujeto y el objeto, no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, sino a lo sumo un extrapolar abusivo, un traducir balbuciente a un lenguaje extraño, para lo que se necesita una fuerza mediadora», que es nuestra fantasía. La fuente original del lenguaje y del conocimiento no está en la lógica («el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico»), sino en la imaginación, en la capacidad radical e innovadora que tiene la mente humana de crear metáforas, analogías y modelos. El edificio de la ciencia se alza sobre las arenas movedizas de ese origen. Esto es lo que quiso

decir Ortega al definir al hombre como *animal fantástico**. Y esa es una de las tesis fundamentales del fragmento «Sobre verdad y mentira», contenidas en este famoso pasaje en el que, salvando las diferencias propias del estilo y el instrumental retórico del filólogo profesional que era entonces Nietzsche, comentaristas contemporáneos (Heller, Warnock, Stern) han señalado un anticipo de los desmitificadores análisis wittgensteinianos del lenguaje, como también un paralelo del símil establecido por el joven Marx entre el dinero y el concepto:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible: monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.

Estos supuestos dan la clave de la respuesta de Nietzsche a la pregunta por el impulso a la verdad. Por razones de seguridad social el hombre ha adquirido el compromiso moral de «mentir gre-

* Idéntica fórmula: *das phantastische Tier*, empleó Nietzsche en sus escritos póstumos del período tardío.

gariamente», pero con el tiempo y el uso inveterado

se olvida de... su situación...; por tanto miente... inconscientemente [*unbewusst*] y en virtud de hábitos seculares —y precisamente en virtud de esta inconsciencia [*Unbewusstheit*],... de este olvido, adquiere el sentimiento de la verdad.

Al afirmar que el impulso a la verdad tiene su raíz en la inconsciencia, en el olvido de que el concepto es el *residuo de una metáfora*, Nietzsche sitúa este freudiano diagnóstico «más allá de la verdad y la mentira», en un plano que no es moral sino *extramoral*. Pero la teoría nietzscheana de la verdad como mentira confortable conscientemente admitida implica el mensaje —apuntado en la imagen del individuo que se sueña cabalgando a lomos de un tigre— de que la vida humana es radicalmente inconfortable.

Si la primera parte del fragmento «Sobre verdad y mentira» es una crítica del lenguaje y la verdad científica, la segunda es una filosofía del arte como función metafórica. El «impulso hacia la construcción de metáforas», fundamental en el hombre, no se deja aplastar por la colosal «necrópolis de intuiciones» que es la ciencia, sino que busca «un nuevo campo en el mito y en el arte».

La segunda influencia básica de Nietzsche en su período romántico de juventud, la teoría wagneriana del arte como hechizo, se suma aquí a la de Schopenhauer. El arte es como un sueño en vigilia que, al igual que el mito, arroja nueva luz so-

bre el mundo. Por su virtud «el intelecto, ese maestro del fingir, se encuentra libre de su esclavitud habitual y celebra sus saturnales».

En el debate entre abstracción e imaginación, entre filosofía y arte, el joven Nietzsche optó por el arte. Si ambas actividades usan de la ficción, la máscara del poeta trágico, que finge pasión, le parecía estar más cerca de la vida que la máscara del filósofo estoico, que finge impasibilidad. Pero pronto apostaría por la máscara del librepensador, que luego cambió por la del filósofo-profeta Zarathustra.

El estudio de Hans Vaihinger, «La voluntad de ilusión en Nietzsche», es un análisis, apoyado en textos, de la idea de ficción en las distintas fases de la obra nietzscheana.

Al detectar en esta obra los ingredientes esenciales de lo que él llamaría «ficcionalismo» (valor biológico de la síntesis a priori para la adaptación de nuestra especie al mundo, función pragmática de las hipótesis en el conocimiento humano, significación vital de la ilusión), Vaihinger nos ayuda a recuperar el ignorado influjo en tendencias contemporáneas tales como la filosofía pragmática o el moderno perspectivismo, de Ortega a Quine.

Este ensayo lo incluyó Vaihinger como apéndice en su obra *Die Philosophie des Als Ob*, y de él afirma Walter Kaufmann que «continúa sien-

do uno de los más interesantes estudios, de la bibliografía existente en todos los idiomas, sobre la teoría del conocimiento de Nietzsche».

MANUEL GARRIDO

FRIEDRICH NIETZSCHE

**SOBRE VERDAD Y MENTIRA
EN SENTIDO EXTRAMORAL***

* Traducción del alemán por Luis Ml. Valdés.

En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la «Historia Universal»: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer. Alguien podría inventar una fábula semejante pero, con todo, no habría ilustrado suficientemente cuán lastimoso, cuán sombrío y caduco, cuán estéril y arbitrario es el estado en el que se presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza. Hubo eternidades en las que no existía; cuando de nuevo se acabe todo para él no habrá sucedido nada, puesto que para ese intelecto no hay ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana. No es sino humano, y solamente su poseedor y creador lo toma tan patéticamente como si en el girasen los goznes del mundo. Pero, si pudiéramos comunicarnos con la mosca, llegaríamos a saber que también ella navega por el aire poseída de ese mismo *pathos*, y se siente el centro volante de este mundo. Nada hay en la naturaleza, por despreciable e insignificante que sea, que, al más pequeño soplo de aquel poder del conocimiento, no se infle inmediatamente como un odre; y

del mismo modo que cualquier mozo de cuerda quiere tener su admirador, el más soberbio de los hombres, el filósofo, está completamente convencido de que, desde todas partes, los ojos del universo tienen telescópicamente puesta su mirada en sus obras y pensamientos.

Es digno de nota que sea el intelecto quien así obre, él que, sin embargo, sólo ha sido añadido precisamente como un recurso de los seres más infelices, delicados y efímeros, para conservarlos un minuto en la existencia, de la cual, por el contrario, sin ese aditamento tendrían toda clase de motivos para huir tan rápidamente como el hijo de Lessing. Ese orgullo, ligado al conocimiento y a la sensación, niebla cegadora colocada sobre los ojos y los sentidos de los hombres, los hace engañarse sobre el valor de la existencia, puesto que aquél proporciona la más adulatoria valoración sobre el conocimiento mismo. Su efecto más general es el engaño —pero también los efectos más particulares llevan consigo algo del mismo carácter—.

El intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que éste es el medio merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos, como aquellos a quienes les ha sido negado servir, en la lucha por la existencia, de cuernos, o de la afilada dentadura del animal de rapiña. En los hombres alcanza su punto culminante este arte de fingir; aquí el engaño, la adulación, la mentira y el fraude, la murmuración, la farsa, el vivir

del brillo ajeno, el enmascaramiento, el convencionalismo encubridor, la escenificación ante los demás y ante uno mismo, en una palabra, el revoloteo incesante alrededor de la llama de la vanidad es hasta tal punto regla y ley, que apenas hay nada tan inconcebible como el hecho de que haya podido surgir entre los hombres una inclinación sincera y pura hacia la verdad. Se encuentran profundamente sumergidos en ilusiones y ensueños; su mirada se limita a deslizarse sobre la superficie de las cosas y percibe «formas», su sensación no conduce en ningún caso a la verdad, sino que se contenta con recibir estímulos, como si jugase a tantear el dorso de las cosas. Además, durante toda una vida, el hombre se deja engañar por la noche en el sueño, sin que su sentido moral haya tratado nunca de impedirlo, mientras que parece que ha habido hombres que, a fuerza de voluntad, han conseguido eliminar los ronquidos. En realidad, ¿qué sabe el hombre de sí mismo? ¿Sería capaz de percibirse a sí mismo, aunque sólo fuese por una vez, como si estuviese tendido en una vitrina iluminada? ¿Acaso no le oculta la naturaleza la mayor parte de las cosas, incluso su propio cuerpo, de modo que, al margen de las circunvoluciones de sus intestinos, del rápido flujo de su circulación sanguínea, de las complejas vibraciones de sus fibras, quede desterrado y enredado en una conciencia soberbia e ilusa? Ella ha tirado la llave, y ¡ay de la funesta curiosidad que pudiese mirar hacia fuera a través de una trancilla del cuarto de la conciencia y vislumbrase entonces que

el hombre descansa sobre la crueldad, la codicia, la insaciabilidad, el asesinato, en la indiferencia de su ignorancia y, por así decirlo, pendiente en sus sueños del lomo de un tigre! ¿De dónde procede en el mundo entero, en esta constelación, el impulso hacia la verdad?

En un estado natural de las cosas el individuo, en la medida en que se quiere mantener frente a los demás individuos, utiliza el intelecto y la mayor parte de las veces solamente para fingir, pero, puesto que el hombre, tanto por necesidad como por hastío, desea existir en sociedad y gregariamente, precisa de un tratado de paz y, de acuerdo con éste, procura que, al menos, desaparezca de su mundo el más grande *bellum omnium contra omnes*. Este tratado de paz conlleva algo que promete ser el primer paso para la consecución de ese misterioso impulso hacia la verdad. En este mismo momento se fija lo que a partir de entonces ha de ser «verdad», es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira. El mentiroso utiliza las designaciones válidas, las palabras, para hacer aparecer lo irreal como real; dice, por ejemplo, «soy rico» cuando la designación correcta para su estado sería justamente «pobre». Abusa de las convenciones consolidadas haciendo cambios discrecionales, cuando no invirtiendo los nombres. Si hace esto de manera interesada y que además oca-

sione perjuicios, la sociedad no confiará ya más en él y, por este motivo, lo expulsará de su seno. Por eso los hombres no huyen tanto de ser engañados como de ser perjudicados mediante el engaño; en este estadio tampoco detestan en rigor el embuste, sino las consecuencias perniciosas, hostiles, de ciertas clases de embustes. El hombre nada más que desea la verdad en un sentido análogamente limitado: ansía las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que mantienen la vida; es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias e incluso hostil frente a las verdades susceptibles de efectos perjudiciales o destructivos. Y, además, ¿qué sucede con esas convenciones del lenguaje? ¿Son quizá productos del conocimiento, del sentido de la verdad? ¿Concuerdan las designaciones y las cosas? ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?

Solamente mediante el olvido puede el hombre alguna vez llegar a imaginarse que está en posesión de una «verdad» en el grado que se acaba de señalar. Si no se contenta con la verdad en forma de tautología, es decir, con conchas vacías, entonces trocará continuamente ilusiones por verdades. ¿Qué es una palabra? La reproducción en sonidos de un impulso nervioso. Pero inferir además a partir del impulso nervioso la existencia de una causa fuera de nosotros, es ya el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón. ¿Cómo podríamos decir legítimamente, si la verdad fuese lo único decisivo en la génesis del lenguaje, si el punto de vista de la certeza lo fuese

también respecto a las designaciones, cómo, no obstante, podríamos decir legítimamente: la piedra es dura, como si además captasemos lo «duro» de otra manera y no solamente como una excitación completamente subjetiva! Dividimos las cosas en géneros, caracterizamos al árbol como masculino y a la planta como femenino: ¡qué extrapolación tan arbitraria! ¡A qué altura volamos por encima del canon de la certeza! Hablamos de una «serpiente»: la designación cubre solamente el hecho de retorcerse; podría, por tanto, atribuírsele también al gusano. ¡Qué arbitrariedad en las delimitaciones! ¡Qué parcialidad en las preferencias, unas veces de una propiedad de una cosa, otras veces de otra! Los diferentes lenguajes, comparados unos con otros, ponen en evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada pues, en caso contrario, no habría tantos lenguajes. La «cosa en sí» (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje. Éste se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces. ¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta. Se podría pensar en un hombre que fuese completamente sordo y jamás hubiera tenido ninguna sensación sonora ni musical; del mismo

modo que un hombre de estas características se queda atónito ante las figuras acústicas de Chladni en la arena, descubre su causa en las vibraciones de la cuerda y jurará entonces que, en adelante, no puede ignorar lo que los hombres llaman «sonido», así nos sucede a todos nosotros con el lenguaje. Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas. Del mismo modo que el sonido configurado en la arena, la enigmática *x* de la cosa en sí se presenta en principio como impulso nervioso, después como figura, finalmente como sonido. Por tanto, en cualquier caso, el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico, y todo el material sobre el que, y a partir del cual, trabaja y construye el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo, procede, si no de las nubes, en ningún caso de la esencia de las cosas.

Pero pensemos especialmente en la formación de los conceptos. Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, por ejemplo, como recuerdo, sino que debe encajar al mismo tiempo con innumerables experiencias, por así decirlo, más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando; en suma, con casos puramente diferentes. Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales. Del mismo modo que es cierto que una hoja no es igual

a otra, también es cierto que el concepto hoja se ha formado al abandonar de manera arbitraria esas diferencias individuales, al olvidar las notas distintivas, con lo cual se suscita entonces la representación, como si en la naturaleza hubiese algo separado de las hojas que fuese la «hoja», una especie de arquetipo primigenio a partir del cual todas las hojas habrían sido tejidas, diseñadas, calibradas, coloreadas, onduladas, pintadas, pero por manos tan torpes, que ningún ejemplar resultase ser correcto y fidedigno como copia fiel del arquetipo. Decimos que un hombre es «honesto». ¿Por qué ha obrado hoy tan honestamente?, preguntamos. Nuestra respuesta suele ser así: a causa de su honestidad. ¡La honestidad! Esto significa a su vez: la hoja es la causa de las hojas. Ciertamente no sabemos nada en absoluto de una cualidad esencial, denominada «honestidad», pero sí de una serie numerosa de acciones individuales, por lo tanto desemejantes, que igualamos olvidando las desemejanzas, y, entonces, las denominamos acciones honestas; al final formulamos a partir de ellas una *qualitas occulta* con el nombre de «honestidad».

La omisión de lo individual y de lo real nos proporciona el concepto del mismo modo que también nos proporciona la forma, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como tampoco ningún tipo de géneros, sino solamente una *x* que es para nosotros inaccesible e indefinible. También la oposición que hacemos entre individuo y especie es antropomórfica y no procede

de la esencia de las cosas, aun cuando tampoco nos aventuramos a decir que no le corresponde: en efecto, sería una afirmación dogmática y, en cuanto tal, tan indemostrable como su contraria.

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.

No sabemos todavía de dónde procede el impulso hacia la verdad, pues hasta ahora solamente hemos prestado atención al compromiso que la sociedad establece para existir: ser veraz, es decir, utilizar las metáforas usuales; por tanto, solamente hemos prestado atención, dicho en términos morales, al compromiso de mentir de acuerdo con una convención firme, mentir borreguilmente, de acuerdo con un estilo vinculante para todos. Ciertamente, el hombre se olvida de que su situación es ésta; por tanto, miente de la manera señalada inconscientemente y en virtud de hábitos seculares —y precisamente en *virtud de esta inconsciencia*, precisamente en virtud de este olvido, adquiere el sentimiento de la verdad—. A partir del sentimiento de estar comprometido a de-

signar una cosa como «roja», otra cosa como «fría» y una tercera como «muda», se despierta un movimiento moral hacia la verdad; a partir del contraste del mentiroso, en quien nadie confía y a quien todo el mundo excluye, el hombre se demuestra a sí mismo lo honesto, lo fiable y lo provechoso de la verdad. En ese instante el hombre pone sus actos como ser *racional* bajo el dominio de las abstracciones; ya no tolera más el ser arrasado por las impresiones repentinas, por las intuiciones; generaliza en primer lugar todas esas impresiones en conceptos más descoloridos, más fríos, para uncirlos al carro de su vida y de su acción. Todo lo que eleva al hombre por encima del animal depende de esa capacidad de volatilizar las metáforas intuitivas en un esquema; en suma, de la capacidad de disolver una figura en un concepto. En el ámbito de esos esquemas es posible algo que jamás podría conseguirse bajo las primitivas impresiones intuitivas: construir un orden piramidal por castas y grados; instituir un mundo nuevo de leyes, privilegios, subordinaciones y delimitaciones, que ahora se contrapone al otro mundo de las primitivas impresiones intuitivas como lo más firme, lo más general, lo mejor conocido y lo más humano y, por tanto, como una instancia reguladora e imperativa. Mientras que toda metáfora intuitiva es individual y no tiene otra idéntica y, por tanto, sabe siempre ponerse a salvo de toda clasificación, el gran edificio de los conceptos ostenta la rígida regularidad de un *columbarium* romano e insufla en la lógica el rigor y la

frialidad peculiares de la matemática. Aquel a quien envuelve el hálito de esa frialdad, se resiste a creer que también el concepto, óseo y octogonal como un dado y, como tal, versátil, no sea más que el *residuo de una metáfora*, y que la ilusión de la extrapolación artística de un impulso nervioso en imágenes es, si no la madre, sí sin embargo la abuela de cualquier concepto. Ahora bien, dentro de ese juego de dados de los conceptos se denomina «verdad» al uso de cada dado según su designación; contar exactamente sus puntos, formar las clasificaciones correctas y no violar en ningún caso el orden de las castas ni la sucesión jerárquica. Así como los romanos y los etruscos dividían el cielo mediante rígidas líneas matemáticas y conjuraban en ese espacio así delimitado, como en un *templum*, a un dios, cada pueblo tiene sobre él un cielo conceptual semejante matemáticamente repartido y en esas circunstancias entiende por morde la verdad, que todo dios conceptual ha de buscarse solamente en *su propia* esfera. Cabe admirar en este caso al hombre como poderoso genio constructor, que acierta a levantar sobre cimientos inestables y, por así decirlo, sobre agua en movimiento una catedral de conceptos infinitamente compleja: ciertamente, para encontrar apoyo en tales cimientos debe tratarse de un edificio hecho como de telarañas, suficientemente liviano para ser transportado por las olas, suficientemente firme para no desintegrarse ante cualquier soplo de viento. Como genio de la arquitectura el hombre se eleva muy por encima de la abeja: ésta cons-

truye con la cera que recoge de la naturaleza; aquél, con la materia bastante más delicada de los conceptos que, desde el principio, tiene que fabricar por sí mismo. Aquí él es acreedor de admiración profunda —pero no ciertamente por su inclinación a la verdad, al conocimiento puro de las cosas—. Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, a continuación la busca en ese mismo sitio y, además, la encuentra, no hay mucho de qué vanagloriarse en esa búsqueda y ese descubrimiento; sin embargo, esto es lo que sucede con la búsqueda y descubrimiento de la «verdad» dentro del recinto de la razón. Si doy la definición de mamífero y a continuación, después de haber examinado un camello, declaro: «he ahí un mamífero», no cabe duda de que con ello se ha traído a la luz una nueva verdad, pero es de valor limitado; quiero decir; es antropomórfica de cabo a rabo y no contiene un solo punto que sea «verdadero en sí», real y universal, prescindiendo de los hombres. El que busca tales verdades en el fondo, solamente busca la metamorfosis del mundo en los hombres; aspira a una comprensión del mundo en tanto que cosa humanizada y consigue, en el mejor de los casos, el sentimiento de una asimilación. Del mismo modo que el astrólogo considera a las estrellas al servicio de los hombres y en conexión con su felicidad y con su desgracia, así también un investigador tal considera que el mundo en su totalidad está ligado a los hombres; como el eco infinitamente repetido de un sonido original, el hombre; como la imagen multiplicada de un ar-

quetipo, el hombre. Su procedimiento consiste en tomar al hombre como medida de todas las cosas; pero entonces parte del error de creer que tiene estas cosas ante sí de manera inmediata, como objetos puros. Por tanto, olvida que las metáforas intuitivas originales no son más que metáforas y las toma por las cosas mismas.

Sólo mediante el olvido de este mundo primitivo de metáforas, sólo mediante el endurecimiento y petrificación de un fogoso torrente primordial compuesto por una masa de imágenes que surgen de la capacidad originaria de la fantasía humana, sólo mediante la invencible creencia en que *este sol, esta ventana, esta mesa* son una verdad en sí, en resumen: gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto *artísticamente creador*, vive con cierta calma, seguridad y consecuencia; si pudiera salir, aunque sólo fuese un instante, fuera de los muros de esa creencia que lo tiene prisionero, se terminaría en el acto su «conciencia de sí mismo». Le cuesta trabajo reconocer ante sí mismo que el insecto o el pájaro perciben otro mundo completamente diferente al del hombre y que la cuestión de cuál de las dos percepciones del mundo es la correcta carece totalmente de sentido, ya que para decidir sobre ello tendríamos que medir con la medida de la *percepción correcta*, es decir, con una medida *de la que no se dispone*. Pero, por lo demás, la «percepción correcta» —es decir, la expresión adecuada de un objeto en el sujeto— me parece un absurdo lleno de contradicciones, puesto

- que entre dos esferas absolutamente distintas, como lo son el sujeto y el objeto, no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, ninguna expresión, sino, a lo sumo, una conducta *estética*, quiero decir: un extrapolar alusivo, un traducir balbuciente a un lenguaje completamente extraño, para lo que, en todo caso, se necesita una esfera intermedia y una fuerza mediadora, libres ambas para poetizar e inventar. La palabra «fenómeno» encierra muchas seducciones, por lo que, en lo posible, procuro evitarla, puesto que no es cierto que la esencia de las cosas se manifieste en el mundo empírico. Un pintor que careciese de manos y quisiera expresar por medio del canto el cuadro que ha concebido, revelará siempre, en ese paso de una esfera a otra, mucho más sobre la esencia de las cosas que el mundo empírico. La misma relación de un impulso nervioso con la imagen producida no es, en sí, necesaria; pero cuando la misma imagen se ha producido millones de veces y se ha transmitido hereditariamente a través de muchas generaciones de hombres, apareciendo finalmente en toda la humanidad como consecuencia cada vez del mismo motivo, acaba por llegar a tener para el hombre el mismo significado que si fuese la única imagen necesaria, como si la relación del impulso nervioso original con la imagen producida fuese una relación de causalidad estricta; del mismo modo que un sueño eternamente repetido sería percibido y juzgado como algo absolutamente real. Pero el endurecimiento y la petrificación de una metáfora no garantizan para nada en absoluto la ne-

cesidad y la legitimación exclusiva de esa metáfora.

Sin duda, todo hombre que esté familiarizado con tales consideraciones ha sentido una profunda desconfianza hacia todo idealismo de este tipo, cada vez que se ha convencido con la claridad necesaria de la consecuencia, ubicuidad e infalibilidad de las leyes de la naturaleza; y ha sacado esta conclusión: aquí, cuanto alcanzamos en las alturas del mundo telescópico y en los abismos del mundo microscópico, todo es tan seguro, tan elaborado, tan infinito, tan regular, tan exento de lagunas; la ciencia cavará eternamente con éxito en estos pozos, y todo lo que encuentre habrá de concordar entre sí y no se contradirá. Qué poco se asemeja esto a un producto de la imaginación; si lo fuese, tendría que quedar al descubierto en alguna parte la apariencia y la irrealdad. Al contrario, cabe decir por lo pronto que, si cada uno de nosotros tuviese una percepción sensorial diferente, podríamos percibir unas veces como pájaros, otras como gusanos, otras como plantas, o si alguno de nosotros viese el mismo estímulo como rojo, otro como azul e incluso un tercero lo percibiese como un sonido, entonces nadie hablaría de tal regularidad de la naturaleza, sino que solamente se la concebiría como una creación altamente subjetiva. Entonces, ¿qué es, en suma, para nosotros una ley de la naturaleza? No nos es conocida en sí, sino solamente por sus efectos, es decir, en sus relaciones con otras leyes de la naturaleza que, a su vez, sólo nos son conocidas como

sumas de relaciones. Por consiguiente, todas esas relaciones no hacen más que remitir continuamente unas a otras y nos resultan completamente incomprensibles en su esencia; en realidad sólo conocemos de ellas lo que nosotros aportamos: el tiempo, el espacio, por tanto las relaciones de sucesión y los números. Pero todo lo maravilloso, lo que precisamente nos asombra de las leyes de la naturaleza, lo que reclama nuestra explicación y lo que podría introducir en nosotros la desconfianza respecto al idealismo, reside única y exclusivamente en el rigor matemático y en la inviolabilidad de las representaciones del espacio y del tiempo. Sin embargo, esas nociones las producimos en nosotros y a partir de nosotros con la misma necesidad que la araña teje su tela; si estamos obligados a concebir todas las cosas solamente bajo esas formas, entonces no es ninguna maravilla el que, a decir verdad, sólo captemos en todas las cosas precisamente esas formas, puesto que todas ellas deben llevar consigo las leyes del número y el número es precisamente lo más asombroso de las cosas. Toda la regularidad de las órbitas de los astros y de los procesos químicos, regularidad que tanto respeto nos infunde, coincide en el fondo con aquellas propiedades que nosotros introducimos en las cosas, de modo que, con esto, nos infundimos respeto a nosotros mismos. En efecto, de aquí resulta que esta producción artística de metáforas con la que comienza en nosotros toda percepción, supone ya esas formas y, por tanto, se realizará en ellas; sólo por la sólida persistencia

de esas formas primigenias resulta posible explicar el que más tarde haya podido construirse sobre las metáforas mismas el edificio de los conceptos. Este edificio es, efectivamente, una imitación, sobre la base de las metáforas, de las relaciones de espacio, tiempo y número.

2

Como hemos visto, en la construcción de los conceptos trabaja originariamente el *lenguaje*; más tarde la *ciencia*. Así como la abeja construye las celdas y, simultáneamente, las rellena de miel, del mismo modo la ciencia trabaja incontinentemente en ese gran *columbarium* de los conceptos, necrópolis de las intuiciones; construye sin cesar nuevas y más elevadas plantas, apuntala, limpia y renueva las celdas viejas y, sobre todo, se esfuerza en llenar ese colosal andamiaje que desmesuradamente ha apilado y en ordenar dentro de él todo el mundo empírico, es decir, el mundo antropomórfico. Si ya el hombre de acción ata su vida a la razón y a los conceptos para no verse arrastrado y no perderse a sí mismo, el investigador construye su choza junto a la torre de la ciencia para que pueda servirle de ayuda y encontrar él mismo protección bajo ese baluarte ya existente. De hecho necesita protección, puesto que existen fuerzas terribles que constantemente le amenazan y que oponen a la verdad científica «verdades» de un tipo completamente diferente con las más diversas etiquetas.

Ese impulso hacia la construcción de metáforas, ese impulso fundamental del hombre del que no se puede prescindir ni un solo instante, pues si así se hiciese se prescindiría del hombre mismo, no queda en verdad sujeto y apenas si domado por el hecho de que con sus evanescentes productos, los conceptos, resulta construido un nuevo mundo regular y rígido que le sirve de fortaleza. Busca un nuevo campo para su actividad y otro cauce y lo encuentra en el mito y, sobre todo, en el arte. Confunde sin cesar las rúbricas y las celdas de los conceptos introduciendo de esta manera nuevas extrapolaciones, metáforas y metonimias; continuamente muestra el afán de configurar el mundo existente del hombre despierto, haciéndolo tan abigarradamente irregular, tan inconsecuente, tan inconexo, tan encantador y eternamente nuevo, como lo es el mundo de los sueños. En sí, ciertamente, el hombre despierto solamente adquiere conciencia de que está despierto por medio del rígido y regular tejido de los conceptos y, justamente por eso, cuando en alguna ocasión un tejido de conceptos es desgarrado de repente por el arte llega a creer que sueña. Tenía razón Pascal cuando afirmaba que, si todas las noches nos sobreviniese el mismo sueño, nos ocuparíamos tanto de él como de las cosas que vemos cada día: «Si un artesano estuviese seguro de que sueña cada noche, durante doce horas completas, que es rey, creo —dice Pascal—, que sería tan dichoso como un rey que soñase todas las noches durante doce horas que es artesano». La diurna vigilia de

un pueblo míticamente excitado, como el de los antiguos griegos, es, de hecho, merced al milagro que se opera de continuo, tal y como el mito supone, más parecida al sueño que a la vigilia del pensador científicamente desilusionado. Si cada árbol puede hablar como una ninfa, o si un dios, bajo la apariencia de un toro, puede raptar doncellas, si de pronto la misma diosa Atenea puede ser vista en compañía de Pisístrato recorriendo las plazas de Atenas en un hermoso tiro —y esto el honrado ateniense lo creía—, entonces en cada momento, como en sueños, todo es posible y la naturaleza entera revolotea alrededor del hombre como si solamente se tratase de una mascarada de los dioses, para quienes no constituiría más que una broma el engañar a los hombres bajo todas las figuras.

Pero el hombre mismo tiene una invencible inclinación a dejarse engañar y está como hechizado por la felicidad cuando el rapsoda le narra cuentos épicos como si fuesen verdades, o cuando en una obra de teatro el cómico, haciendo el papel de rey, actúa más regiamente que un rey en la realidad. El intelecto, ese maestro del fingir, se encuentra libre y relevado de su esclavitud habitual tanto tiempo como puede engañar sin *causar daño*, y en esos momentos celebra sus Saturnales. Jamás es tan exuberante, tan rico, tan soberbio, tan ágil y tan audaz: poseído de placer creador, arroja las metáforas sin orden alguno y remueve los mojonos de las abstracciones de tal manera que, por ejemplo, designa al río como el camino en mo-

vimiento que lleva al hombre allí donde habitualmente va. Ahora ha arrojado de sí el signo de la servidumbre; mientras que antes se esforzaba con triste solicitud en mostrar el camino y las herramientas a un pobre individuo que ansía la existencia y se lanza, como un siervo, en busca de presa y botín para su señor, ahora se ha convertido en señor y puede borrar de su semblante la expresión de indigencia. Todo lo que él hace ahora conlleva, en comparación con sus acciones anteriores, el fingimiento, lo mismo que las anteriores conllevaban la distorsión. Copia la vida del hombre, pero la toma como una cosa buena y parece darse por satisfecho con ella. Ese enorme entramado y andamiaje de los conceptos al que de por vida se aferra el hombre indigente para salvarse, es solamente un armazón para el intelecto liberado y un juguete para sus más audaces obras de arte y, cuando lo destruye, lo mezcla desordenadamente y lo vuelve a juntar irónicamente, uniendo lo más diverso y separando lo más afín, pone de manifiesto que no necesita de aquellos recursos de la indigencia y que ahora no se guía por conceptos, sino por intuiciones. No existe ningún camino regular que conduzca desde esas intuiciones a la región de los esquemas espectrales, las abstracciones; la palabra no está hecha para ellas, el hombre enmudece al verlas o habla en metáforas rigurosamente prohibidas o mediante concatenaciones conceptuales jamás oídas, para corresponder de un modo creador, aunque sólo sea mediante la destrucción y el escarnio de los antiguos límites

conceptuales, a la impresión de la poderosa intuición actual.

Hay períodos en los que el hombre racional y el hombre intuitivo caminan juntos; el uno angustiado ante la intuición, el otro mofándose de la abstracción; es tan irracional el último como poco artístico el primero. Ambos ansían dominar la vida: éste sabiendo afrontar las necesidades más imperiosas mediante previsión, prudencia y regularidad; aquél sin ver, como «héroe desbordante de alegría», esas necesidades y tomando como real solamente la vida disfrazada de apariencia y belleza. Allí donde el hombre intuitivo, como en la Grecia antigua, maneja sus armas de manera más potente y victoriosa que su adversario, puede, si las circunstancias son favorables, configurar una cultura y establecer el dominio del arte sobre la vida; ese fingir, ese rechazo de la indigencia, ese brillo de las intuiciones metafóricas y, en suma, esa inmediatez del engaño acompañan todas las manifestaciones de una vida de esa especie. Ni la casa, ni el paso, ni la indumentaria, ni la tinaja de barro descubren que ha sido la necesidad la que los ha concebido: parece como si en todos ellos hubiera de expresarse una felicidad sublime y una serenidad olímpica y, en cierto modo, un juego con la seriedad. Mientras que el hombre guiado por conceptos y abstracciones solamente conjura la desgracia mediante ellas, sin extraer de las abstracciones mismas algún tipo de felicidad, mientras que aspira a liberarse de los dolores lo más posible, el hombre intuitivo, aposentado en me-

dio de una cultura, consigue ya gracias a sus intuiciones, además de conjurar los males, un flujo constante de claridad, animación y liberación. Es cierto que sufre con más vehemencia *cuando* sufre; incluso sufre más a menudo porque no sabe aprender de la experiencia y tropieza una y otra vez en la misma piedra en la que ya ha tropezado anteriormente. Es tan irracional en el sufrimiento como en la felicidad, se desgañita y no encuentra consuelo. ¡Cuán distintamente se comporta el hombre estoico ante las mismas desgracias, instruido por la experiencia y autocontrolado a través de los conceptos! Él, que sólo busca habitualmente sinceridad, verdad, emanciparse de los engaños y protegerse de las incursiones seductoras, representa ahora, en la desgracia, como aquél en la felicidad, la obra maestra del fingimiento; no presenta un rostro humano, palpitante y expresivo, sino una especie de máscara de facciones dignas y proporcionadas; no grita y ni siquiera altera su voz; cuando todo un nublado descarga sobre él, se envuelve en su manto y se marcha caminando lentamente bajo la tormenta.

HANS VAHINGER
LA VOLUNTAD DE ILUSIÓN
EN NIETZSCHE*

* Traducción del alemán por Teresa Orduña.

Primera parte

Desde el "ego" europeo: el "en-cubrimiento"

En esta primera parte nos situaremos intencionalmente desde la perspectiva europea. Metódicamente, para nosotros, es una de las perspectivas y la desarrollaremos lo más completamente posible. Por tratarse de unas cortas conferencias, sólo podrán ser esquemáticas; sugieren temas pero no pueden de ninguna manera agotarlos. Son por ello "figuras (*Gestalten*)" abstractas del proceso de constitución de la "subjetividad" moderna, del "ego" que, de 1492 a 1636 (momento en el que Descartes expresa definitivamente el *ego cogito en el Discurso del Método*)¹, recorre el primer momento de la "constitución histórica" de la Modernidad. La España, y el Portugal (a este último no podremos dedicarle nuestras reflexiones para no extendernos excesivamente) de finales del siglo XV ya no son más un momento del mundo propiamente feudal. Son más bien naciones renacentistas: son el primer paso hacia la Modernidad propiamente dicha. Fue la primera región de Europa que tiene la originaria "experiencia" de constituir al Otro como dominado bajo el control del conquistador, del dominio del *centro* sobre una *periferia*. Europa se constituye como el "Centro" del

¹ Germán Marquinez Argote defendió una tesis sobre *Interpretación del "Cógito" cartesiano como modelo de hermenéutica*, Universidad S. Tomás de Aquino: Bogotá, 1980, donde estudia comparativamente mi pensamiento sobre el *ego conquiro* con respecto al *ego cogito*, con excelentes textos probatorios de Descartes, en cuanto a la conciencia que tenía de situarse ante el "descubrimiento de un Nuevo Mundo",

mundo (en su sentido planetario). ¡Es el nacimiento de la Modernidad y el origen de su "Mito"!

Nos importa incluir a España en el proceso originario de la Modernidad, ya que al final del siglo XV era la única potencia europea con capacidad de "conquista" territorial externa (y lo había probado en la "reconquista" de Granada), porque de esa manera América Latina redescubre también su "lugar" en la historia de la Modernidad. Fuimos la primer "*periferia*" de la Europa moderna; es decir, sufrimos globalmente desde nuestro origen un proceso constitutivo de "modernización" (aunque no se usaba en aquel tiempo esta palabra) que después se aplicará a África y Asia. Aunque nuestro continente era ya conocido -como lo prueba el mapamundi de Henricus Martellus en Roma en 1489-, sólo España, gracias a la habilidad política del Rey Fernando de Aragón y a la osadía de Colón, intentó formal y públicamente, con los derechos otorgados correspondientes (y en franca competencia con Portugal), lanzarse hacia el Atlántico para llegar a la India. Este proceso no es anecdótico o simplemente histórico; es, además, el proceso originario de la *constitución de la subjetividad moderna*.

Conferencia 1

El eurocentrismo

"La historia universal va del Oriente hacia el Occidente. Europa es absolutamente el fin de la historia universal [...] La historia universal es la disciplina de la indómita voluntad natural dirigida hacia la universalidad y la libertad subjetiva" (Hegel, *Filosofía de la historia universal*).

En el "concepto" emancipador de Modernidad se encubre un "mito" que iremos desarrollando en el curso de estas conferencias. Por ahora deseamos, en primer lugar, tratar un componente enmascarado, sutil, que subyace en general debajo de la reflexión filosófica y de muchas otras posiciones teóricas del pensamiento europeo y norteamericano. Se trata del "eurocentrismo" -y su componente concomitante: la "falacia desarrollista"-¹. Consideremos lo que nos dice Kant en su obra *Beantwortung der Frage: Was ist Aujklärung?* , en aquel lejano 1784:

¹ La palabra española "desarrollismo" es intraducible al alemán o inglés. Su raíz (desarrollo: *Entwicklung, development*) no permite la construcción de derivado despectivo, negativo, excesivo; como por ejemplo para "ciencia": el "cientificismo (*Scientifizismus*)" o el "cientificista (*scientifizist*)". Debería ser algo así como "developmentism" (o "developmentalism"). Se trata de una posición ontológica por la que se piensa que el "desarrollo" (=desarrollismo) que siguió Europa deberá ser seguido unilinealmente por toda otra cultura. Por ello, la "falacia del desarrollo" (=falacia desarrollista) no es ya una categoría sociológica o económica, sino una categoría filosófica fundamental. Es el "movimiento necesario" del Ser, para Hegel; su "desarrollo" inevitable. El "eurocentrismo" cae en la "falacia desarrollista" -son dos aspectos de "lo Mismo".

"Ilustración (*Aufklärung*) es la salida ² por sí misma de la humanidad de un estado de inmadurez culpable (*verschuldeten Unmündigkeit*) [...] La pereza y la cobardía son las causas por las que gran parte de la humanidad permanece gustosamente en ese estado de inmadurez" ³.

Para Kant la "inmadurez" o "minoría de edad" es culpable (*verschuldeten...*). La "pereza (*Faulheit*)" y la "cobardía (*Feigheit*)" constituyen el *ethos* de esta posición existencial. Hoy debemos hacerle a Kant esta pregunta: ¿un africano en Africa o como esclavo en Estados Unidos en el siglo XVIII, un indígena en México o un mestizo latinoamericano posteriormente, deben ser considerados en ese estado de culpable inmadurez?

Veamos cómo responde Hegel a la cuestión. En las *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* muestra cómo la historia mundial (*Weltgeschichte*) es la autorrealización de Dios (una *Teodicea*) ⁴, de la Razón, de la Libertad (*Freiheit*). En realidad es un proceso hacia la *Aufklärung*:

"La historia universal representa [...] el *desarrollo* de la conciencia que el Espíritu tiene de su libertad y también la evolución de la realización que ésta obtiene por medio de tal conciencia. El *desarrollo* implica una *serie de fases*, una serie de determinaciones de la libertad, que nacen del concepto de la cosa, o sea, aquí, de la naturaleza de la libertad al hacerse consciente de sí [...] Esta necesidad y la serie necesaria de las puras determinaciones abstractas del concepto son estudiadas en la *Lógica*" ⁵.

En la ontología hegeliana el concepto de "desarrollo (*Entwicklung*)" juega un papel central. Es el que determina el movimiento mismo del "Concepto (*Begriff*)" hasta culminar en la "Idea" (desde el Ser indeterminado hasta el Saber Absoluto de la *Lógica*). El "desarrollo (*Entwicklung*)" es dialécticamente lineal; es una categoría primeramente

² Nos interesa el hecho de la "salida (*Ausgang*)", el "éxodo", como proceso de emancipación.

³ A 481.

⁴ Fin de toda la obra: "La Historia del mundo... es el proceso del desarrollo (*Entwicklung*) del Espíritu -es una verdadera *Teodicea*, la justificación de Dios en la Historia".

⁵ Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Zweiter Entwurf (1830), C, c; en *Sämtliche Werke*, ed. J. Hoffmeister, F. Meiner, Hamburg, 1955, p.167; edición española en *Revista de Occidente*, Buenos Aires, 1946, t. I, p. 134. Véase Martin Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1987-1991, en especial *Filosofía de la historia universal* de Hegel, vol. II.

ontológica (hoy sociológica, pero deseamos retomar a su origen filosófico propiamente dicho)⁶, más en el caso de la Historia Mundial. Dicho "desarrollo", además, tiene una dirección en el espacio:

"La historia universal va del Oriente al Occidente. Europa es absolutamente el Fin de la Historia Universal. Asia es el comienzo"⁷.

Pero ese movimiento Este-Oeste, como puede observarse, ha debido antes eliminar de la Historia Mundial a América Latina y el Africa (y además situará al Asia en un estado de "inmadurez" o de "niñez (Kindheit)⁸" esencial). En efecto:

"El mundo se divide en el Viejo Mundo y en el Nuevo Mundo. El nombre del Nuevo Mundo proviene del hecho de que América [...] no ha sido conocida hasta hace poco *para los europeos*. Pero no se crea que esta distinción es puramente externa. Aquí la división es *esencial*. Este mundo es nuevo no sólo relativamente sino absolutamente; lo es con respecto a todos *sus caracteres propios, físicos y políticos* [...] El mar de las islas, que se extiende entre América del Sur y Asia, revela cierta inmadurez por lo que toca también a su origen [...] No menos presenta la Nueva Holanda caracteres de juventud geográfica, pues si partiendo de las posesiones inglesas nos adentramos en el territorio, descubrimos enormes ríos que todavía no han llegado a fabricarse un lecho [...] De América y de su grado de civilización, especialmente en México y Perú, tenemos información de su desarrollo, pero como una cultura enteramente particular, que expira en el momento en que el

⁶ De Hegel el concepto "desarrollo" pasó a Marx, y de éste a la economía y sociología del "desarrollo". Por ello deseamos hoy retornar al contenido "filosófico" de esta palabra que, como decimos, fue el más antiguo. Un país "sub-desarrollado", ontológicamente, es "no-moderno", pre-Aufklärung, para Hegel.

⁷ *Ibid.*, Anhang, 2; p. 243; ed. española I, p. 207. Por nuestra parte demostraremos más adelante, que este "desarrollo" de la historia del Este hacia el Occidente es puramente "ideológico"; es un momento constitutivo del "eurocentrismo", y que, sin embargo, se ha impuesto en todos los programas de historia (de los High School o universidades), no sólo en Europa o Estados Unidos, sino igualmente en América Latina, Africa y Asia (también a través de las revoluciones socialistas, que son desgraciada y frecuentemente "eurocéntricas", a través del eurocentrismo del mismo Marx, al menos hasta el 1868 -véase mi obra *El último Marx* (1863-1882), Siglo XXI, México, 1990, cap.7-, año en el que se abre a la problemática de la Rusia "periférica" gracias a Danielson y a los populistas rusos).

⁸ "Das Kind hat Keine Vernünftigkeit, aber die reale Möglichkeit zu sein [...] Der Mensch war stets eine Intelligeng [...] gleichsam im Zentrum von allem [...]" (*Ibid.*, Zweiter Entwurf, C, b; p.161.). "Die erste Gestalt des Geistes ist daher die orientalische. Dieser Welt liegt das unmittelbare Bewusstsein [...]" (*Ibid.*, Anhang, 2; p. 244). La "inmediatez (Unmittelbarkeit)" de la conciencia del "niño", como "posibilidad": no puede ser "centro" sino "periferia".

Espíritu se le aproxima (sowie der Geist sich ihr näherte) [...] La inferioridad de estos individuos en todo respecto, es enteramente evidente" ⁹.

La "inmadurez (*Unreife*)" es total, física (hasta los vegetales y los animales son más primitivos, brutales, monstruosos; o simplemente más débiles, degenerados) ¹⁰ es el signo de América (Latina). Por ello:

"En lo que se refiere a sus elementos, América no ha terminado aún su formación [...] [Latino-] América es, por consiguiente, la tierra del futuro. En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica [...] Mas como país del futuro América no nos interesa, pues el filósofo no hace profecías" ¹¹.

América Latina, por lo tanto, queda fuera de la historia mundial. Lo mismo acontecerá con el Africa. En efecto, aunque haya una especie de Trinidad (Europa, Asia y Africa), sin embargo, Africa quedará igualmente descartada:

"Las tres partes del mundo ¹² mantienen pues, entre sí una relación esencial y constituyen una totalidad (Totalität) [...] El mar Mediterráneo es el elemento de unión de estas tres partes del mundo, y ello lo convierte en el centro (*Mittelpunkt*) de toda la historia universal [...] El Mediterráneo es el eje de la historia universal" ¹³.

Tenemos así el concepto de "centro" de la historia mundial. Pero veremos que de las "tres partes" que constituyen la Totalidad (aquí ya América Latina quedó descartada) ¹⁴, dos de dichas partes quedarán igualmente descalificadas. Acerca del Africa Hegel escribió unas páginas que merecen leerse, aunque debe tenerse mucho sentido del humor, ya que es la culminación fantástica de una ideología racista, llena de superficialidad, con un sentido infinito de superioridad, que nos muestra bien el estado de ánimo de Europa al comienzo del siglo XIX:

⁹ *Ibid.*, Anhang, b; pp. 199-200; ed. española, pp. 171-172

¹⁰ Antonello Gerbi, en su obra *La naturaleza de las Indias Nuevas*, FCE, México, 1978, muestra que los europeos, y el mismo Hegel, pensaban que hasta la geología (las piedras), la fauna y la flora eran en las Indias más brutales, primitivas, salvajes.

¹¹ *Ibid.*, pp. 209-210; ed española p. 181.

¹² En la próxima conferencia veremos que esta división trinitaria del mundo es medieval, pre-moderna y Hegel la sigue repitiendo, como Cristóbal Colón.

¹³ *Ibid.*, c; p. 210; ed. española p. 181.

¹⁴ "Nachdem wir die Neue Welt und die Träume, die sich an sie knüpfen Können, gehen wir nun zur Alten Welt über. Sie ist wesentlich der Schauplatz dessen, was Gegenstand unserer Betrachtung ist, der Weltgeschichte" (*Ibid.*, c; p. 210).

"Africa es en general una tierra cerrada, y mantiene este su carácter fundamental"¹⁵. "Entre los negros es, en efecto, característico el hecho de que su conciencia no ha llegado aún a la intuición de ninguna objetividad, como, por ejemplo, Dios, la ley, en la cual el hombre está en relación con su voluntad y tiene la intuición de su esencia [...] Es un hombre en bruto"¹⁶.

Son unas de las páginas más insultantes en la historia de la filosofía mundial. Después de las cuales Hegel concluye:

"Este modo de ser de los africanos explica el que sea tan extraordinariamente fácil fanatizarlos. El Reino del Espíritu es entre ellos tan pobre y el Espíritu tan intenso (*das Reich des Geistes ist dort so arm und doch der Geist in sich so intensiv*), que una representación que se les inculque basta para impulsarlos a no respetar nada, a destrozarlo todo [...] Africa [...] no tiene propiamente historia. Por eso abandonamos Africa, para no mencionarla ya más. No es una parte del mundo histórico; no presenta un movimiento ni un desarrollo histórico [...] Lo que entendemos propiamente por Africa es algo aislado y sin historia, sumido todavía por completo en el espíritu natural, y que sólo puede mencionarse aquí, en el umbral de la historia universal"¹⁷.

La soberbia europea (la "desmesura" hegeliana que Kierkegaard tanto ironizaba) se muestra en el texto citado de manera paradigmática. Pero, al final, también Asia juega un papel puramente introductorio, preparatorio, infantil en el "desarrollo" de la Historia Mundial. En efecto, como la Historia Mundial se mueve del Oriente al Occidente, era necesario descartar primero América Latina (que no se la situaba en el este del Extremo Oriente, sino al oeste del Atlántico) y al Africa (el Sur bárbaro, inmaduro, antropófago, bestial):

"Asia es la parte del mundo donde se verifica el comienzo en cuanto tal [...] Pero Europa es absolutamente el Centro y el Fin (*das Zentrum und das Ende*)¹⁸ del mundo antiguo y el Occidente en cuanto tal, el Asia el absoluto Oriente"¹⁹.

Pero en Asia el Espíritu está en su infancia, el despotismo permite sólo que "Uno" (el emperador) sea libre. Es la aurora, pero de ninguna

¹⁵ *Ibid.*, c; p. 212; ed. española p. 183.

¹⁶ *Ibid.*, p. 218; p. 187.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 231-234; pp. 198-201.

¹⁸ Puede verse que esta expresión la extrae Fukuyama de Hegel (Francis Fukuyama, "The End of History?", en *The National Interest*, summer, 1989). Fukuyama pretende, exactamente, que Estados Unidos y el libre mercado capitalista, después del colapso del socialismo real del Norte desde 1989, es el modelo a seguir, sin ninguna otra alternativa; es el "fin de la historia". Para Hegel era Europa, además, el "Centro".

¹⁹ *Ibid.*, beta; p. 235; ed. española, p. 201.

manera la culminación de la historia mundial. El "comienzo" y el "fin" de la historia es Europa. Pero hay diversas Europas: la Europa del Sur, "das Land südlich der Pyrenäen" ²⁰, al sur de Francia e Italia. Allí habitó el Espíritu en la Antigüedad, cuando el norte de Europa estaba "incultivado (*unkultiviert*)". Pero el Sur "no tiene un núcleo (*Kern*) estampado en sí" ²¹, y por ello el destino se encuentra en el norte de Europa. Hay todavía dos Nortes: al Este, Polonia y Rusia, que se encuentran siempre en relación con el Asia. De la que debemos hablar es de la parte occidental del norte de Europa:

"Alemania, Francia, Dinamarca, los países escandinavos son el corazón de Europa (*das Herz Europas*)" ²².

Ahora Hegel comienza a emocionarse. Pone en sus palabras el timbre de las trompetas de Wagner, y escribe:

"El Espíritu germánico (*germanische Geist*) es el Espíritu del Nuevo Mundo (*neuen Welt*) ²³, cuyo fin es la realización de la verdad absoluta, como autodeterminación infinita de la libertad, que tiene por contenido su propia forma absoluta. El principio del imperio germánico debe ser ajustado a la religión cristiana. El destino de los pueblos germánicos es el de suministrar los portadores del Principio cristiano" ²⁴.

Y Hegel, expresando la tesis exactamente contraria a la que quiero probar, escribe sobre los pueblos germanos:

"La significación ideal superior es la del Espíritu, que retorna en sí mismo, desde el embotamiento de la conciencia. Surge la conciencia de la justificación de sí mismo, mediante el restablecimiento de la libertad cristiana. El principio cristiano ha pasado por la formidable disciplina de la cultura; y la Reforma le da también en su ámbito exterior, *con el descubrimiento de América* [...] El principio del Espíritu libre se ha hecho aquí bandera del mundo, y desde él se desarrollan los principios universales de la razón [...] La costumbre y la tradición ya

²⁰ *Ibid.*, gama; p. 240. Con ello se descarta la importancia de los siglos XV al XVII, la época del mercantilismo, que son objeto de estas conferencias.

²¹ *Ibid.*, p. 240.

²² *Ibid.*, p. 240; p. 250.

²³ Hegel, sin darse cuenta, vuelve al pathos de la conmoción que produjo en Europa al final del siglo XV el "descubrimiento" del "Nuevo Mundo". De manera que está proyectando hacia el pasado germano el concepto "moderno" de "Nuevo Mundo" que se origina con América Latina, pero que no tiene ningún lugar en su Historia Mundial (no así con la "América" anglosajona posterior, que es un Occidente de segundo nivel para Hegel, y por ello tiene un cierto lugar en la Historia Mundial).

²⁴ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, t. 12, p. 413; ed. española, t. II, p. 258.

no valen; los distintos derechos necesitan legitimarse como fundados en principios racionales. Así se realiza la libertad del Espíritu" ²⁵.

Es decir, para Hegel, la Europa cristiana moderna nada tiene que aprender de otros mundos, otras culturas. Tiene un principio en sí misma y es su plena "realización":

"El principio se ha cumplido, y por ello el Fin de los Días ha llegado: la idea del Cristianismo ha alcanzado su plena realización" ²⁶.

Las tres etapas del "Mundo germano" son un "desarrollo" de ese mismo Espíritu. Son los Reinos del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo ²⁷, y "el imperio germánico es el Reino de la Totalidad, en el que vemos repetirse las épocas anteriores" ²⁸: la Primera Epoca, las migraciones germánicas en tiempos del imperio romano; la Segunda Epoca, la Edad Media feudal. Todo remata con tres hechos finales: el Renacimiento de las letras y las artes, el descubrimiento de América y el paso hacia la India por el Cabo de Buena Esperanza al sur del Africa. Pero estos tres hechos terminan la terrible noche de la Edad Media pero no "constituyen" la nueva Edad.

La Tercera Edad, la "Modernidad" se inicia con la reforma luterana propiamente alemana, que se "desarrolla" totalmente en la "Ilustración (*Aufklärung*)", y la Revolución Francesa. La Modernidad llega a su culminación, de la que podríamos decir lo que Hegel atribuye a los ingleses:

"Los ingleses se determinaron a convertirse en los misioneros de la civilización en todo el mundo (*Missionarien der Zivilisation in der ganzen Welt*)" ²⁹.

Ante esa Europa del Norte, nadie podrá ya (como hoy ante Estados Unidos) pretender tener derecho alguno, tal como lo expresa Hegel en su Enciclopedia:

"Porque la historia es la configuración del Espíritu en forma de acontecimiento" ³⁰, "el pueblo que recibe un tal elemento como principio natural [...] es el pueblo dominante en esa época de la historia mundial

²⁵ *Ibid.*, pp. 413-414; p. 260.

²⁶ *Ibid.*, ed. alemana, p. 414.

²⁷ Véase en *Ibid.*, p. 345. Es el "joaquinismo" de Hegel.

²⁸ *Ibid.*, ed. alemana, p. 417.

²⁹ *Ibid.*, ed. alemana, IV, 3, 3; p. 538.

³⁰ *Op. cit.*, § 346.

[...] Contra el derecho absoluto que él tiene por ser el portador actual del grado de desarrollo del Espíritu mundial, el espíritu de los otros pueblos no tiene derecho alguno (*rechtlos*)" (31).

Ese pueblo, el Norte, Europa (Alemania e Inglaterra en particular para Hegel), tiene así un “Derecho absoluto”³² por ser el “portador (Träger)” del Espíritu en este “momento de su Desarrollo (*Entwicklungsstufe*)”, ante el cual pueblo todo *otro-pueblo* “no tiene derecho (*Rechtlos*)”. Es la mejor definición no sólo de “eurocentrismo” sino de la sacralización misma del poder imperial del Norte o el Centro, sobre el Sur, la Periferia, el antiguo mundo colonial y dependiente. Creo que no son necesarios comentarios. Los textos hablan en su espantosa crueldad, de un cinismo sin medida, que se transforma en el “desarrollo” mismo de la “Razón” ilustrada (de la *Aufklärung*).

Además, y esto ha pasado desapercibido a muchos comentaristas y críticos de Hegel -y al mismo Marx-, la “sociedad civil” contradictoria se supera como “Estado” en Hegel gracias a la constitución de “colonias” que absorben dicha contradicción:

“Por una dialéctica que le es propia, a sobrepasarse, en primer lugar, tal sociedad es llevada a buscar *fuera* de ella misma, a nuevos consumidores, y por ello busca medios para subsistir entre otros pueblos que le son inferiores en cuanto a los recursos que ella tiene en exceso, o, en general, la industria”³³. “Este despliegue de relaciones ofrece también el medio de la colonización a la cual, bajo forma sistemática o esporádica, una sociedad civil acabada es impulsada. La colonización le permite que una parte de su población (sic), sobre el nuevo territorio, retorne al principio de la propiedad familiar, y, al mismo tiempo, se procure a sí mismo una nueva posibilidad y campo de trabajo”³⁴.

La “Periferia” de Europa sirve así de “espacio libre” para que los

³¹ *Ibid.*, 347.

³² En la *Enzyklopädie* (ed. F. Nicolini - O. Pöggeler, F. Meiner, Hamburg, 1969, p. 430) Hegel escribe: "Diese Befreiung des Geistes, in der er zu sich selbst zu kommen und seine Wahrheit zu verwirklichen geht, und das Geschäft derselben ist das höchste und absolute *Recht*. Das Selbstbewusstsein eines besondern Volks ist Träger der diesmaligen *Entwicklungsstufe* des allgemeinen Geistes in seinem Dasein und die objektive Wirklichkeit, in welche er seinen Willen legt. *Gegen diesen absoluten Willen ist der Wille der andern besondern Volksgeister rechtlos, jenes Volk ist das Weltbeherrschende*".

³³ *Rechtsphilosophie*, § 246.

³⁴ *Ibid.*, 248. Europa entonces "ocupa" territorios ajenos. Hegel no piensa que esto significa que hay que arrebatarlos a otros pueblos.

pobres, fruto del capitalismo, puedan devenir propietarios capitalistas en las colonias³⁵.

Y bien, Jürgen Habermas trata el mismo tema en su obra *Der Philosophische Diskurs der Moderne*³⁶, cuando escribe:

"Los acontecimientos históricos claves para la implantación del principio de la subjetividad sobre la *Reforma*, la *Ilustración* y la *Revolución Francesa*"³⁷.

Para Habermas, como para Hegel, el descubrimiento de América no es un determinante constitutivo de la Modernidad³⁸. Deseamos demostrar lo contrario. La experiencia no sólo del "Descubrimiento", sino especialmente de la "Conquista" será *esencial* en la constitución del "ego" moderno, pero no sólo como subjetividad, sino como subjetividad "centro" y "fin" de la historia.

Por otra parte, es evidente, tanto Hegel como el mismo Habermas, descartarán a España de la originaria definición de la Modernidad (y con ello América Latina). Escribe Hegel:

" Aquí se encuentran las tierras de Marruecos, Fás (no Fez), Argel, Túnez, Trípoli. Puede decirse que esta parte no pertenece propiamente a África, sino más bien a España, con la cual forma una cuenca. El polígrafo de Pradt dice por eso que en España se está ya en África. [España...] es un país que se ha limitado a compartir el destino de los grandes, destino que se decide en otras partes; no está llamada a adquirir figura propia"³⁹.

Si España está fuera de la Modernidad mucho más América Latina. Nuestra hipótesis, por el contrario, es que América Latina, desde 1492 es un momento constitutivo de la Modernidad, y España y Portugal como su momento constitutivo. Es la "otra-cara" (*te-ixtli* en azteca), la Alteridad esencial de la Modernidad. El "ego" o la "subjetividad" europea inmadura y periférica del mundo musulmán se irá desarro-

³⁵ Cuando Europa tuvo "sobrepoblación" o pobres y miserables, los envió al Tercer Mundo. Hoy no les permite que entren a Europa y cierra sus fronteras.

³⁶ Suhrkamp, Frankfurt, 1988 (*El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Buenos Aires, 1989).

³⁷ *Op. cit.*, p. 27 (ed. española, p. 29).

³⁸ Habla del descubrimiento, pero no le da importancia alguna (por ejemplo, en *Op. cit.*, p. 15, ed. española; p. 13, ed. alemana).

³⁹ *Ibid.*, c, alfa. Afrika; p. 213; ed. española, I, p. 183.

lloando hasta llegar con Hernán Cortés, en la conquista de México (el primer "espacio" donde dicho "ego" efectuará un desarrollo prototípico), a constituirse como "Señor-del-mundo", como "Voluntad-de-Poder". Esto permitirá una nueva definición, una nueva visión *mundial* de la Modernidad, lo que nos descubrirá no sólo su "concepto" emancipador (que hay que subsumir), sino igualmente el "mito" victimario y destructor, de un europeísmo que se funda en una "falacia eurocéntrica" y "desarrollista". El "mito de la Modernidad" tiene ahora un sentido distinto al que tenía para Horkheimer o Adorno ⁴⁰, o que tenía para los Postmodernos -como Lyotard, Rorty o Vattimo-. Contra los Postmodernos no criticaremos la razón en cuanto tal; pero admitiremos su crítica contra la razón dominadora, victimaria, violenta. Contra el racionalismo universalista no negaremos su núcleo racional, sino su momento irracional del mito sacrificial. No negamos entonces la razón, sino la irracionalidad de la violencia del mito moderno; no negamos la razón, sino la irracionalidad postmoderna; afirmamos la "razón del Otro" hacia una *mundialidad* Trans-moderna.

⁴⁰ Véase al final de estas conferencias el *Apéndice 2* de los autores nombrados, véase *Dialektik der Aufklärung*, Fischer, Frankfurt, 1971. La posición de J. Habermas se expresa en su *Der Philosophische Diskurs der Moderne*: "5. Horkheimer y Adorno: el entrelazamiento de mito e Ilustración", pp. 135 ss. (ed. española), pp. 130 ss. (ed. alemana).

Conferencia 2

De la "invención" al "descubrimiento" del Nuevo Mundo

"¿Cuándo y cómo aparece América en la *conciencia histórica*? Esta cuestión, cuya respuesta obviamente supone la reconstrucción de un proceso que desde ahora voy a llamar el proceso ontológico americano, constituye la pregunta fundamental de este trabajo" (E. O'Gorman, *La invención de América*)¹.

Distinguiremos conceptualmente entre "invención", "descubrimiento", "conquista" y "colonización". Estas son "figuras (*Gestalten*)" históricas que tienen contenidos teóricos, espaciales y diacrónicos distintos. Son diferentes "experiencias existenciales" que merecen ser analizadas por separado.

2.1. La "invención" del "ser-asiático" del Nuevo Mundo

Debemos a Edmundo O'Gorman la propuesta de esta primera figura (*Gestalt*): la "invención de América"². En un análisis histórico-filosófico, de estilo heideggeriano, el gran historiador mexicano describe la "experiencia ontológica" tal como fue vivida -y que puede probarse por los documentos que nos han llegado- por Cristóbal

¹ FCE, México, 1957, p.12.

² Del libro ya citado en nota 1. Véase la reacción de Wilcomb E. Washburn, "The Meaning of *Discovery* in the Fifteenth and Sixteenth Centuries", en *The American Historical Review*, 1 (1962), pp. 1-21.

Colón. Internémonos en esta aventura reconstructiva que nos llevará a la conclusión de que Colón no descubrió América, en un sentido estricto ontológico -en vocabulario del nombrado autor.

El punto de partida del análisis es obvio, y por ello nunca tomado suficientemente en cuenta. El "mundo (*Welt*)"³, o el "mundo de la vida cotidiana (*Lebenswelt*)"⁴ de Cristóbal Colón era el de un experto navegante del Mediterráneo (del *Mare nostrum* de los romanos) en torno a cuyas aguas estaban Europa⁵, Africa y Asia⁶ -Europa todavía no era el "Centro"⁷-. Desde 1476 Colón había tenido una experiencia fuerte del Atlántico -donde fue atacado por piratas y flotó tomado a un palo durante largo tiempo⁸. Un "mundo" lleno de la fantasía renacentista -pero no ya estrictamente medieval que le permitirá pensar en su tercer viaje que el delta del Orinoco del norte de Sudamérica era la desembocadura de uno de los ríos del Paraíso Terrenal, por ejemplo⁹-, de un mercader en la tradición de Venecia,

³ En sentido heideggeriano, tal como es expuesto en *Sein und Zeit*.

⁴ En el sentido del viejo Husserl.

⁵ En el sentido 4y 5 del *Apéndice 1*, al final de estas conferencias.

⁶ Ahora el Africa era el mundo musulmán "negro"; el Asia se iniciaba por el mundo musulmán turco, y se continuaba con lo poco que dieron a conocer las expediciones mercantiles del veneciano Marco Polo o de los misioneros franciscanos como Juan de Montecorvino (que llegó hasta Peking y muere en el año 1328), entre otros (Véase Pierre Chaunu, *L'expansion européenne (XIII e, XIVe, XVe siècles)*, PUF, Paris, 1968). Los franciscanos estuvieron en China hasta el año 1370, y lograron muchas informaciones que se recibieron en Roma.

⁷ Véase el "Excurso sobre Europa como *periferia* del mundo musulmán", en la *Conferencia 6*.

⁸ Colón había estado en el Mediterráneo oriental, en el noroeste de Europa, en las costas de Guinea en Africa, en las islas Madeira, siempre junto a navegantes genoveses o portugueses. Véase Paolo Emilio Taviani, *Cristoforo Colombo. La genesi della grande scoperta*, Istituto Geográfico de Agostini, Novara, 1982; Kirkpatrick Sale, *The conquest of Paradise*, A. Plume Book, New York, 1991; Daniel Boorstin, *The Discoverers*, Vintage Books, New York, 1985; Alvin Josephy, *America in 1492*, Alfred Knopf, New York, 1992. Samuel Eliot Morison, *Admiral of the Ocean Sea*, Little, Brown and Company, Boston, 1972.

⁹ "[...] del mundo salía un río grandísimo. Fallaron siempre cinco brazas de fondo y el agua muy dulce, en tanta cantidad [...]" (*Diario del Primer y Tercer viaje de Cristóbal Colón*, versión de B. de las Casas, Alianza, Madrid, 1989, p. 182). Y poco más adelante escribe: "Y digo que, si no procede del Paraíso Terrenal, que viene este río y procede de tierra infinita, puesta al Austro, de la cual hasta ahora no se ha habido noticia. Mas yo muy asentado tengo el ánima que allí, adonde dije (donde se origina el Orinoco), es el Paraíso Terrenal, y descanso sobre las razones y autoridades de la Escritura" (*Ibid.*, p. 192).

Amalfi, Nápoles, de la Florencia de los Medici, de la Roma de Pio II, o de su Génova natal ¹⁰. "Mundo" de un cristiano italo-ibérico enfrentado al "mundo" musulmán del norte del Africa y a los turcos. Cuando el 17 de abril de 1492 firma las *Capitulaciones de Santa Fe* ¹¹, ante la Granada que cae en manos de la última Cruzada europea ¹², Colón se lanza a la empresa de cruzar el Mar Océano el 3 de agosto desde Andalucía con un solo propósito: llegar a la India, al Asia por el Occidente -que desde Aristóteles o Ptolomeo, hasta Toscanelli ¹³ y el mapa de Heinrich Hammer (Henricus Martellus) de 1489 ¹⁴ era una tesis aceptada-, para adquirir así conocimientos náuticos, para llenarse de oro, de dignidad y además, honestamente, expandir la fe cristiana (ideales que podían intentarse simultáneamente sin contradicción en la *Weltanschauung* del tiempo). Sus ojos eran los del último mercader del Mediterráneo occidental, y esos ojos eran, al mismo tiempo, los del primer "moderno". Los descubrimientos por el norte del Atlántico ¹⁵ de los vikingos, que probablemente con Leif en 992 llegaron a Helluland ("Tierra de desolación" en Norte América), eran hechos sin consecuencias históricas. Los vikingos llegaron a unas islas situadas al oeste de Groenlandia, pero no pudieron integrarlas de manera irreversible a la "vida cotidiana (*Lebenswelt*)" europea, ni a la economía o historia de su pueblo. La travesía del Atlántico ecuatorial de Colón tiene otra significación. Los mismos portugueses, que desde 1415 habían ocupado Ceuta en el Africa, que construyeron desde 1441 las primeras carabelas y comenzaron la trata de esclavos africanos, y que llegaron a Guinea ¹⁷, y en el año 1487 al Cabo de Buena Esperanza ¹⁸ (la "esperanza" europea de llegar a la India y

¹⁰ Como mera anécdota, recuerdo ahora que la familia de mi madre, Ambrosini Siffredi, mis bisabuelos, eran originarios de esta ciudad, *geneises*, e inmigraron a Argentina casi al mismo tiempo y por los mismos motivos que mi bisabuelo alemán: eran pobres europeos del siglo XIX.

¹¹ Véase *Die Grossen Entdeckungen*, Ed. E. Schmidt, C.H Beck, München, 1984, t. II, pp. 105-109.

¹² "[...] Este presente año de 1492, después que Vuestras Altezas haber dado fin a la guerra de los moros, que reinaban en Europa, y haber acabado la guerra en la muy grande ciudad de Granada, adonde este presente año [...] por fuerza de armas pide poner las banderas reales de Vuestras Altezas en las torres de la Alhambra" (*Diario del Primer y Tercer viaje de Cristóbal Colón*, en la versión ya citada, p. 41).

¹³ Véase su carta de 1474, en *Die grossen Entdeckungen*, t. II, pp. 9-13.

¹⁴ Véase *Apéndice 4*.

¹⁵ Flecha 1 del mapa en *Apéndice 3*.

¹⁶ Flecha 7 del *Apéndice 3*.

¹⁷ Flecha 3 del *Apéndice 3*.

¹⁸ Flecha 5 del *Apéndice 3*.

sus riquezas), no efectuaron la experiencia a la que nos estamos refiriendo; era como un ir “viendo” lo ya sabido; un ir “descubriendo” un Africa que tenía un “lugar” (geográfico, histórico y teológico) en la Weltanschauung renacentista. Lo de Colón es completamente diferente.

En efecto, Colón partió de las islas Canarias el 8 de septiembre, y llegó a unas islas en la parte occidental del Atlántico el día 12 de octubre de 1492. La bula papal de 1493, *Inter caetera*, las describe de manera objetiva: "islas y tierras firmes" ubicadas en "las partes occidentales del Mar Océano, hacia las Indias"¹⁹. Algo muy distinto es lo que vio -o quiso ver- Colón. Este afirmó rotundamente haber llegado al Asia. Leemos en su Diario de a bordo:

"[...] La información que yo había dado a Vuestras Altezas de las tierras de *India* y de un príncipe que es llamado Gran Kan ²⁰ (que quiere decir en nuestro romance rey de los reyes), como muchas veces él y sus antecesores habían enviado a Roma a pedir doctores en nuestra santa fe ²¹ [...], Vuestras Altezas, como católicos y cristianos y príncipes amadores de la santa fe cristiana [...], y enemigos de la secta de Mahoma ²² [...], pensaron enviarme a mí, Cristóbal Colón, a dichas partes de India, para ver ²³ los dichos príncipes, y los pueblos y las tierras y la disposición de ellas. y de todo. y la manera que se pudiera tener para la conversión dellos a nuestra santa fe" ²⁴.

En este texto podemos reconstruir el “mundo” de Colón, y cómo “interpretaba” -una hermenéutica- lo que estaba viendo. Las islas, las

¹⁹Martín Fernández de Navarrete. *Colección de los viajes y descubrimientos*. Madrid. 1825. t. II. p. XVII.

²⁰ En el mapa de Martellus (1489) (*Apéndice 4*) se lee "Tartaria per totum". Los "Kanes" eran los jefes guerreros de los mongoles que dominaban Kiev y Moscú. Los renacentistas proyectaban esa organización y nombres hasta el extremo del Asia. Por lo que Colón estaba buscando reinos gobernados por Kanes: la China.

²¹ Se trata de la tradición de Roma de que había un Preste Juan que había pedido establecer contactos con Roma. Se trata de los coptos de Etiopía (que del este del Africa se los proyecta al este del Asia). En el mapa de Martellus (*Apéndice 4*) leemos en una región al norte del "Sinus Magnus": "Hic dominat Presbiter Johannes emperor totius Indiae".

²² Bien sabía Colón el gusto y trabajos que le había dado, y le seguía dando a los reyes. la toma de Granada. Boadbdil vivía todavía en la península y cientos de miles de musulmanes, los moriscos, estaban lejos de haberse conformado con su suerte.

²³ Este es el sentido de "*Expediciones de descubrimiento*".

²⁴ *Diario del primer y tercer viaje de Cristóbal Colón*, en la versión de B. de las Casas. ed. cit., p. 41.

plantas, los animales, los "indios" (de la "India", asiáticos entonces) eran todos una "constatación" de algo conocido de antemano, una especie de experiencia estética, aunque no explorada todavía: el Asia ²⁵.
Escribe Colón -en la versión de las Casas-:

"A las dos horas después de media noche [de 12 de octubre] apareció la tierra [...] una isleta de los lucayos, que se llamaba en lengua de indios Guanahaní. Luego vieron gente desnuda [...] gente muy pobre de todo. Ellos andaban todos desnudos como su madre los parió" ²⁶.

"Mas, por no perder tiempo, quiero ir a ver si puedo topar a la isla de Cipango" ²⁷.

De allí la importancia de la propuesta de O'Gorman -primera en su género:

"Pero si esto es así, se puede concluir, entonces, que el significado ontológico del viaje de 1492 consiste en que, por vez primera, dentro del ámbito de la *Cultura de Occidente* ²⁸, se atribuyó al hallazgo de Colón el sentido genérico de tratarse de un ente (*Dasein*) geográfico (unas 'tierras') y el sentido específico de que ese ente (*Dasein*) pertenecía a Asia, dotándolo así (*Seingebung*) con el *ser asiático*, mediante una suposición *a priori* e incondicional" ²⁹.

Colón afirma haber llegado al Asia, el 15 de marzo de 1493, cuando retorna de su primer viaje. Había explorado, según su opinión, las islas del Asia oriental, cerca de "Cipango" (Japón), junto a la cuarta Gran Península al este del "Sinus Magnus", y no lejos del "Quersoneso Au-

²⁵ El mapa de Martellus, *Apéndice 4*, une China (Cataro, Quinsai, Mangi) con América del Sur. El "Sinus Magnus" reemplaza al Océano Pacífico y el río Orinoco o el Amazonas se extienden en el sur de la China.

²⁶ *Ibid.*, p. 57.

²⁷ *Ibid.*, p. 58, el día 13 de octubre de 1492.

²⁸ Subrayo yo, y remito al sentido 5 y 7 del *Apéndice 1*. En O'Gorman el concepto de "cultura de Occidente" no ha sido previamente aclarado (véanse otros ejemplos del uso de estas palabras en *La invención de América*, pp. 15, 98-99, etc.). Se dice: "En la invención de América y en el desarrollo histórico que provocó hemos de ver, pues, la posibilidad efectiva de la *universalización de la Cultura de Occidente* como único programa [sic] de vida histórica capaz de incluir y ligar a todos los pueblos, pero concebido como tarea propia y no ya como el resultado de una imposición imperialista y explotadora" (*Ibid.*, p. 98). Esto es justamente lo que llamaremos "eurocentrismo" en las élites de la Periferia. Ahora claramente en el sentido 8 del *Apéndice 1*.

²⁹ *La invención de América*, p. 34.

reo" (Malaca)³⁰, sin haber por ello llegado aún al continente asiático. En su segundo viaje³¹, en 1493, Colón debe aportar "pruebas" de la "asiaticidad" de lo explorado. Recorre Cuba hacia el Oriente, y piensa que es ya el Continente, la cuarta gran Península, no lejos del Quersoneso Aureo, y al tomar hacia el Sur cree que ha estado navegando junto a Mangi (China)³² y que pronto podrá dirigirse hacia la India. Sin embargo, no puede aportar tampoco "pruebas" definitivas. Cuando regresa en 1496, Colón tiene conocimiento de que han habido otras exploraciones. Se sabe que hay una gran masa "asiática" continental al sur de las islas descubiertas³³. Esto favorece la propuesta de Colón: esa masa es la cuarta península asiática³⁴, no lejos del Quersoneso Aureo, que es más grande de lo antes supuesto. Para confirmar esto, en el tercer viaje, parte decididamente hacia el Sur (para pasar por debajo de la cuarta península; la China era como América del Norte, y la península se extendía hacia el Sur: Sudamérica, pero como parte del Asia). Colón, en efecto, toca el norte de Sudamérica, la isla Trinidad; poco después navegaba por las "aguas dulces"

³⁰ O'Gorman muestra que en tiempos de Colón se pensaba que esta península (el "Quersoneso Aureo", hoy Malaca) podía ser pequeña y en la posición aproximada que tiene realmente; que se internaba hacia el Sur desde las costas de la China, al oeste del "Sinus Magnus". Colón, por el contrario, pensaba en la "cuarta península" y tenía que "validar" esta última hipótesis. La obra de Gustavo Vargas Martínez, *América en un mapa de 1489*, inédito, Bogotá, 1991, muestra que el "Segundo Quersoneso Aureo" es China y América del Sur (como puede verse en el mapa de Martellus, *Apéndice 4*).

³¹ En un sentido histórico-mundial este segundo viaje es ya completamente distinto al primero. Este segundo es, formalmente, el comienzo de la Conquista -aunque postergaremos esta figura hasta la "conquista" de México-. De este segundo viaje escribe Bartolomé de las Casas: "En breves días se aparejaron en la bahía de Cádiz diez y siete navíos grandes [...] bien proveídos y armados de artillería y armas [subrayo yo]. Trujo muchas arcas [...] para oro y otras riquezas de las que los indios [¡del Asia!] tuviesen. Llegáronse mil quinientos hombres, todos o todos los más a sueldo de sus altezas" (*Historia de las Indias*, I, cap. 40; BAE, Madrid, 1957, vol. I, pp. 139-140). Ya no es el "mercader" del Mediterráneo; ahora es el guerrero, la violencia, las armas, los soldados, los cañones. Son soldados que, estando "desocupados" después de la toma de Granada de los musulmanes, los reyes los "emplean" para sacárselos de encima: los envían hacia las Indias. Termina la "Reconquista" comenzada en 718, y se inicia inmediatamente la "Conquista".

³² La masa continental A del mapa del *Apéndice 3* "Mangi" aparece en el mapa de Martellus (*Apéndice 4*).

³³ Región indicada en el mapa de Martellus (*Apéndice 4*) como "cuarta península" (masa continental B del *Apéndice 3*).

³⁴ La primera es la península arábiga, la segunda la India, la tercera el Quersoneso (Malaca) y la cuarta "América del Sur" colocada como continuación de la China en el mapa de Martellus.

del delta del Orinoco -corriente de un río mayor que el Nilo y nunca visto de tal tamaño en Europa-. Colón entonces, siempre "en Asia", tiene conciencia de haber descubierto una región del Asia al este del Quersoneso. Vuelve a España, sin la "prueba" concluyente del camino hacia la India. Nuevamente en el cuarto viaje, de 1502 a 1504, buscando siempre el camino hacia la India, se interna hacia el continente³⁵ y toca lo que hoy llamamos Honduras (para Colón parte de la China), y, recorriendo la costa hacia el Sur, se anima al encontrar, pareciera, por fin la ruta. En efecto, pasando junto a Panamá le informan los "indios" (asiáticos) que hay un gran Mar del otro lado del istmo. Colón tiene ahora la certeza de que es el "Sinus Magnus", y que está cerca, a sólo diez jornadas de navegación, del río Ganges³⁶. De regreso, desde Jamaica, escribió a los reyes el 7 de julio de 1503, indicando que la península asiática se prolongaba hacia el Sur.

De todas maneras Colón muere en 1506 con la clara "conciencia" de haber descubierto el camino por el Occidente hacia el Asia; en ella siempre estuvo y murió pensando en ella. Los Reyes Católicos lo traicionaron, abandonándolo a su pobre y solitaria suerte, así como traicionaron a Boabdil y su pueblo granadino, musulmán y judío -que serán expulsados después como extranjeros, perdiendo con ellos España, entre otras causas, la posibilidad futura de una "revolución burguesa".

Esto es lo que llamamos la "invención" del "ser-asiático" de América. Es decir, el "ser-asiático" de este continente sólo existió en el "imaginario" de aquellos europeos renacentistas. Colón abrió, política y oficialmente, en Europa la puerta al Asia por el Occidente. Pero con su "invención" pudieron seguir existiendo, como la Santa Trinidad, las "Tres Partes" de la Tierra (Europa, Africa y Asia):

"Se trata, por consiguiente, de una hipótesis con fundamento *a priori*: [...] la separación (del Continente del sur de la cuarta península) no era un elemento necesario (léase: contrario) para mantener su convicción acerca de la asiaticidad de las tierras localizadas en el hemisferio norte [...] La hipótesis colombina no trasciende la imagen previa que la condiciona, de suerte que el hallazgo de una tierra firme en un sitio imprevisible no logró constituirse en la instancia empírica reveladora que pudo haber sido"³⁷.

³⁵ Entre la masa A y B debía estar el paso hacia la India (*Apéndice 3*).

³⁶ *Lettera Rarissima*, en Navarrete, *Colección*, t. I, pp. 303-304 (véase también en *Die grossen Entdeckungen*, t. II, pp. 181-183).

³⁷ O'Gorman, *Op. cit.*, pp. 64-65.

Se "inventó" el "ser-asiático" de lo encontrado. De todas maneras, la "invención" en América de su momento "asiático" transformó al Mar Océano, al Atlántico, en el "Centro" entre Europa y el continente al oeste del Océano ³⁸. Agonizaba así el Mediterráneo, que esperará a Lepanto, en el 1571, para terminar de morir. Los turcos y musulmanes se empobrecerán con el *Mare nostrum*, con la inflación del oro y la plata -por las riquezas venidas de la primera "Periferia" europea: América Latina-. Pero eso es historia futura.

De todas maneras, Colón -hemos dicho- es el primer hombre "moderno", o mejor, es el inicio de su historia. Es el primero que "sale" oficialmente (con "poderes", no siendo ya un viaje clandestino, como muchos de los anteriores) de la Europa Latina ³⁹-anti-musulmana-, para iniciar la "constitución" de la *experiencia existencial* de una Europa Occidental, atlántica, "centro" de la historia ⁴⁰. Esta "centralidad" será después *proyectada* hasta los orígenes: en cierta manera, en el "mundo de la vida cotidiana (*Lebenswelt*)" del europeo: Europa es "centro" de la historia desde Adán y Eva, los que son también considerados como europeos ⁴¹, o, al menos, es considerado como un mito originario de la "europeidad", con exclusión de otras culturas.

O'Gorman, con una tesis completamente eurocéntrica ⁴², entiende por "invención de América" el hecho por el que "América no aparece

³⁸ Seguía entonces siendo el único "Oceano Occidentalis" del 1474 del Behaim-Globus (Véase *Die grossen Entdeckungen*, t. II, p. 12), en cuyo centro estaban las "Antillas". Sólo en 1513, con el descubrimiento a través del Istmo de Panamá del nuevo océano gracias a Balboa, el Mar Océano se dividirá: en "Mar del Sur" (el futuro "Pacífico" de Magallanes) se escindirá del "Mar del Norte" (que al norte de Panamá es el Caribe, el Atlántico), y América aparecerá como "Nuevo Mundo" -el que descubrió Amerigo Vespucci algo antes-. El pequeño "Sinus Magnus" era en realidad el enorme Océano Pacífico, el verdaderamente desconocido.

³⁹ Sentido 4 del *Apéndice 1*.

⁴⁰ Transición del sentido 4, al sentido 7: el "eurocentrismo".

⁴¹ Si a un europeo "de la calle" le explicáramos hoy que el mito adámico, de Adán y Eva, fue construido en el Irak que ha recibido cientos de miles de toneladas de bombas, lanzadas por los soldados de la "Civilización Occidental y Cristiana" (Inglaterra, Francia, España, Estados Unidos...), no querría creerlo. Sería mucha "crueldad" -usando el concepto de Richard Rorty- el haber sepultado bajo bombas lugar tan sagrado.

⁴² Le pasa a O'Gorman lo de Freud. Este pretende describir la sexualidad real, y objetivamente analiza la sexualidad "machista". O' Gorman describe como historicidad americana algo determinado por un eurocentrismo más estricto, pretendiéndolo criticar.

con otro ser que el de la *posibilidad de actualizar*⁴³ en sí misma esa forma⁴⁴ del devenir humano, y por eso [...] América fue inventada a imagen y semejanza de Europa"⁴⁵. En estas conferencias, en cambio, deseamos indicar por "invención" a la experiencia existencial colombiana de prestar un "ser-asiático" a las islas encontradas en su ruta hacia la India. El "ser-asiático" -y nada más- es un invento que sólo existió en el imaginario, en la fantasía estética y contemplativa de los grandes navegantes del Mediterráneo. Es el modo como "desapareció" el Otro, el "indio", no fue descubierto como Otro, sino como "lo Mismo" ya conocido (el asiático) y sólo re-conocido (negado entonces como Otro): "en-cubierto".

2.2. El "descubrimiento" del "Nuevo Mundo"

Llamo "descubrimiento", como nueva figura posterior a la "inven-

⁴³ Entiéndase bien, O'Gorman aplica la doctrina de la "potencia" y de la "actualitas (*enérkheia*)" de Aristóteles -como Alberto Caturelli en *América Bifronte*, la más espeluznante interpretación reaccionaria, desde la extrema derecha, del no-ser americano; "América en bruto"- El "ser" es Europa, la "materia" o la "potencia" es americana. Es decir, América, como pensaba Hegel, es pura potencia, no-ser.

⁴⁴ Esa "forma" es la cultura occidental. Puede verse, además, que la "actualidad" es la "forma (morfé)", en buen aristotelismo.

⁴⁵ *La invención de América*, p. 93. Escribe como para confirmar rotundamente su eurocentrismo ontológico: "Quiere esto decir que Europa, ese ente a cuya imagen y semejanza se inventó América, tiene por principio de individuación la cultura europea, es decir su cultura propia; pero, que con ser suya, y por lo tanto, algo particular, no supone, sin embargo, un modo de ser exclusivo y peculiar de Europa, ya que se concede a sí misma una significación universal" (*Ibid.*, p. 97). Y concluye, para explicar esa tensión entre particularidad y universalidad en Europa: "en ello es de creerse que radica la primacía histórica de la cultura occidental (sic) [...] que al individualizar un ente determinado, como es el caso de Europa el ser de ese ente está perpetua e internamente amenazado precisamente por aquello que le da su ser como un ente particular, puesto que su significación universalista lo desborda" (*Ibid.*). O'Gorman describe así el cómo Europa (en sentido 6 del *Apéndice 1*), particularidad, porta en su seno la cultura occidental (sentido 8 del *Apéndice 1*), universalidad. Lo que no logran entender los que así piensan es que dicha cultura occidental es el paso de la particularidad a la universalidad sin novedad ni fecundación de alteridad alguna. En realidad es sólo la "imposición" violenta a otras particularidades (América Latina, África y Asia) de la particularidad europea con pretensión de universalidad. La definición perfecta de "eurocentrismo". ¿Cómo es posible que un latinoamericano exprese esto, se preguntará el europeo? Es justamente parte de las contradicciones internas de una cultura colonial y dominada como la nuestra. Tenemos introyectado en nuestro mismo ser, al menos de sus élites dominantes desde Cortés y sus criollos y mestizos descendientes, el ser del dominador.

ción", a la experiencia también estética y contemplativa, aventura explorativa y hasta científica del conocer "lo nuevo", que a partir de una "experiencia" resistente y terca (que se afirma contra toda la tradición) exige romper con la representación del "mundo europeo" ⁴⁶ como una de las "Tres Partes" de la Tierra. Al descubrir una "Cuarta Parte" (desde la "cuarta península" asiática) se produce una autointerpretación diferente de la misma Europa. La Europa provinciana y renacentista, mediterránea, se transforma en la Europa "centro" del mundo: en la Europa "moderna". Dar una definición "europea" de la Modernidad -como hace Habermas, por ejemplo,- es no entender que la Modernidad *de Europa* constituye a todas las otras culturas como su "Periferia". Se trata de llegar a una definición "mundial" de la Modernidad (en la que el Otro de Europa será negado y obligado a seguir un proceso de "modernización" ⁴⁷, que no es lo mismo que "Modernidad"). Y es por esto que aquí nace estricta e histórica-existencialmente la Modernidad (como "concepto", y no como "mito"), desde el 1502, aproximadamente.

Los "descubrimientos" son una experiencia cuasi-científica, estética y contemplativa -hemos dicho,-. Es una relación "Persona-Naturaleza", poética, técnica, admirativa, aunque al mismo tiempo comercial, en el sentido mercantilista del mundo Mediterráneo, anterior a la expansión atlántica⁴⁸. En la Europa latina del siglo XV, Portugal ciertamente tomó la delantera (por encontrarse en el *Finis Terrae* [al fin de la tierra], país del Atlántico, pero junto al Africa tropical [no así Inglaterra] espacio de fructífero comercio) ⁴⁹. Tomemos nuevamente un camino entre otros posibles para continuar nuestra reflexión.

⁴⁶ Pasaje del sentido 5 al 6 del *Apéndice 1*.

⁴⁷ "Modernización" (ontológicamente) es exactamente el proceso imitativo de constitución, como el pasaje de la potencia al acto (un "desarrollismo" ontológico), de los mundos coloniales con respecto al "ser" de Europa (en el que O'Gorman piensa que consiste el ser auténtico de América como invención europea): la "falacia desarrollista".

⁴⁸ Véase entre otros Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, Harper and Row, New York, vol. 1-2, 1973, Idem, *The Wheels of Commerce, en Civilization and Capitalism. 15th Century*, Collins, London, t. II, 1982; Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Academic Press, New York, 1974.

⁴⁹ La apertura al Atlántico será una revolución inmensa. Véase Pierre Chaunu, *Séville et l'Atlantique (1504-1650)*, Paris, 11 tomos publicados entre 1957 a 1960.

Un navegante italiano, como Colón, ahora bajo la potestad portuguesa, Amerigo Vespucci, partió de Lisboa en mayo de 1501 hacia la India. Su intención era llegar a su destino pasando también por debajo de la Cuarta Península y atravesar así el "Sinus Magnus", como lo había proyectado en su fracasado viaje anterior:

"Percha mia intenzione era di vedere si potevo volgere uno cavo di terca, che Ptolomeo nomina il Cavo di Cattegara⁵⁰, che e giunto con el Sino Magno"⁵¹.

Era necesario descubrir un estrecho para llegar a la India. Lo cierto es que llegó a las costas del actual Brasil⁵², y convencido de poder llegar al "Sinus Magnus" asiático, continuó la navegación hacia el Sur, que comenzaban a controlar los portugueses desde el Africa Oriental⁵³. En efecto, la costa continuaba hacia el Sur; es decir, hacia el sur de la Cuarta Península en Asia. Poco a poco la empresa se mostraba más difícil de lo proyectado y contraria a todos los presupuestos. Las extensiones eran mayores, los habitantes extraños, el *a priori* de todos los conocimientos de la cultura mediterránea comenzaban a ser puestos en duda -desde los griegos y árabes, hasta los latinos-, incluyendo a Martellus mismo. Navegó hacia el Sur, hasta ese entonces desconocidos parajes de América del Sur (hasta el río Jordán, según parece). En septiembre de 1502 Vespucci retornaba a Lisboa sin haber podido llegar al "Sinus Magnus". No había encontrado el paso hacia la India. Pero, poco a poco, se fue transformando en el "descubridor". Es así que escribió una carta reveladora en la dirección del argumento de estas conferencias. Se trata del comienzo de la toma de conciencia del haber "descubierto" un Mundo Nuevo, que sería América del Sur como distinta de la China. En carta a Lorenzo de Medici⁵⁴, Ameri-

⁵⁰ Véase "Catigara" (hoy aproximadamente en el Perú) en el mapa de Martellus (*Apéndice 4*). Arnold Toynbee coloca a Cattigara cerca de Macao ("Historical Atlas and Gazette", en *A Study of History*, Oxford Univ. Press, London, 1959, p. 131). Puede entonces verse claramente la confusión acerca de la cercanía entre China y América del Sur por el Pacífico.

⁵¹ Carta de 18 de julio de 1500 (Vespucci, *Cartas*, 98; *cit.* O'Gorman, *Op. cit.*, p. 122).

⁵² Siguiendo el recorrido inicial de la flecha 5 hasta el signo de pregunta (?), en *Apéndice 3*, pero perfectamente dibujado en 1489 por Martellus (*Apéndice 4*).

⁵³ Véase Pierre Chaunu, *Conquête et exploitation des Nouveaux Mondes*, PUF, Paris, 1969, pp. 177 *ss.* El dominio del "Mar islámico" o "Mar árabe" se realizará entre 1500 a 1515. Amerigo Vespucci tuvo alguna noticia del comienzo de esta empresa, por encontrarse con Alvarez Cabral de regreso de la India (en 1501 en las islas del Cabo Verde).

⁵⁴ Véase, *Die grosse Entdeckungen*, t. II, pp. 174-181.

go indica con toda conciencia y *por primera vez en la historia de Europa*, que la masa continental ⁵⁵ al este y sur del "Sinus Magnus", ya descubierta por Colón -y que éste hasta creyó ser una parte desconocida del Asia- ⁵⁶, es la "Antípoda" de Europa en el Sur, "una Cuarta Parte de la Tierra" ⁵⁷, y, además, habitada por humanos muy primitivos y desnudos. Es de 1502 a la obrita del 1503 ó 1504 sobre el *Mundus Novus*, que Amerigo va tomando conciencia de lo que acontecía -se necesitan años para comenzar a reconstituir toda una *Weltanschauung* milenaria-. En el "ego" concreto de aquel "descubridor" se terminó de producir el pasaje de la Edad Media renacentista a la Edad Moderna. Colón fue "inicialmente" el primer moderno; Amerigo Vespucci terminó el tiempo de su constitución: un "Mundo Nuevo" y desconocido se abría a Europa. ¡Europa se abría a un "Mundo Nuevo"! Es decir, Europa pasaba de ser una "particularidad citiada" ⁵⁸ por el mundo musulmán a ser una nueva "universalidad descubridora" -primer paso de la constitución diacrónica del *ego*, que pasará después del "ego cogito" a la "Voluntad-de-Poder" ejercida-. O'Gorman escribe con mucha precisión:

"Cuando Vespucci habla de un *mundo* se refiere a la noción de *ecumene*, es decir, a la vieja idea de concebir como *mundo* a sólo una porción de la Tierra apta para la habitación del hombre; de modo que si le parece lícito designar a los países recién explorados como un *mundo nuevo* es porque su intención es la de anunciar el efectivo hallazgo de una de esas otras *ecumenes*" ⁵⁹.

⁵⁵ Hemos ya indicado esa masa en el mapa de Martellus *Apéndice 4*.

⁵⁶ Vespucci describe muchos elementos: que ha llegado hasta 50 grados de latitud sur, que ha descubierto nuevas estrellas, que es un continente, y con tantos y tan extraños animales, que no cree hayan "podido entrar en el Arca de Noé", etc. (*Die grossen Entdeckungen*, pp. 176-177).

⁵⁷ "Ich habe ein Viertel der Erde umsegelt" (*Ibid.*, p. 176). O'Gorman indica que esto no significa un "cuarto continente" (*Op. cit.*, p. 125), pero, nos preguntamos, ¿qué otra idea nos da al proponer una "Cuarta Parte" sino un nuevo continente?

⁵⁸ Véase más adelante la *Conferencia 6*. Excurso.

⁵⁹ *Op. cit.*, p. 62. Para O'Gorman esto no tiene nada de original. Sin embargo, se le pasa desapercibido que, al mismo tiempo, Vespucci tiene ahora un nuevo sentido de "mundo": el "Nuevo" y "Viejo" mundo forman parte de *Un solo* "mundo". Se ha universalizado la visión del "Viejo" mundo, que al ser "Viejo" ya no es el "Actual". Es decir, existe un "Nuevo" horizonte que comprende a los viejo y nuevo mundos: el horizonte de la Modernidad naciente, en la conciencia empírica del mismo Vespucci: Viejo Mundo + Nuevo Mundo (nueva particularidad) un Nuevo Mundo Planetario (nueva universalidad). "Eurocentrismo" será el identificar el Viejo Mundo (como "centro") al Nuevo Mundo Planetario.

Todo esto pasa ya a la expresión del "descubrimiento", cuando en la *Cosmographiae Introductio* de Matthias Ringmann y Martin Waldseemüller, en 1507, explícitamente, se habla de la "Cuarta Parte de la Tierra", la dibujan en su mapa, y la llaman "América" en honor de Amerigo Vespucci su "descubridor"⁶⁰. Para O'Gorman, en su fundamento ontológico, dicha experiencia no es un "descubrimiento" de lo nuevo, sino, simplemente, el reconocimiento de una materia o potencia donde el europeo comienza a "inventar" su propia "imagen y semejanza". América no es descubierta como algo que resiste *distinta*, como *el Otro*, sino como la materia a donde se le proyecta "lo Mismo". No es entonces la "aparición del Otro", sino la "proyección de lo Mismo": "en-cubrimiento". Tesis eurocéntrica expresa, pero real en cuanto hecho histórico de dominación, aún contra el querer de O'Gorman. En el fondo, Habermas expresa lo mismo, pero de otra manera. Para la definición intraeuropea de la Modernidad, dicha Edad Nueva comienza con el Renacimiento, la Reforma y culmina en la *Aufklärung*. ¡Qué exista o no América Latina, Africa o Asia no tiene para el filósofo de Frankfurt *ninguna importancia!* El propone una definición exclusivamente "intra-europea" de la Modernidad -por ello es autocentrada, eurocéntrica, donde la "particularidad" europea se identifica con la "universalidad" mundial sin tener conciencia de dicho pasaje. O'Gorman, describiendo exactamente lo que acontece en cuanto dominación, niega América porque la define como materia, potencia, no-ser. Habermas, por su parte, no considera que el descubrimiento de América Latina; tenga ninguna relevancia para su argumento; no entra en realidad en la Historia -como para Hegel.

"Des-cubrir", entonces, y esto aconteció histórica o empíricamente de 1502 a 1507, es el constatar la existencia de tierras continentales habitadas por humanos al este del Atlántico hasta entonces totalmente desconocidas por el europeo, lo cual exige "abrir" el horizonte ontológico de comprensión del "mundo de la vida cotidiana (*Lebenswelt*)" europeo hacia una nueva "comprensión" de la historia como Acontecer Mundial (*weltliche Ereignis*), planetario. Esto se termina de

⁶⁰ Claro que todavía se trata sólo de la masa continental de Sudamérica. La masa de la antigua China se seguía confundiendo con Norteamérica; podía seguir siendo Asia y no se sabía si estaba o no unida a la masa del Sur (Véase *Die grossen Entdeckungen*, pp. 13-17). En España, Portugal y Latinoamérica el nombre que quedará hasta entrado el siglo XIX es el de "Las Indias Occidentales", pero nunca América (nombre dado por las potencias nacientes europeas del Norte, que podrán desconocer desde finales del siglo XVII a España y Portugal).

efectuar en 1520, cuando Sebastián Elcano, sobreviviente de la expedición de Fernando de Magallanes, llega a Sevilla habiendo descubierto el estrecho de Magallanes, recorrido el Océano Pacífico (desaparece sólo ahora la hipótesis del "Sinus Magnus") y el Indico, y circumnavegando la Tierra por vez primera. Ahora el círculo se cerraba: la Tierra había sido "des-cubierta" como el lugar de la "Historia Mundial"; por primera vez aparece una "Cuarta Parte" (América), que se separa de la "cuarta península" asiática, desde una Europa que se autointerpreta, también por primera vez, como "Centro" del acontecer humano en general, y por lo tanto despliega su horizonte "particular" como horizonte "universal" (*la cultura occidental*)⁶¹. El *ego* moderno ha aparecido en su confrontación con el no-ego; los habitantes de las nuevas tierras descubiertas no aparecen como Otros, sino como lo Mismo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado, como "materia" del *ego* moderno. Y es así como los europeos (o los ingleses en particular) se transformaron, como citábamos más arriba, en "los misioneros de la civilización en todo el mundo"⁶², en especial con "los pueblos bárbaros"⁶³.

Europa ha constituido a las otras culturas, mundos, personas como objeto: como lo "arrojado" (*-jacere*) "ante" (*ob-*) sus ojos. El "cubierto" ha sido "des-cubierto": *ego cogito cogitatum*, europeizado, pero inmediatamente "en-cubierto" como Otro. El Otro constituido como lo Mismo⁶⁴. El *ego* moderno "nace" en esta autoconstitución ante las

⁶¹ Sentido ontológico y teológico providencialista de la "civilización" europea en Hegel.

⁶² *Philosophie der Geschichte*, en *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, t.12, p. 538.

⁶³ "... barbarischen Voelkern" (*Ibid.*).

⁶⁴ Este fue el tema originario de la Filosofía de la Liberación desde el 1969. Todas mis obras, en especial *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Siglo XXI, Buenos Aires, t. I-II, 1973), y los tres tomos posteriores -escritos hasta el momento del exilio en Argentina en 1975-, analizan esta tesis. Desde el "segundo Heidegger", al fin de la década del 60, desde la Escuela de Frankfurt, especialmente Marcuse, tomando la posición ética de Emmanuel Levinas, desarrollamos una ética desde "el Otro (*Autru*)", como indio, como mujer dominada, como niño alienado pedagógicamente, como el punto de partida de la obra indicada en cinco tomos (escritos de 1969 a 1975, editados desde 1973 en Buenos Aires, hasta 1979 en México); es una ética que analiza el hecho de la violenta "negación del Otro" americano desde el horizonte de "lo Mismo" europeo. En 1982, habiendo permanecido buen tiempo para sus investigaciones en México, donde publiqué en 1977 nuevamente los tres primeros tomos de la *Ética de la liberación*, Tzvetan Todorov escribe su obra *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Seuil, Paris, donde desarrolla con mano maestra las mismas tesis. En 1978

otras regiones dominadas. Ese "Otro"; que es "lo Mismo", explica la pregunta de Fernández de Oviedo:

"Estas gentes de estas Indias, aunque racionales (sic) y de la misma estirpe de aquella santa arca de Noé, están hechas irracionales (sic) y bestiales por sus idolatrías, sacrificios y ceremonias infernales"⁶⁵.

El Otro es la "bestia" de Oviedo, el "futuro" de Hegel, la "posibilidad" de O'Gorman, la "materia en bruto" para Alberto Caturelli: masa rústica "des-cubierta" para ser civilizada por el "ser" europeo de la "Cultura Occidental", pero "en-cubierta" en su Alteridad.

aparecía en la editorial Sígueme de Salamanca, mi obra *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*, donde escribía en un párrafo sobre "La obra profético-apocalíptica de Las Casas" (pp. 146 ss.), y comentaba el texto lascasiano de que "Dios ha de derramar sobre España su furor e ira", exponiendo así la temática de la profecía, creída por Las Casas, de la destrucción de España por las injusticias cometidas en las Indias. Concluía: "Bartolomé respeta al indio en su exterioridad [...] lo que indica exactamente la capacidad de superar el horizonte del sistema para abrirse a la exterioridad del otro como otro" (p. 147). Todorov retoma el tema, hasta con los mismos textos (sin citar fuentes) y palabras (pp. 255 ss.). El título de estas conferencias de Frankfurt expresa entonces mi posición teórica desde hace más de veinte años. La cuestión de la aparición y negación del Otro como "en-cubrimiento" fue el punto de partida originario de mi pensamiento desde 1970 -expuesto reiterativamente, hasta por exceso, en obras publicadas sólo en lengua española, que es como si permanecieran inéditas; estigma de las culturas dominadas y periféricas.

⁶⁵ *Historia general y natural de las Indias*, libro III, cap. 60.

Universidad Nacional de San Juan

Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes

Departamento de Filosofía y Ciencias de la Educación

Lic. Alessio Arredondo

Comprensión y Producción

*Técnicas de Estudio y Consejos
Útiles para los alumnos del cursillo
de Ingreso*

2021

Contenido

LA LECTURA, LOS LECTORES Y LOS TEXTOS.....	3
Objetivo de la lectura	3
Relación con la información previa	4
Generar hipótesis o predicciones.....	4
Reconocimiento de la estructura de texto.....	5
Otros procedimientos de aplicación al texto que pueden ayudar a alcanzar la comprensión del mismo.....	7
LA LEGIBILIDAD.....	9
Modelos para la organización de ideas.....	12
Mapas Conceptuales	12
Esquema	16
Cuadro sinóptico	18
Redes conceptuales o redes semánticas.....	18
ORALIDAD Y ESCRITURA.....	19
La coherencia	21
Tema y Rema.....	26
La construcción textual: marcadores discursivos y puntuación.....	30
La puntuación: un aspecto central en el proceso de escritura.....	31
Textos y Actividades.....	33
La Llorona – Transcripción de relato oral.....	33
El Yasíyateré	34
La coquena	34
Galeano, en defensa del agua y contra la minería.....	35
Minería según Galeano.	36
Sinopsis de La Peste de Albert Camus.....	37
Los Alumnos.....	38

LA LECTURA, LOS LECTORES Y LOS TEXTOS

El lector es un procesador activo del texto y la lectura es un **proceso continuo** de emisión y **verificación de hipótesis** (presuntas ideas que pueden desarrollarse en el texto, o también llamadas predicciones) que conducirán a la construcción de la comprensión del texto y del control de esta comprensión.

¿Qué elementos pueden tomarse en cuenta dentro de este proceso activo e interactivo de lectura?

Objetivo de la lectura

Hemos expuesto que la lectura es un proceso en toda la calidad del término. Contempla etapas que se interrelacionan entre sí y la resolución de cada una de ellas genera las dificultades o fortalezas de las siguientes.

Pero lo que subyace verticalmente en este proceso es justamente, el objetivo de lectura que el lector pueda generarse antes de comenzar la misma.

Discriminar los objetivos que guiarán nuestra relación con el texto determina cómo se sitúa un lector ante ella y cómo controla la consecución de dicho objetivo. Existe un acuerdo general de que los buenos y eficientes lectores no leen todos los textos de la misma forma. Los objetivos que pueden plantearse son infinitamente variados, porque dependen enteramente de cada lector, pero tomaremos en cuenta algunos, los más generales.

- **Leer para obtener información precisa.** Es la lectura que realizamos cuando buscamos sólo algún dato que nos interesa. Esto nos lleva a ir descartando otros que aparecen en el contenido del texto. Por ejemplo, buscar una fecha de nacimiento, un lugar específico, etc. Es una lectura sumamente selectiva ya que se pasa superfluamente por datos que no nos interesan y se agudiza la atención en aquellos que se están buscando.

- **Leer para seguir instrucciones.** Esta lectura nos debe permitir hacer algo concreto, por ejemplo, jugar un juego de mesa, armar un aparato, seguir una receta, resolver un ejercicio pautado, etc.

- **Leer para obtener una información general.** Es la lectura que utilizamos cuando nos interesa saber cómo va a ir un texto para determinar si lo vamos a seguir leyendo. No nos interesa saber detalles del contenido sino sólo ideas generales.

- **Leer para revisar un escrito propio.** Es cuando se revisa la propia producción escrita atendiendo la adecuación del texto en función de la idea que se pretendió expresar, es una lectura de control y de regulación, crítica, incluso. Leer por placer. En este caso la lectura está sujeta a ella misma, con el sólo objetivo de una experiencia emocional.

- **Leer para comunicar un texto a un público.** La finalidad es que los que reciben el mensaje puedan comprenderlo; se usa la entonación, acentuación, las pausas, etc. para expresar con la mayor claridad de contenido del texto.

- **Leer para practicar la lectura, en voz alta.** Es aquella lectura que se utiliza para aprender a leer con fluidez, rapidez, corrección, etc.

- **Leer para dar cuenta de lo comprendido.** El objetivo de esta lectura es dar cuenta de lo que se comprende del texto, de los significados que se han captado del mismo.

- **LEER PARA APRENDER.** *Es aquella que nos permite ampliarlos conocimientos de que disponemos a partir de la lectura de un texto determinado, Es necesario que esta lectura sea lenta, analítica, profunda.. Se generan relaciones con lo que ya se sabe, se asimila vocabulario nuevo o específico, se realizan resúmenes o síntesis, se subraya, etc.*

Relación con la información previa

Algunos autores creen que la información se almacena en la memoria en estructuras de conocimiento denominadas esquemas. Un esquema es la suma de lo que el individuo sabe sobre un tema o asunto determinado. No se almacenan separadas entre sí, sino que mantienen interrelaciones y dan la posibilidad de que uno pueda modificarlas a medida que se incorporan a nuestra mente nuevas ideas, nuevos argumentos, nueva información.

Suele ser muy común que algunas personas presenten dificultades de hacer uso de sus conocimientos previos, y sientan que cada cosa que leen es absolutamente novedosa y aislada a cualquier otra. Esto sucede cuando se tiene una modalidad de aprendizaje muy lábil, donde los contenidos aprendidos en instancias anteriores no fueron arraigados, y por ende, no incorporados con claridad.

El éxito en muchas situaciones de aprendizaje, como la comprensión de lo que se lee en un texto, **depende** muchas veces **de la posibilidad del alumno de recuperar su información previa**. Pero, es muy importante aclarar que con sólo tener información previa no basta para afrontar la resolución de problemas de aprendizaje. El ejercicio sería, entonces, de tomar como punto de partida -como base- los contenidos previos, y desde ahí afrontar los nuevos que están presentes en una nueva lectura. A su vez estos nuevos servirán de base para otras ideas que el texto contendrá.

Es **una interacción permanente la que debe alcanzarse entre lo que ya sabe y lo que uno va leyendo**, es la manera de construir el sentido del texto.

Generar hipótesis o predicciones

¿A que nos referimos cuando hablamos de hipótesis?

Vamos a considerarlas como sinónimos de **predicciones**. Las predicciones son las ideas que se nos vienen a la mente mientras avanzamos en la lectura de un texto, las que se relacionan con ideas que supuestamente encontraremos más adelante. Por ejemplo, en las narraciones se encuentran diversas fuentes de predicciones: características de un personaje, resolución de algún problema que aparezca en la trama, o anticipar el final de la narración.

Si se nos ocurren estas ideas es señal de que estamos comprendiendo el texto. Aunque por supuesto, tengamos que verificarlas permanentemente, ajustarlas, adecuarlas y volverlas a pensar.

Cada vez que **corroboremos** tanto que son **acertadas como inválidas, estaremos construyendo una interpretación del texto** es decir, que si esto sucede, **estamos aprendiendo**, sino no lo sentimos así, algo en el proceso no ha sido aplicado correctamente; deberemos reparar ese daño apenas se lo detecte.

Los textos expositivos (los que habitualmente se utilizan en ámbitos académicos) también contienen índices que pueden ser usados como predictores a lo largo de la lectura. Por ejemplo: título, subtítulo, las palabras u oraciones en negrita o en cursiva, algún esquema. Todos estos elementos pueden resultar muy útiles para anticipar de qué va a tratar el texto, qué aspectos del tema serán analizados, qué relación entre los diferentes conceptos se van dar, etc.

El objetivo de esta última lectura es el que deberán tener siempre presente, los alumnos, a lo largo de su carrera universitaria.

Reconocimiento de la estructura de texto

Llamaremos **estructura de texto** a la forma en que el autor organiza, diferencia e interrelaciona las ideas de su texto. Podemos hablar de un **estructura externa** del texto, que es la división por ejemplo, en capítulos, dentro de los cuales se desarrollan diferentes temas; los títulos centrales y/o secundarios; los esquemas organizativos de la temática, etc., que se pueden captar con el simple hojear de un libro.

Por otro lado, existe una **estructura interna** del texto, que es aquella que se logra captar con la lectura del mismo.

Como lectores nos enfrentamos a muchas formas de textos, mejor dicho, a textos con diferentes estructuras tanto internas como externas.

Esta diferenciación también se puede expresar con los términos de estructura específica del texto que van complejizándose hasta alcanzar la **estructura general** del mismo.

Entre ambos extremos existen diferentes niveles de estructura de un texto.

En primer lugar es preciso tener en cuenta que cada texto contiene un **vocabulario** preciso. El lector debe reconocer las palabras escritas para alcanzar el significado de la idea expuesta.

A partir de aquí se logra construir un sentido en las proposiciones u oraciones que el autor va relatando. Inmediatamente empieza a conectar las proposiciones, por ejemplo, en relación a un tema.

Denominaremos **superestructura**, a lo que da una Jerarquía determinada a las diferentes ideas que aparecen en un texto.

Ejemplos de superestructuras (ver figura 1):

- ✓ **Generalización:** idea principal más ejemplos de aplicación de la misma.
- ✓ **Enumeración:** listado de hechos.
- ✓ **Secuencia:** paso o acontecimientos conectados con el tiempo
- ✓ **Clasificación:** grupos o clases de características.
- ✓ **Comparación:** idea principal y otras ideas o elementos de contraposición.
- ✓ **Causa-efecto:** idea principal como causa y los efectos como consecuencia de aplicación de la primera.
- ✓ **Problema-solución:** idea principal como problema más otra idea principal como solución.
- ✓ **Narración:** detalle de un escenario, más un tema como idea principal, una acción y un final determinado.
- ✓ **Argumentación:** premisas o razones y las conclusiones de las mismas.
- ✓ **Descripción:** cuando el texto caracteriza a algún fenómeno.

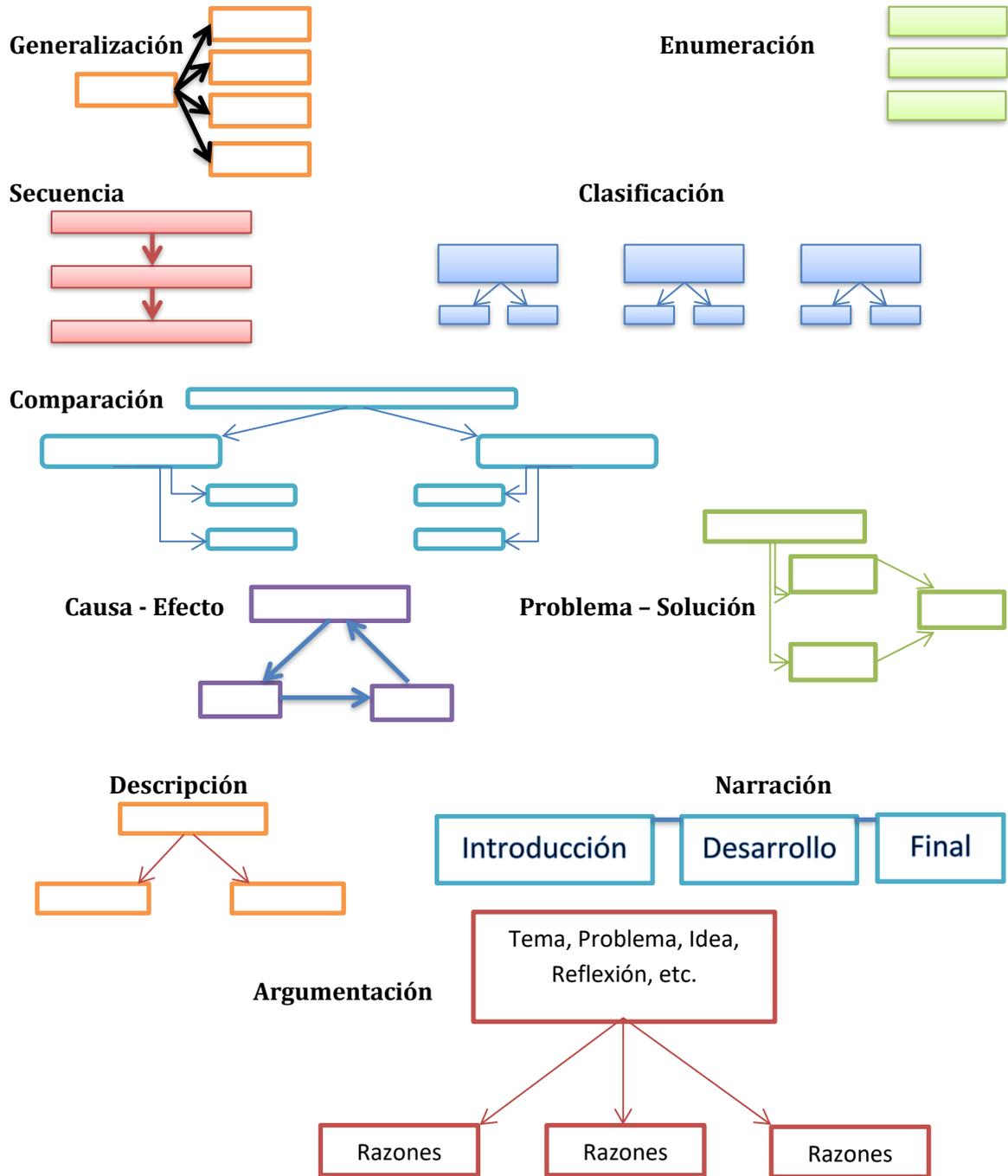
Si reconocemos la superestructura de un texto podemos alcanzar con rapidez la interpretación del mismo; porque a medida que se avanza en la lectura y se van reconociendo ideas nuevas, es preciso atender a qué relación el autor pretendió establecer entre ellas. De esta manera se prevé un esquema cognoscitivo mental que permite una rápida organización del sentido del texto a través de los diferentes elementos que se presentan (conceptos, ideas, temas, etc.)

Una vez considerada la superestructura, se alcanza lo que denominaremos **macroestructura**, que son las ideas que expresan el significado global de un texto; es lo que proporciona una coherencia general de las proposiciones u oraciones que van apareciendo en el texto. Detectando la macroestructura uno puede reducir y condensar en pocas ideas principales todo el desarrollo del tema de un texto.

Nunca se alcanza este nivel de comprensión sin antes haber pasado por los otros.

La síntesis es el procedimiento más complejo que se logra luego de interpretar el contenido de un texto.

Figura 1



Otros procedimientos de aplicación al texto que pueden ayudar a alcanzar la comprensión del mismo.

En el ámbito universitario muchas de las lecturas que deben cumplimentarse en el cursado de una materia corren por cuenta casi exclusiva del estudiante; es decir, que no reciben acompañamiento ni guía del docente. Se hace indispensable reconocer, organizar y procesar los contenidos y la información de los textos que el alumno va leyendo.

Además de los puntos enumerados más arriba: objetivo de lectura; relación con la información previa, identificación de, la estructura de un texto, **existen otras pautas de trabajo con el texto** que permiten **agilizar el proceso de lectura y el alcance de buenos resultados** en cuanto a la comprensión del contenido.

-Planificación de la lectura: si el objetivo es aprender de lo que se lee, se debe prever un tiempo considerable para lograr una lectura profunda y analítica. Este tiempo varía de un alumno a otro; se hace muy necesario que cada estudiante conozca su ritmo de estudio y la velocidad de lectura que necesita. Deberá considerar este tiempo en función de los tiempos institucionales (por ejemplo, fechas de exámenes).

-subrayado: es cuando se detectan las partes importantes de un texto y se las señala. El alumno no debe perder de vista que cada idea que subraya debe tener alguna relación con la que subrayó anteriormente. Con este procedimiento suele sugerirse que la lectura sea por párrafo, se subrayan las ideas principales que se han encontrado en el mismo, y luego se pase al siguiente con la misma aplicación.

-resumen: es un procedimiento que debe basarse en rescatar las ideas principales y secundarias de un texto, Si el subrayado está realizado a conciencia puede servir como resumen.

-tomar apuntes y anotarlos al margen (nota al margen): es cuando se anotan al margen de los párrafos que se van leyendo ideas elaboradas por el propio alumno en relación a los contenidos de los mismos, o cuando se resaltan »

-conceptos, relación entre conceptos, etc. Este procedimiento, si se lo lleva a cabo a lo largo de toda la lectura del texto, es útil para continuar el eje temático que se desarrolla en el mismo. Si las notas al margen están seriamente analizadas, la claridad que se obtiene agiliza las lecturas de repaso posteriores.

-esquemas o gráficos: organizan pequeñas cantidades de información rescatando la relación que se va dando entre las ideas.

-generar preguntas de lo que no se comprenda del texto: es interesante que el alumno pueda detectar las dificultades de interpretación que van surgiendo de la lectura y pueda señalarlas, expresarlas y consultarlas para obtener una respuesta aclaratoria.

-verificar la comprensión lectora: el alumno debe estar atento a su capacidad interpretativa.

Durante la lectura existen **momentos de distracción, de olvidos, de no entendimiento de nuevos elementos que aparecen en el contenido**, etc. El alumno debe **detenerse y evaluar** los **procedimientos** que está aplicando para el análisis del texto, si son realmente útiles para la comprensión; también tendrá que repasar con una nueva lectura párrafos anteriores, o ideas previas; etc. Siempre será necesario que se detenga la lectura y se regulen los procedimientos de análisis que se están aplicando.

-acceso al significado de las palabras: cuando el alumno se enfrenta a un vocabulario nuevo y específico de la disciplina que está leyendo, y al que no puede acceder a entenderlo puede, por un lado, revisar el contexto y las distintas situaciones donde el autor lo ha utilizado para tratar de captar el significado sobre la base de las relaciones que hace del mismo con otros

conceptos (analogías, diferenciación, etc.). Puede ayudarse con la búsqueda en el diccionario de la definición de alguna palabra, sin olvidar que también aquí deberá contextualizar el mismo.

-lectura silenciosa: es la que se sigue con la vista. Se capta mentalmente el mensaje escrito sin pronunciar palabras. El lector puede captar ideas principales. Comprensión y velocidad son dos aspectos que deben ser desarrollados mediante la práctica de la lectura silenciosa.

La comprensión lectora se basa principalmente en:

- ✓ El reconocimiento de los signos y palabras escritas.
- ✓ Las asociaciones que la inteligencia debe establecer entre los significados de unas y otras palabras para llegar a aprehender la idea a que se refieren.

De esta manera, ampliar el vocabulario del lector y habituarse a extraer el sentido de cada texto, son dos de los objetivos de la lectura silenciosa respecto de la comprensión

La velocidad en la lectura silenciosa, facilita el proceso de comprensión, siendo a la vez, consecuencia del mismo proceso, ya que cuanto es más fácil el texto, más rápidamente puede ser leído.

-lectura en voz alta: Ésta es una de las mejores estrategias para formar lectores. Además, es una forma de conectarse con la propia voz. Al escuchamos podemos ir sintiendo como estamos pronunciando, y el contenido de lo que decimos; y funciona como un refuerzo. También existe la razón de que hay muchas personas que podemos denominarlas «auditivas», lo que implica que aprenden de mejor, manera cuando escuchan las palabras.

Lectura Superficial	Lectura Profunda
Intención de cumplir los requisitos de la tarea	Intención de comprender
Memoriza la información necesaria para pruebas o exámenes	Fuerte interacción con el contenido que se lee
Encara la tarea como imposición externa	Relación con ideas previas y contenidos ya aprendidos
Ausencia de reflexión acerca de propósitos o estrategia	Relación de conceptos con las experiencias cotidianas
Foco en elementos sueltos sin integración	Relación de datos con conclusiones
No distingue principios a partir de ejemplos	Examen de la lógica del argumento

LA LEGIBILIDAD¹

El objetivo de las investigaciones sobre legibilidad es aprender a predecir y a controlar la dificultad del lenguaje escrito.

GEORGES HENRY

El concepto de *legibilidad* designa el grado de facilidad con que se puede leer, comprender y memorizar un texto escrito. Hay que distinguir la *legibilidad tipográfica* (*legibility* en inglés), que estudia la percepción visual del texto (dimensión de la letra, contraste de fondo y forma), de la *legibilidad lingüística* (*readability*), que trata de aspectos estrictamente verbales, como la selección léxica o la longitud de la frase. Esta última es la que merece más consideración y la que desarrollaré a continuación.

Las primeras investigaciones se sitúan entre los años veinte y treinta en los EE.UU. y se relacionan con el enfoque estadístico del lenguaje, que se ocupaba de cuestiones cuantitativas como, por ejemplo, qué fonemas, palabras o estructuras son los más frecuentes en la lengua, o qué longitud media tiene la oración. Partiendo de varias pruebas (preguntas de comprensión, rellenar huecos en blanco de texto, etc.), los científicos pudieron discriminar diferentes grados de dificultad de la escritura: es decir, textos más *legibles*, más fáciles, simples o que se entienden más rápidamente, y otros menos legibles, que requieren más tiempo, atención y esfuerzo por parte del lector.

El análisis de estos textos permitió extraer las pautas verbales asociadas a unos y a otros. El grado de legibilidad dependía de factores lingüísticos objetivos y medibles. El siguiente cuadro muestra la mayoría de rasgos descubiertos:

LEGIBILIDAD ALTA	LEGIBILIDAD BAJA
<ul style="list-style-type: none">• Palabras cortas y básicas.• Frases cortas.• Lenguaje concreto.• Estructuras que favorecen la anticipación.• Presencia de repeticiones.• Presencia de <i>marcadores textuales</i>.• Situación lógica del verbo.• Variación tipográfica: cifras, negrita, cursiva.	<ul style="list-style-type: none">• Palabras largas y complejas.• Frases más largas.• Lenguaje abstracto.• Subordinadas e incisos demasiado largos.• Enumeraciones excesivas.• Poner las palabras importantes al final.• Monotonía.

¹ Extraído de Cassany, D. (1993) *La cocina de la escritura*. Barcelona. Anagrama

Según esto, un escrito de oraciones breves, palabras corrientes, tema concreto, etc., no presenta tantas dificultades como otro de frases largas y complicadas, incisos, poca redundancia, terminología poco frecuente y contenido abstracto. De toda la lista anterior, los tres primeros puntos son los más relevantes:

En la mayoría de lenguas, las palabras más frecuentes suelen ser cortas y poco complejas fonéticamente, mientras que las polisilábicas suelen ser menos corrientes y ofrecen más dificultades. También parece claro que las oraciones breves, especialmente si no llevan incisos, son más asequibles que las largas (con ciertos matices). Y normalmente nos interesamos más por textos que tratan de personas y hechos concretos (nombres propios, testimonios, anécdotas), que de temas abstractos.

La investigación sobre las dificultades de comprensión demuestra que los dos escollos más importantes que debemos superar cuando leemos textos difíciles son la estructura sintáctica de la frase, a menudo excesivamente compleja, y la ausencia de un contexto compartido autor-lector. El abuso de la subordinación y del período largo añade mucha dificultad a la lectura; y un grado de abstracción o de generalización elevado del contenido impide que el lector pueda relacionar el texto con su conocimiento del mundo, con su entorno. También pueden crear dificultades la puntuación, la construcción del párrafo o la presentación general del texto. El denominador común de estos aspectos es que son poco familiares al lector.

En cambio, el léxico específico o desconocido no parece un problema insalvable. Fijémonos, por ejemplo, en el siguiente fragmento, extraído de un informe técnico sobre agronomía, en el que se describe el terreno de una finca:

El suelo, del mismo tipo en ambas parcelas, es de aluvión y muy profundo. Pese a encontrarse la finca en una cota mucho más alta que la del río Llobregat, que discurre muy cerca de allí, es evidente el carácter que tiene de antigua terraza fluvial, si tenemos en cuenta los numerosos guijarros existentes [...] En la primera parcela, la rotura ya se ha efectuado. Ocupa la parte más llana de un valle y parte de una ladera. Como consecuencia de los movimientos de tierra efectuados, prácticamente todo el terreno está dispuesto en bancales de pendiente nula. [CRIP]

Aun desconociendo el significado específico de vocablos como *aluvión*, *terrazza fluvial*, *rotura* o *bancales de pendiente nula*, las oraciones cortas y claras permiten seguir la prosa sin dificultades y captar su sentido global. En el caso de que queramos entender todos los detalles, tendremos que buscar en el diccionario las expresiones que no conozcamos, sin necesitar la ayuda de un especialista. Pero si el problema estuviera en la sintaxis, en el grado de abstracción o en la presentación del documento, entonces encontraríamos obstáculos reales para entender el texto autónomamente. ¿Cómo, dónde, a quién... podríamos consultar nuestras dudas?

Por lo que se refiere a las aplicaciones prácticas de la redacción, el estilo llano incorpora los mencionados criterios de legibilidad, pese a que critica sus fórmulas, y amplía su campo de acción a nuevos aspectos como el párrafo, la presentación del escrito o la adecuación al destinatario. He aquí algunos de los consejos que propone:

- Buscar un diseño funcional y claro del documento.
- Estructurar los párrafos.
- Poner ejemplos y demostraciones con contexto explícito.
- Racionalizar la tipografía: mayúsculas, cursivas, etc.
- Escoger un lenguaje apropiado al lector y al tema.

Estos criterios se concretan en la reformulación llana del estilo retorcido y retórico, típico de la burocracia. Fijémonos en el siguiente ejemplo, extraído de un impreso administrativo:

ORIGINAL

LLANO

No obstante, y habiéndose informado previamente al interesado de la posibilidad de solicitar el anticipo a cuenta de la pensión que le fuere reconocida en su momento, de acuerdo con lo que dispone el artículo 47 de la Ley 31/1990, de 27 de diciembre, el citado funcionario desea acogerse a este derecho, habiendo cumplimentado y firmado el modelo CPA/2 que se adjunta.

El funcionario se acoge al derecho de solicitar un anticipo a cuenta de la pensión que se le reconozca en su momento, de acuerdo con el artículo 47 de la Ley 31/1990, de 27 de diciembre. Para ejercerlo, ha cumplimentado y firmado el modelo CPA/2 que se adjunta.

Por lo cual y después de haber efectuado el cálculo de previsión de acuerdo con las fórmulas previstas en el Real Decreto 670/1987 de 30 de abril, y las circunstancias concurrentes en el expediente del interesado (30 años de servicio en el mismo Cuerpo), el porcentaje a aplicar por el anticipo a cuenta de la pensión no se prevee que pueda ser inferior al 80 %. [CRIP]

El porcentaje que se aplique al anticipo será del 80 % o superior, de acuerdo con las fórmulas previstas en el Real Decreto 670/1987 de 30 de abril y con la circunstancia de que el interesado tiene 30 años de servicio en un mismo cuerpo, según el expediente.

El estilo llano no pretende desvirtuar los textos técnicos o especializados reescribiéndolos con una prosa corriente o incluso «vulgar». Viendo reformulaciones como la anterior, se suele criticar que las dos versiones difieren en detalles que pueden ser relevantes desde un punto de vista legal. Por ejemplo, puede resultar diferente decir que *(no) pueda ser inferior al 80 % o*

será del 80 % o superior. Es inevitable que una versión más llana modifique el estilo, la sintaxis y también el regusto y las connotaciones del original, pero esto no significa que se puedan entender ideas distintas. La lengua es —debe ser— lo bastante dúctil y maleable para expresar cualquier dato con palabras comprensibles.

Modelos para la organización de ideas

Objetivo

- ✓ Reconocer la importancia de organizar las ideas en el proceso de estudio
- ✓ Aprender a utilizar los modelos de organización de ideas.

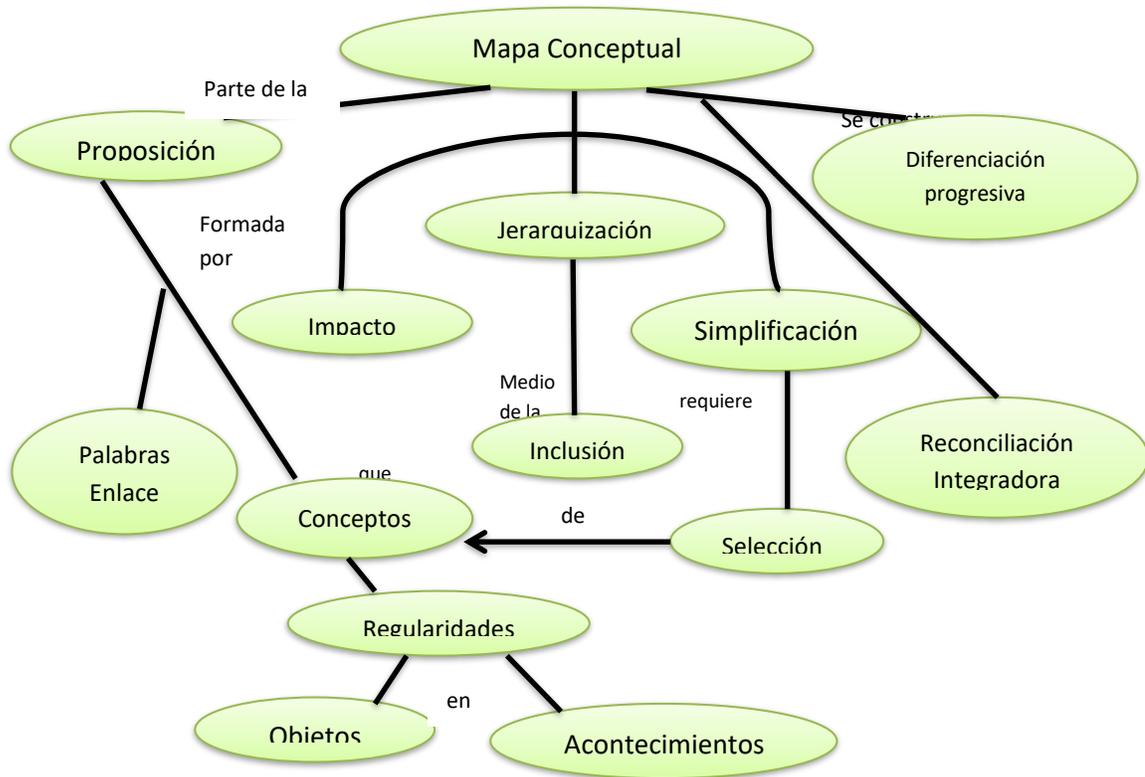
Existen diferentes formas de organizar las ideas de manera gráfica. Cada una de estas formas ayuda a la comprensión de los conocimientos que vamos a aprender y a relacionarlos entre sí, o con otros que ya poseemos previamente. En síntesis, estas herramientas nos ayudan en la organización y en la comprensión de los conocimientos que tenemos que aprender.

La construcción de conocimientos supone tomar decisiones sobre los conceptos e ideas más o menos importantes, que se organizan según unos criterios comúnmente aceptados, que pueden ser sugeridos por el docente, por un grupo de clase, etc., o bien con criterios personales. La

organización de estos conocimientos se realiza **estableciendo relaciones** entre ellos. Una de las formas de organización de estas ideas son los mapas conceptuales. En estos los conceptos se relacionan con líneas y se obtiene un gráfico determinado.

Mapas Conceptuales

Ahora bien, ¿qué entendemos por mapas conceptuales? Cuando se habla de ellos, por su orientación práctica y aplicativa, se los denomina como "instrumento", "recurso esquemático", "técnica o método", "estrategia de aprendizaje", entre otros. **La función de los MC** (mapas conceptuales) **consiste en ayudar a la comprensión de los conocimientos que tenemos que aprender y a relacionarlos entre sí con conocimientos previos** (Ver figura 2)



Estos están dentro de las estrategias que pretenden organizar los nuevos conocimientos. Se apoyan en el criterio de la jerarquización estableciendo una especie de "pirámide de conceptos", en la que los más abstractos o generales se colocan en la parte superior.

Estas herramientas fomentan el pensamiento reflexivo, la creatividad y el espíritu crítico. El pensamiento reflexivo es un quehacer controlado, que implica llevar y traer conceptos, uniéndolos y volviéndolos a separar.

¿Cómo hacer un Mapa Conceptual?

Lo primero que nos preguntamos es: ¿qué materiales se utilizan para la construcción? ¿En qué se apoya la elaboración de los mapas conceptuales? ¿Cuáles son los elementos básicos de donde partimos?

Tres son los elementos que conviene tener en cuenta para comenzar, ya que constituyen el punto de partida para hacer un MC.

CONCEPTOS

PALABRAS ENLACE

FRASES O PROPOSICIONES

- ✓ **El concepto:** es una palabra o término que manifiesta una regularidad en los hechos, acontecimientos, objetos, ideas, cualidades, etc.
- ✓ **La(s) palabra(s) enlace:** son las que unen dos conceptos y pueden ser TODAS las que no sean conceptos.
- ✓ **La Proposición:** es una frase que consta de dos o más conceptos unidos por palabras claves.

Veamos algún ejemplo de esto que venimos desarrollando:

LA CANCHA TIENE CÉSPED

a) **Conceptos:** Chancha y césped son conceptos porque hacen referencia a dos objetos (cancha y césped) definidos con unas características, que atribuimos a todas las canchas y a todos los céspedes. Aquí tenemos el ejemplo de conceptos de una sola palabra, pero también tenemos los que están conformados por varias palabras, como pueden ser "mapas conceptuales", "ciencias sociales", etc.

b) **Palabras enlace:** La palabra "tiene" se la denomina palabra enlace porque juega el papel de unir dos conceptos, de enlazarlos, y nos dice el tipo de relación que existe entre ambas.

c) **Proposición:** La frase entera, la cancha tiene césped, forma una unidad con un significado.

Esta frase o unidad semántica es denominada **Proposición**.

Algunos datos técnicos relevantes

- ✓ En cada cuadrado o elipse se escribe un solo concepto o expresión conceptual.
- ✓ Las palabras enlace pueden ser varias e incluso las mismas; depende de la frase.
- ✓ Los conceptos no pueden utilizarse como palabras enlace, ni viceversa.
- ✓ Los conceptos se escriben con letra mayúscula y las palabras enlace con letra minúscula.
- ✓ Pueden usarse otros elementos visuales tales como colores o incluso dibujos, si así facilitan el impacto visual.

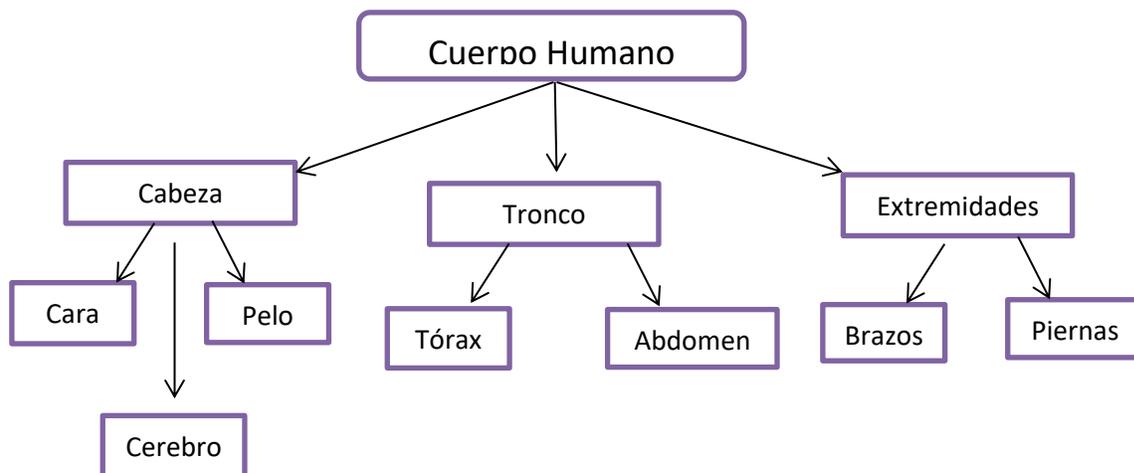
En general es esperable que el primer mapa de un texto sea utilizado como borrador y, cuando se tenga el definitivo se pase en limpio. En cada cuadrado o elipse se escribe un solo concepto o expresión conceptual. Las palabras enlace pueden ser varias e incluso las mismas; depende de la frase. Los conceptos no pueden utilizarse como palabras enlace, ni viceversa. Los conceptos se escriben con letra mayúscula y las palabras enlace con letra minúscula. Pueden usarse otros elementos visuales tales como colores o incluso dibujos, si así facilitan el impacto visual. En general es esperable que el primer mapa de un texto sea utilizado como borrador y, cuando se tenga el definitivo, se pase en limpio.

Cómo se organizan los conceptos para formar un mapa conceptual

Para representarnos estas características vamos a comenzar con un ejemplo:

"El cuerpo humano tiene tres partes: cabeza, tronco y extremidades. En la cabeza están la cara, el pelo y el cerebro, El tronco está conformado por el tórax y abdomen y las extremidades comprenden las piernas y los brazos."

El mapa conceptual nos quedaría de la siguiente manera: Figura 3



Ahora bien, ¿cómo es el procedimiento por el cual llegamos a realizar este MC?

Veamos. Hemos actuado siguiendo un procedimiento que va **de lo más general a lo más específico**. Partimos del concepto más inclusor, más envolvente, hasta llegar a lo específico. Se van diferenciando progresivamente las partes del ser humano. Por eso, este **proceso** se llama de **diferenciación progresiva**.

También existe otro procedimiento que podemos utilizar que es el inverso al presentado en el párrafo anterior, y es denominado de reconciliación integradora, y la forma de trabajarlo sería:

Revisamos en el texto y observamos:

Cara-pelo-cráneo-tórax-abdomen-piernas-brazos

Estas partes se pueden agrupar: unas están en la cabeza, otras en el tronco y otras, en las extremidades. Finalmente las tres partes se agrupan, formando el cuerpo humano.

Un Mapa Conceptual contiene:

Un solo concepto inclusor: nivel superior (cuerpo humano)

Uno o varios conceptos Incluidos e inclusive; al mismo tiempo: niveles intermedios (cabeza tronco, extremidades)

Conceptos únicamente incluidos: último nivel (cara, pelo, cerebro, etc.)

La importancia del concepto inclusor radica en que la construcción de un MC se apoya en él. Se parte de un concepto más general, abstracto importante que se va desarrollando a través de los conceptos más específicos.

Al realizar este procedimiento, lo que hicimos fue **jerarquizar los conceptos**. Esto quiere decir que le dimos a algunos más importancia y generalidad que a otros, que fueron subordinados a aquellos.

Entonces, una parte importante para la realización de un MC es la de jerarquizar. Para hacerlo podemos seguir los siguientes pasos:

1. **Averiguar los conceptos más relevantes e importantes** del tema de trabajo, que se van a utilizar para elaborar el MC.
2. Cuando se han sacado las ideas fundamentales, se reflexiona sobre el tipo de **relación** que existe o puede **existir entre los conceptos**.
3. **Se ordenan los conceptos**, comenzando por los más generales (inclusivos) a los más específicos, antes de hacer la presentación gráfica del MC.
4. **Se hace el MC provisional**, para una nueva **revisión** antes de la elaboración definitiva.

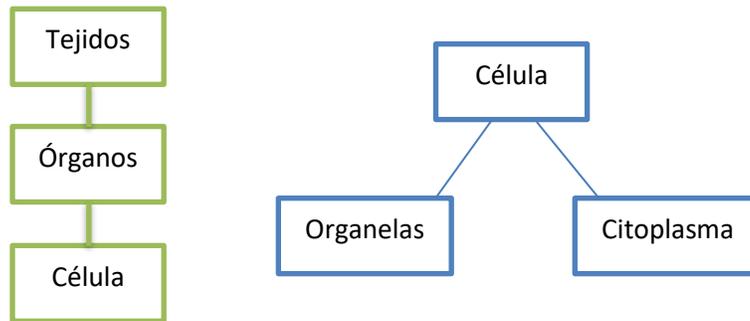
¿Cómo conocer el nivel de inclusividad de los conceptos?

Para empezar a responder a esta pregunta tenemos que hacer la siguiente afirmación: **El significado de un concepto depende del individuo y del enfoque de su reflexión**. Si bien las palabras poseen una definición académica determinada, o más bien, previamente determinada al sujeto, podemos afirmar que existe también un significado individual que se da a partir de la interacción del individuo con el texto.

No podemos dejar de lado el hecho de que en algunos campos del conocimiento existe mayor homogeneidad respecto de estos significados que en otros. En materias tradicionalmente llamadas "duras", como la Matemática, Física, etc., la significación de los conceptos es más uniforme, mientras que en las materias mal llamadas "blandas", como Filosofía, Ciencias de la Educación, Psicología, Historia, Lingüística, etc. la significación de un concepto puede variar de corriente de pensamiento en corriente de pensamiento y de investigador en investigador.

Veamos un ejemplo de esto con cuatro conceptos:

Sistema órgano tejido célula



Esquema

Un esquema es la síntesis ordenada y lógica de las ideas de un tema o lección presentada de un modo visual, conciso e intuitivo, que permite la comprensión rápida de la estructura global y sectorial de dicho tema o lección.

Conveniencia de un esquema:

- ✓ Favorece la visión del conjunto de todo el tema.
- ✓ Desarrolla las capacidades de análisis, relación, orden lógico y síntesis. Requiere que se realice un estudio más elaborado, activo y personal.
- ✓ Evita la simple memorización, razonando e integrando las ideas en tu contexto.
- ✓ Se adquiere un dominio más profundo de los temas, y facilita su retención.
- ✓ Proporciona el mejor instrumento para el repaso y afianzamiento de los aprendizajes.

Criterios de elaboración:

A la hora de expresar en un esquema el contenido de un tema, se debes tener en cuenta los siguientes criterios:

- ✓ Dominar previamente el tema, en todos sus aspectos, para poderlo expresar correctamente en el esquema definitivo.
- ✓ Recoger las ideas contenidas en el tema o lección de tal manera que no se necesite volver al artículo de donde tomaste para repasarlas o volverías a estudiar. El esquema debe sintetizar todo el tema.
- ✓ Utilizar frases cortas, concisas, pero con sentido. Una idea por línea, a ser posible.
- ✓ Seleccionar las palabras que sean significativas, precisas, claves, etc.
- ✓ Emplear signos que resalten, subrayados, etc., que se consideren necesarios para reforzar la expresión: solo los imprescindibles y muy significativos.
0 Tratar en todo momento, que el texto, su expresión y disposición, favorezcan la visualización del contenido.

Estructura del esquema

La estructura del esquema tiene una finalidad fundamental: presentar con claridad el contenido de un tema visualizando la organización y jerarquización de sus ideas.

Se deben cuidar los siguientes aspectos:

Elementos, características y formas que configuran la confección del esquema:

1. Título del tema o lección: con mayúsculas y subrayado.
2. Apartados sectoriales: escalonados en divisiones y subdivisiones, según las ideas del tema o lección.

Distribución de las ideas - manteniendo siempre el sentido de dirección:

1. De arriba ~ abajo: jerarquización lógica por la importancia de las ideas.
2. De izquierda a derecha. Descendiendo escalonadamente desde la idea principal - clave hasta los detalles.

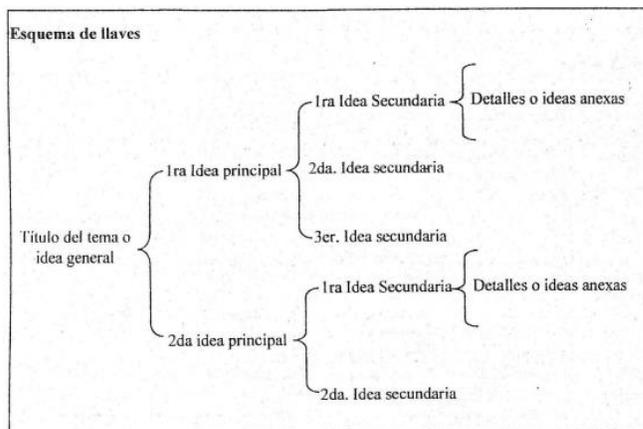
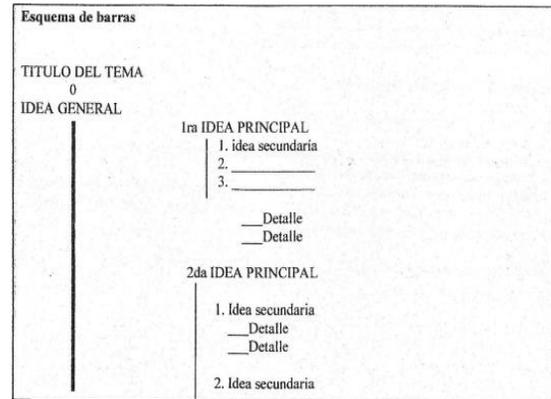
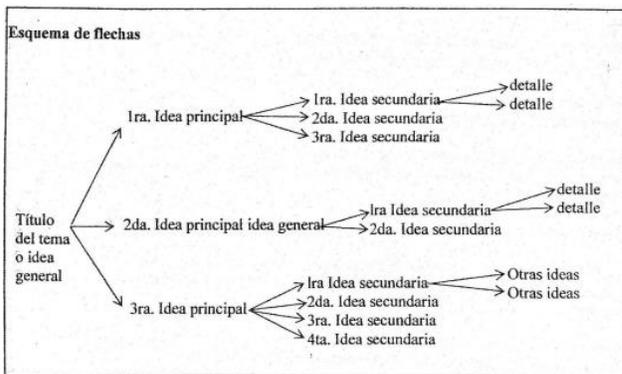
Signos de diferenciación en la distribución de las ideas - manteniendo la uniformidad y correspondencia vertical según el valor que corresponda a las distintas ideas:

1. Números: romanos, arábigos. Combinación entre ambos.
2. Letras: mayúsculas y minúsculas en combinación.
3. Signos discretivos: guión, puntos, asteriscos, flechas...

Tipos de esquemas (elegir una modalidad):

- ✓ Esquema de llaves. Muy útiles por su claridad, para clasificaciones y contenidos muy escuetos.
- ✓ Esquema de flechas. Resultan muy útiles para enlazar, encadenar y relacionar ideas. Son desaconsejables cuando se requieren muchas subdivisiones.
- ✓ Esquema de barras. Sustituye las llaves por barras para abarcar las ideas de idéntico valor, a la vez que las jerarquiza y las desarrolla de arriba hacia abajo y de izquierda a derecha. Es muy adecuado para tomar apuntes esquemáticos.

1. Ejemplos de Esquemas



Cuadro sinóptico

Es la técnica de síntesis que proporciona la visión de conjunto de una lectura, mediante un cuadro comparativo y relacionan de doble entrada, En éste relacionan, ordenada y simultáneamente, los conceptos fundamentales.

Las relaciones que integran el tema quedan reflejadas en el cuadro por el cruce, confluencia o intersección que se establece entre la dirección horizontal y la dirección vertical. En cada casilla, formada por la intersección, se puede registrar cuanto se precise pero siempre con palabras breves y significativas.

Utilidad del cuadro sinóptico:

- Cuando el tema resulta complicado, por su múltiple y compleja exposición; por la reiteración de datos, fechas, nombres, etc., o por la sucesiva interrelación de las ideas.
- Para realizar un análisis claro, diferenciado y ordenado desde el principio del estudio.
- Para que se vean, perfectamente ordenadas, las ideas y resulte más fácil su asimilación.

Ejemplo:

Cuadro sinóptico de las técnicas de síntesis

Técnicas o características	Descripción	Estructura	Utilidad	Tipos
Esquema	Recoge ordenada y lógicamente las ideas	Ordenación jerarquizada. Escalonamiento de las ideas	Dominio total del tema. Visión Rápida. Repaso	De Barras De Llaves De flechas
Mapa conceptual	Expresión gráfica jerarquizada de las relaciones significativas de los conceptos	Relación lógica y significativa de los conceptos por niveles y segmentación	Estudio analítico y racional. Desarrollo intelectual. Repaso	Simples Complejos
Cuadro Sinóptico	Exposición de conjunto de ideas interrelacionadas	Relación e independencia de ideas	Clasificación y ordenamiento de las ideas. Estudio y repaso	Cuadro de Doble entrada Cuadro simple

Redes conceptuales o redes semánticas

Son formas de organizar los contenidos partiendo de los conceptos y sus relaciones. Estas se visualizan interconectadas por flechas (las relaciones no suponen necesariamente jerarquización). Por ejemplo: un concepto puede ser **hoja** y otro **planta** y la relación entre ellos puede ser "componente de la". Se lee: *hoja componente de la planta*.

Marcan un recorrido posible para organizar el aprendizaje de los conceptos en forma significativa. Del concepto más general a lo más particular o concreto, o de lo concreto o particular a lo más general. Un mismo tema puede ser representado en diferentes redes, según los aspectos que se privilegien y los logros que se persigan. En este sentido la red ofrece más alternativas y pone en juego tanto el pensamiento analógico como el lógico.

La diferencia con el Mapa Conceptual es que en este tipo de organización no necesariamente se colocan los conceptos de forma "arriba hacia abajo" (tipo pirámide), y puede no haber conectores entre los conceptos. Asimismo, todos los elementos de la serie

están directa o indirectamente unidos. Observemos que cada párrafo trata un tema o aspecto independiente y que entre todos construyen un significado global único. En el interior, las frases se ordenan de más generales a más concretas; los ejemplos siempre van al final. Además, los marcadores textuales suelen ocupar siempre la posición relevante de inicio de la frase, que es la que permite distinguirlos con facilidad.

ORALIDAD Y ESCRITURA²

Las distintas concepciones teóricas del lenguaje han tendido progresivamente a diferenciar el lenguaje escrito de la comunicación oral. Daniel Cassany, en su libro *Describir el escribir*, diferencia al respecto la escritura de la oralidad desde dos dimensiones: la dimensión contextual y la dimensión textual.

Las diferencias contextuales entre la comunicación escrita y la oral son las siguientes:

- En tanto la comunicación escrita se efectúa a través del canal visual y permite –mediante la lectura– una transmisión de información mayor que la que se produce oralmente, la comunicación oral se transmite fundamentalmente por el canal auditivo.

- El receptor de un texto oral percibe sucesivamente los sonidos que se encadenan en palabras y oraciones. En cambio, el receptor de un texto escrito tiene una percepción simultánea del texto como totalidad, de sus dimensiones, y eso le permite programar el tiempo que le demandará su lectura.

- La comunicación oral es espontánea e inmediata. Esto significa que el emisor, aunque pueda rectificar su emisión, no puede borrarla. Elabora y emite su mensaje de manera casi simultánea al momento en que es comprendido por el receptor. Por su parte, el receptor debe ir comprendiendo el mensaje a medida que éste es emitido.

Por el contrario, la comunicación escrita presenta la peculiaridad de ser elaborada y diferida. El emisor puede revisar, corregir o rectificar su mensaje antes de que llegue al receptor, y sin que éste se percate de los cambios o rectificaciones que se han realizado en la producción del texto. A su vez, el receptor puede elegir los tiempos que se tomará para leer el texto, puede volver a él cuantas veces quiera y puede ratificar o rectificar la comprensión del mismo.

- La comunicación oral es efímera, no sólo porque el sonido es perceptible en forma momentánea y luego desaparece, sino también porque la memoria de los receptores y aun de los emisores es incapaz de recordar todo lo hablado.

² Fuente: <http://www.fcpolit.unr.edu.ar/programa/2003/04/05/diferencias-entre-oralidad-y-escritura-ministerio-de-educacion-de-la-nacion/>

La comunicación escrita, en cambio, es duradera, ya que las letras se inscriben en soportes materiales que permanecen en el tiempo. Esta permanencia les otorga a los textos escritos prestigio social y credibilidad, en tanto la inscripción material representa un registro inalterable y adquieren el valor de testimonio.

La comunicación verbal se apoya en gran número de códigos verbales como la entonación de la voz, los gestos, los movimientos corporales, la vestimenta, etcétera, mientras que las comunicaciones escritas no los utilizan y deben desarrollar recursos lingüísticos para transmitir estos significados.

·Finalmente, la comunicación oral está acompañada por los contextos extraverbales necesarios para su comprensión: la situación comunicativa, las características del emisor y del receptor, el momento y el lugar en que se produce, etc., las cuales no necesitan ser explicitadas.

En cambio, los textos escritos suelen ser autónomos de los contextos específicos en que se encuentra el autor en el momento de escribirlos y el lector en el momento de leerlos. Si es necesario para la comprensión textual, los autores de textos escritos deben crear verbalmente los contextos para que el lector pueda ubicarse.

En lo que respecta a las diferencias textuales, Cassany distingue varios rubros:

·Adecuación

En la comunicación oral, el uso de la lengua suele indicar la procedencia geográfica, social y generacional; además, es un tipo de comunicación elegida para transmitir temas generales, de bajo grado de formalidad y propósitos subjetivos.

En la comunicación escrita hay una tendencia a eliminar las variantes lingüísticas regionales y los registros familiar y coloquial, y a utilizar el registro estándar de la lengua. Este tipo de comunicación se encuentra más asociada al uso público del lenguaje y a la transmisión de temas específicos, tratados con un alto grado de formalidad.

·Coherencia

En las producciones orales hay una selección menos rigurosa de temas y se producen digresiones, cambios de tema, repeticiones y reiteraciones, datos irrelevantes, etc. Las estructuras que jerarquizan la información son más bien abiertas, lo que permite muchas veces pasar de un texto oral a otro sin solución de continuidad. Estas estructuras no tienen formatos canónicos como las escritas, sino que se construyen con gran libertad por parte del hablante.

En las producciones escritas, la selección y organización de la información es rigurosa, se destaca la información relevante y se evitan las digresiones y redundancias. Las estructuras de los textos escritos suelen ser cerradas, lo que permite darles su carácter de conclusividad; además, responden, por lo general, a distintos estereotipos de acuerdo con los temas que

traten y con las intenciones de su autor.

•Cohesión

En los textos orales, gran parte de los elementos de conexión entre sentidos están dados por elementos pertenecientes a los códigos no verbales, tales como un cambio de entonación o de velocidad en lo que se dice, pausas e indicaciones gestuales. Algunos elementos gramaticales, como los pronombres, refieren directamente a un objeto extralingüístico (en una charla, pueden utilizarse palabras o expresiones tales como “aquí”, “lo vi salir”, “ahora te traigo el libro”, sin haber mencionado previamente el lugar, el nombre de la persona o el momento).

En los textos escritos la conexión siempre está dada por elementos gráficos (signos de puntuación) y gramaticales, conectores lógicos y semánticos, pronominalizaciones, sinónimos, etc. Estos elementos lingüísticos siempre están referidos a palabras ya mencionadas en el mismo texto.

•Léxico

El lenguaje oral permite el uso de:

- palabras hiperónimas con función de comodines (palabras como “cosa”, “désto”, “ecir” son utilizadas para reemplazar nombres de cosas, ideas, personas, lugares o cuestiones generales que aparecen en la conversación) y por lo tanto, es infrecuente el uso de vocablos con significados específicos;
- tics lingüísticos y muletillas (“o sea”, “bueno”, “¿si?”) con función de enlaces, aunque no concuerden con la conexión lógica;
- onomatopeyas, frases hechas y refranes;
- la repetición léxica.

El lenguaje escrito presenta mayor densidad léxica y conceptual, y se caracteriza por:

- eliminar elementos lingüísticos que no tengan un contenido semántico específico (muletillas);
- eliminar repeticiones léxicas mediante el uso de sinónimos;
- utilizar los vocablos en su acepción semántica más formal y precisa”.

La coherencia

Es la unidad semántica de un texto. En otras palabras, es la conexión necesaria que debe existir entre las ideas que presenta un texto para desarrollar el tema.

Ejemplo:

La mudanza de María

Cuando llegó María con sus cuadros después comió la ensalada porque no mañana.

El texto que acabas de leer sería caracterizado por cualquier lector como un texto incoherente, porque no tiene unidad en las ideas que entrega, ni tampoco entrega alguna posibilidad de ordenarlas jerárquicamente (tal vez lo único que podríamos decir de él es que cada planteamiento se desprende del anterior y así sucesivamente en una cadena sin fin, a menos que el lector se aburra, como probablemente sucederá).

La coherencia de un texto se funda sobre la base de que los elementos presentes en él permanecen a lo largo de todo el mensaje. Ahora bien, en algunas tendencias literarias donde se utiliza la "escritura automática" y la "corriente de la consciencia" el texto puede presentar un aspecto de incoherencia, pero eso no es así, porque esos textos están contruidos de manera tal que es posible asignarles un tema y una unidad, aunque ésta sea de una naturaleza distinta a la que estamos habituados.

Ejemplo:

En micro a mi casa

Camino dando tumbos por una superficie movediza y saltona que me arroja contra los fierros. Un cantor me salva y me sienta en la silla con una sonrisa en la cara. Dame plata, platos, piticlín, plin, plin quién es la que viene ahí tan bonita y tan gentil. Caras frías pegadas a la ventana, brisa golpeando la frente, la señora que alega que no le han dado boleto y ma cama que espera mojada en la casa.

Para que un texto sea coherente debe mantener un mismo tema y todos los elementos que lo componen tienen que apuntar a ese tema. En otras palabras, podemos decir que un texto es coherente cuando cada una de las partes que lo conforman está relacionada con el tema central.

Coherencia global: Para que un texto sea coherente, debe tener un tema central, y todas las ideas, principales y secundarias, deben estar siempre relacionadas con esa idea.

Coherencia local: Todas las ideas deben organizarse de manera ordenada y lógica, es decir, debe haber una secuencia interna que nos permita seguir el texto y lograr una mejor comprensión de la información.

La coherencia local se manifiesta a través de la presencia o ausencia de ciertos elementos, los que permiten relacionar las diferentes oraciones que conforman el texto.

Estas relaciones particulares y locales se denominan cohesión. La cohesión, por lo tanto, corresponde a la red de relaciones de significado que se establecen dentro de un texto por medio de diferentes mecanismos, con el objetivo de contribuir a su coherencia local y global.

La cohesión

Para que exista coherencia los elementos del texto deben estar relacionados entre sí y conformar entre ellos una idea única y unitaria. Desde el punto de vista formal, la coherencia se basa en el funcionamiento de una serie de recursos para constituir relaciones entre los elementos de un texto. La cohesión es una propiedad textual mediante la cual los enunciados de un texto se relacionan correctamente desde el punto de vista léxico y gramatical. Por lo tanto, diremos que

existe cohesión en un texto cuando los enunciados sucesivos aparecen debidamente trabados por conectores morfosintácticos y léxico-semánticos, e incluso fónicos. Estos son llamados recursos de cohesión.

- Referencia
- Sustitución
- Elipsis
- Los conectores
- Repetición por recurrencia
- Signos de puntuación

La referencia

Este mecanismo de cohesión establece una relación entre un elemento del texto y otro u otros que están presentes en el mismo texto o en el contexto situacional. La identificación de los referentes es un aspecto muy importante en la comprensión de los textos, ya que incide en forma directa en el procesamiento de la información. La referencia textual puede ser de dos clases:

a) Referencia exofórica

Se presenta cuando un elemento del texto alude a elementos de la realidad o a factores extralingüísticos que no están en el texto sino en el contexto situacional. Ejemplo: Nosotros somos parte esencial de la Universidad de Antioquia. Nosotros establece una relación con alguno de los estamentos que hace parte de la Universidad de Antioquia y que no está presente en el texto: estudiantes, profesores, empleados, trabajadores, etc.

b) Referencia endofórica

Se presenta cuando la relación se establece con un referente que está presente en el mismo texto. Ejemplo: Nos hizo una oferta excelente. En ella, describe con precisión todas las ventajas de la alianza. El pronombre personal ella hace referencia a un grupo nominal que está presente en el mismo texto: una oferta excelente. Las referencias endofóricas pueden ser de dos tipos:

- **Anafóricas:** Ocurren cuando en el interior del texto se establece una referencia retrospectiva, es decir, cuando un término alude a otro ya mencionado con anterioridad. Los elementos anafóricos por excelencia son los llamados proformas, que pueden ser de dos tipos: proformas gramaticales (los pronombres, los artículos determinados y los adverbios) o proformas léxicas (se denominan así a los elementos con significado léxico que actúan como sustitutos de unidades léxicas: persona, cosa, hacer...)

- **Catafóricas:** Se presentan cuando en el interior de un texto se establece una referencia prospectiva, es decir, cuando el sentido de un término depende de otro que aparece posteriormente. Como la referencia catafórica anuncia algo, con frecuencia aparece seguida de dos puntos (:) y de expresiones como por ejemplo, tales como, etc.

Sustitución léxica

Es una forma de cohesión que consiste en sustituir un término por otro. Dicha sustitución puede producirse mediante varios mecanismos, entre los cuales citaremos los siguientes:

- **Sustitución sinonímica:** Puede ser mediante sinónimos totales o referenciales (correferencia o sinonimia textual). alumno - aprendiz, escuela – colegio - centro escolar, perro- can - animal, etc. En el ejemplo anterior: Juan, el hermano mayor, el hombre, etc.
- **Sustitución por hipónimos e hiperónimos.** Un hiperónimo es una palabra con un significado genérico, que puede dividirse a su vez en distintas clases. Cada una de estas clases irá expresada por un hipónimo. Así, por ejemplo, el hiperónimo PEZ establece una relación semántica con otras palabras, sus hipónimos, que se corresponden con las distintas clases de peces: lenguado, sollo, barbo... Podemos decir que la hiperonimia / hiponimia es una relación análoga a la sinonimia, aunque de una manera asimétrica: así, un barbo es también un pez, y sería en cierto modo su sinónimo; sin embargo no ocurre lo mismo al revés pues no todos los peces son barbos. Este tipo de relación semántica puede repetirse a distintos niveles. Así, un hiperónimo como PEZ puede funcionar, a su vez, como hipónimo de un término más amplio.
- **Sustitución por metáfora o metonimia.** Es una forma especial de correferencia en cuanto a su contenido: se alude, en términos simples, a un elemento “real” mediante una figura, un elemento “imaginado.”
- **Sustitución por proformas léxicas,** palabras muy generales que pueden usarse en vez de otras más precisas. También llamados superhónimos.

Elipsis

Esta forma de cohesión consiste en suprimir la información que está sobreentendida, y que, por lo tanto, el lector puede inferir sin ningún inconveniente.

Los conectivos

También llamados conectores, relaciones conjuntivas o expresiones de transición. Sirven para establecer relaciones lógicas entre las oraciones de un texto. Expresan determinados sentidos y presuponen la existencia de otros elementos. Se suelen definir como un conjunto de indicadores de texto que le permiten al lector anticiparse al sentido en que el escritor manejará la siguiente idea. Los conectivos textuales pueden ser adverbios, locuciones adverbiales, conjunciones, preposiciones y frases conjuntivas, preposicionales o nominales.

Algunos son:

- **Adición:** además, más, aún, adicional a lo anterior, por otra parte, otro aspecto, asimismo, por añadidura.

- **Contraste:** pero, sin embargo, por el contrario, no obstante, aunque, a pesar de, inversamente, en cambio.
- **Causa – efecto:** porque, por consiguiente, así pues, por tanto, por lo tanto, por esta razón, puesto que, ya que, en consecuencia, de ahí que, así, por este motivo, pues, por eso, de modo que, según.
- **Temporales:** después, luego, más tarde, antes, seguidamente, a continuación, entre tanto, posteriormente, ahora, ya, enseguida, inmediatamente, cuando, en el momento, tiempo después, finalmente.
- **Comparación:** así como, tal como, tanto como, del mismo modo, de la misma manera, asimismo, igualmente.
- **Énfasis:** sobre todo, ciertamente, lo que es más, lo que es peor, repetimos, en otras palabras, como si fuera poco, lo que es más importante, especialmente.

Repetición por recurrencia

Puede ser total o parcial. En las totales se produce una reproducción exacta de la misma palabra o expresión en distintos lugares del texto. En la repetición parcial se repite solamente una parte del significante léxico.

Signos de puntuación

Son los elementos de expresión gráfica, es decir, las pausas o entonaciones existentes al interior de un texto, quedan reflejados por medio de signos escritos, que son los signos de puntuación.

a) **Signos de Pausas:** utilizados para dar descanso y coherencia al discurso, pues si no existiesen la lectura o exposición del mismo sería una lluvia y aglutinación de ideas sin sintaxis ni semántica. Aquí se hallan la coma, los dos puntos, el punto y coma y el punto.

b) **Signos de Apoyo:** son los que se utilizan para agregar elementos de información extra al texto, es así que conocemos los signos de paréntesis, los guiones y asteriscos para las notas al pie.

c) **Signos de Entonación:** estos signos dan el énfasis necesario para que una idea tenga la fuerza que requiere, asimismo, entrega el ritmo y la entonación pertinente para la comprensión del discurso. Signos interrogativos, exclamativos y el uso de las comillas están en este ítem.

La deixis

Término procedente del griego que significa “mostrar”, “señalar”. Fenómeno gramatical que consiste en que ciertos elementos gramaticales señalan a sus referentes en el contexto mediante demostrativos y posesivos, adverbios y pronombres personales.

Ej.: *El novelista ha de ser siempre un visionario, alguien que sepa mirar más allá.*

Se distinguen tres tipos de deixis:

- **La personal:** emisor (yo, nosotros...), receptor (tú, vosotros...)
- **La espacial:** se produce mediante el empleo de adverbios de lugar y de pronombres demostrativos ej. aquí, ahí, allí

- **La temporal:** mediante el empleo de adverbios de tiempo ej. ahora, antes, después.

Fuente: <https://www.portaleducativo.net/primer-medio/7/Coherencia-y-cohesion>

Tema y Rema

Fuente: <https://lenli.wordpress.com/tag/tema-y-remas/>

Progresión temática

Prof. Marina Menéndez

Antes de comenzar, revisemos algunos conceptos clave de la **lectura** y la **escritura**.

Un **texto** es una **unidad de sentido**: es una unidad porque constituye en sí mismo un mensaje completo que comunica un sentido. Un texto puede ser tanto una sola palabra (como los carteles “Silencio” en los hospitales), una frase (“Descienda por la puerta trasera”), una noticia, un ensayo, una novela, etcétera. Entonces, olvidemos esa errónea definición que dice que un texto es **un conjunto de palabras**. Si recortamos palabras y las pegamos una detrás de la otra, tendremos un conjunto de palabras, una secuencia incoherente o un poema dadaísta. Pero no un texto creado con la **intención de transmitir un sentido**. Un texto tampoco es un “conjunto de oraciones”.

Un texto es un **entramado de ideas conectadas**. Un texto está constituido por ideas que forman un todo coherente. El sentido de un texto se construye a través del encadenamiento lógico de ideas. El desarrollo de las ideas en torno a un tema o asunto presenta una estructura (en toda estructura hay una lógica, un orden... que no hay en un “conjunto”). A esa estructura se la denomina **macroestructura** o estructura global del texto. Las ideas, que podemos empezar a llamar proposiciones, se expresan en oraciones. Las **proposiciones** se van encadenando a través de diversos tipos de conexiones. Estas conexiones pueden ser temporales (principalmente en los textos narrativos) o lógicas (causa-consecuencia, problema-solución, generalización-excepción, contraste, comparación, etc.). En un texto lingüístico (oral o escrito) ese encadenamiento lógico, esa conexión entre ideas se desarrolla de manera lineal. Ese desarrollo de las ideas implica que a medida que vamos leyendo un texto, vamos incorporando información y vamos comprendiendo el sentido que el autor nos quiere comunicar.

La información que voy adquiriendo mientras leo se transforma en información ya conocida a medida que avanzo en el texto. Esta sucesión entre la información ya conocida o dada y la información nueva (que una vez incorporada se transformará en información conocida) se denomina **progresión temática**. Desde una **perspectiva semántica**, denominamos **tema** a la información conocida y **rema** a la información nueva. A un mismo tema podemos añadir uno o varios remas. Veamos un ejemplo:

La torre Eiffel tiene 330 metros de alto

Suponiendo que el lector ha oído hablar de la torre Eiffel y que solo sabe que se encuentra en París, la información nueva (el rema) es que mide 330 metros.

La torre Eiffel tiene 330 metros de alto y fue inaugurada en 1889.

En este caso tenemos un tema (la torre Eiffel) y dos remas: que mide 330 metros y que fue inaugurada en 1889.

La torre Eiffel, construida por el ingeniero Gustave Eiffel, tiene 330 metros de alto y fue inaugurada en 1889.

Aquí, se suma otro rema: la construyó el ingeniero francés Gustave Eiffel.

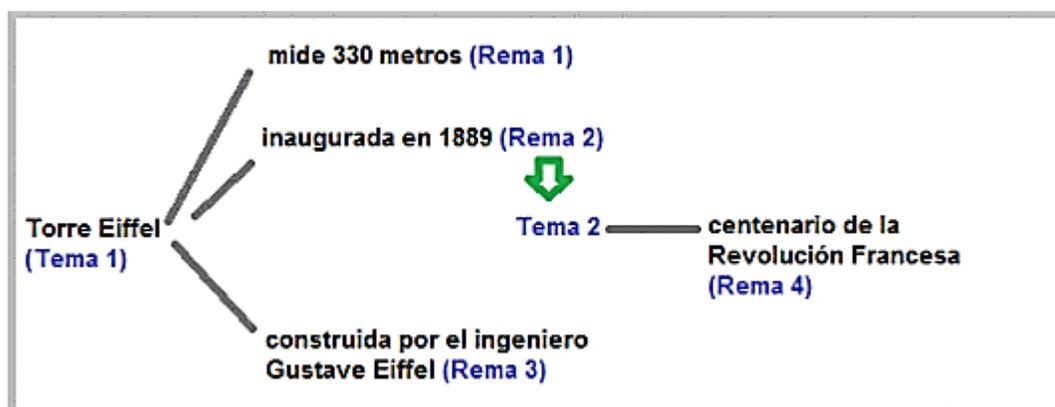
La **estructura semántica** (es decir, de sentido) que tenemos hasta el momento se puede graficar así:



Añadimos información:

La torre Eiffel, construida por el ingeniero Gustave Eiffel, tiene 330 metros de alto y fue inaugurada en 1889, año del centenario de la Revolución Francesa.

Aquí, un rema (1889) se convierte en tema (información conocida) sobre el que se informa algo nuevo (rema): en 1889 se cumplieron 100 años de la Revolución Francesa.



Algunos autores prefieren los conceptos de **tópico y comentario** en vez de tema y rema respectivamente.

Muchas veces el tema coincide con el sujeto de la oración y el o los remas con las partes del predicado pero no siempre es así. En español y en la mayoría de los idiomas, la estructura típica de una oración es Sujeto-Verbo-Objeto (SVO): “Juan visitó a su tía”. Pero si quisiéramos destacar que Juan visitó a su tía y no, por ejemplo, a su primo, podemos colocar esa información al comienzo. Existen procedimientos sintácticos que nos permiten **frontalizar** (es decir, colocar al principio de la oración) información nueva: “A su tía, visitó Juan”. En este caso el tema (Juan) está al final mientras el rema (visitó a su tía) se ha movido al comienzo.

Mac Carthy y Carter destacan la importancia de analizar la progresión temática para establecer la coherencia de un texto, ya sea que estemos leyendo o corrigiendo un texto propio. Señalan, por ejemplo, que si marcamos en un texto los temas de la progresión temática podremos saber de qué se trata un texto. Veamos un fragmento de esta entrada:

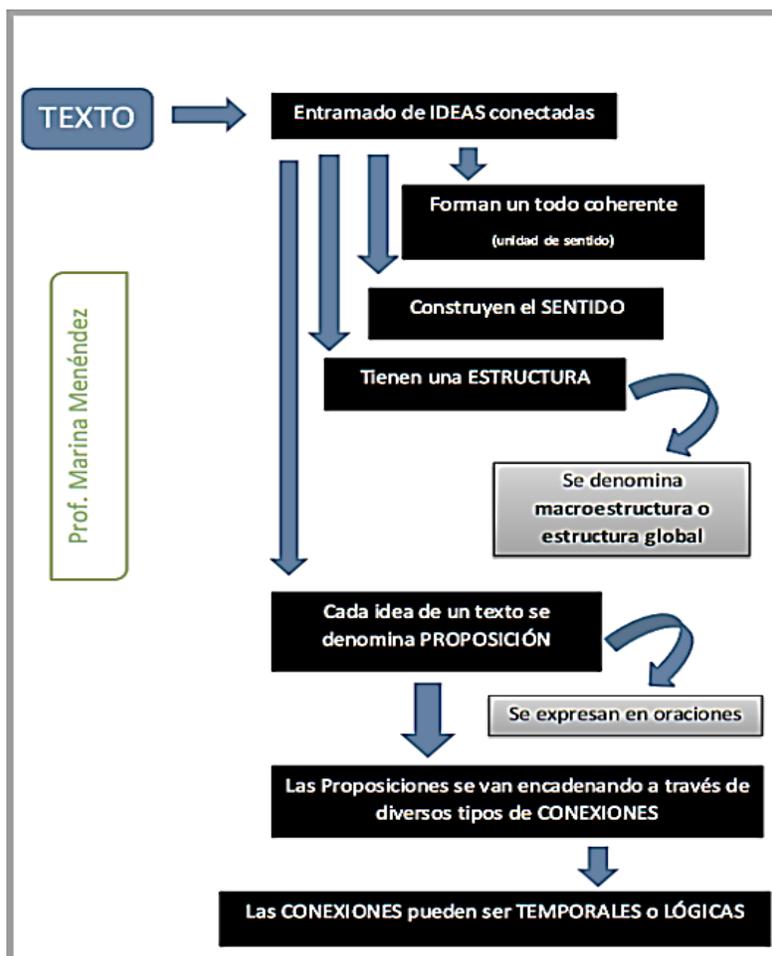
Un **texto** es un entramado de ideas conectadas. Un texto está constituido por ideas que forman un todo coherente. El **sentido** de un texto se construye a través del encadenamiento lógico de ideas. El **desarrollo de las ideas** en torno a un tema o asunto presenta una estructura (en toda estructura hay una lógica, un orden... que no hay en un “conjunto”). A esa estructura se la denomina **macroestructura** o estructura global del texto. Las ideas, que podemos empezar a llamar proposiciones, se expresan en oraciones. Las **proposiciones** se van encadenando a través de diversos tipos de conexiones. Estas **conexiones** pueden ser temporales (principalmente en los textos narrativos) o lógicas (causa-consecuencia, problema-solución, generalización-excepción, contraste, comparación, etc.).

Con solo echarle un vistazo, sabremos que ese párrafo habla sobre el texto, el sentido, el desarrollo de las ideas, etcétera. Marquemos ahora temas y remas en ese fragmento:

Un **texto** [Tema 1] es un **entramado de ideas conectadas** [Rema 1]. Un texto está constituido por ideas [Tema 2] que **forman un todo coherente** [Rema 2]. El **sentido** de un texto se construye [Rema 3] a través del encadenamiento lógico de ideas. El **desarrollo de las ideas** en torno a un tema o asunto **presenta una estructura** [Rema 4] (en toda estructura hay una lógica, un orden... que no hay en un "conjunto"). A esa estructura [Tema 3] se la denomina **macroestructura** o estructura global del texto [Rema 5]. Las ideas, que podemos empezar a llamar **proposiciones** [Rema 6], se expresan en **oraciones** [Rema 7]. Las **proposiciones** [Tema 4] se van encadenando a través de diversos tipos de **conexiones** [Rema 8]. Estas **conexiones** [Tema 5] pueden ser temporales (principalmente en los textos narrativos) o lógicas (causa-consecuencia, problema-solución, generalización-excepción, contraste, comparación, etc.) [Rema 9].

Prof. Marina Menéndez

Y el esquema de contenido quedaría más o menos así:



Como podemos observar, **la progresión temática de un texto nos ayuda a detectar los conceptos clave, captar las conexiones entre ideas, realizar un esquema de contenido (o mapa conceptual), comprenderlo e interpretarlo.** Considero que los docentes que enseñamos a escribir, en la secundaria, en la universidad o en ámbitos profesionales, deberíamos explicar qué son y cómo se materializan en un texto la coherencia, las conexiones (lógicas o temporales) y la progresión temática para que sean internalizadas como herramienta útil para la lectura y la escritura.

Bibliografía

Calsamiglia, H. y Tusón, A. *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso.* Barcelona, Ariel, 1999.

McCarthy, M. y Carter, M.A. (1994) *Language as Discourse. Perspectives for Language Teaching.* Harlow: Longman.

Van Dijk, T. A. *Estructuras y funciones del discurso.* Madrid, Siglo XXI, 1980.

La construcción textual: marcadores discursivos y puntuación³ **Los marcadores discursivos**

Objetivo

Conocer recursos lingüísticos que contribuyen a dar cohesión al entramado textual.
Utilizar los recursos de cohesión gramatical y léxico- gramatical como índices de lectura y estrategias para la producción textual.

Entre los elementos de un texto hay algunos enlaces que conectan una cláusula con otra, señalándonos de qué manera se debe entender lo que está a continuación, en relación con lo que le precede. Las palabras que tienen como función marcar relaciones entre las oraciones de un texto se denominan 'marcadores textuales o discursivos', 'operadores discursivos', 'ordenadores del discurso', 'operadores pragmáticos', etc. Estos elementos poseen los siguientes rasgos:

- Son invariables morfológicamente
- Constituyen en general frases lexicalizadas
- Poseen una multifuncionalidad textual, por lo que su valor debe ser inferido del uso particular y contextualizado

³ Tomado de Collado, A. y Jimenez, A. (2012) *Usar la gramática para leer y escribir*, en Cuadernillo de Comprensión y Producción de Textos, FFHA-UNSJ.

Los marcadores poseen un cometido coincidente con el del discurso: el de guiar las inferencias que se realizan en la comunicación.

A continuación, incluimos una clasificación posible de marcadores discursivos (Bosque 1999). La lista no es exhaustiva, y su inclusión en este texto tiene por objeto la de brindar una guía al alumno para la identificación de marcadores en los diferentes textos.

La frecuencia de aparición de los distintos tipos de marcadores en un texto depende de la intencionalidad del mismo. O, al revés, la presencia de determinados marcadores opera como 'pista' para inferir el tipo y la intencionalidad de un texto determinado.

ESTRUCTURADORES DE LA INFORMACIÓN		
Comentadores	Pues, pues bien, así las cosas	
Ordenadores	En primer lugar, por una parte/por otra parte	
Digresores	Por cierto, a todo esto, a propósito	
CONECTORES		
Aditivos	Además, encima, aparte, incluso	
Consecutivos	Por tanto, por consiguiente, en consecuencia, por ende, entonces, de ahí	
Contraargumentativos	En cambio, por el contrario, pero, sin embargo, no obstante	
REFORMULADORES		
De Rectificación	Mejor dicho, más bien, mejor aún	
Explicativos	O sea, es decir, esto es, a saber	
De Distanciamiento	En cualquier caso, de todos modos, en todo caso	
Recapitulativos	En suma, en conclusión, en fin	
OPERADORES ARGUMENTATIVOS		
De Refuerzo Argumentativo	En realidad, en el fondo, de hecho	
De Concreción	Por ejemplo, en particular	
MARCADORES CONVERSACIONALES		Claro, desde luego, bueno, bien, hombre, mira, oye, bueno, eh, este

La puntuación: un aspecto central en el proceso de escritura

Objetivo

Reflexionar sobre el uso de los signos de puntuación como recurso de cohesión textual

Comprensión y Producción de textos

Uno de los aspectos a los que se les ha dedicado menos importancia y tiempo en la enseñanza de la escritura es la puntuación. Con frecuencia sólo se la incluye como un requisito más del cumplimiento programático de la enseñanza de nuestra lengua a través de la presentación del uso de cada signo de puntuación y algunos ejemplos de aplicación.

Lo cierto es que el alumno, al terminar el nivel medio y al proseguir estudios superiores o actividades laborales, experimenta numerosas dudas sobre dónde puntuar, con qué signo hacerlo, qué diferencia semántica se produce en el texto al usar uno u otro signo, etc. Entre los problemas que surgen sobre este tema de la puntuación figura la delimitación de las unidades que componen el sistema y la diferenciación de dichas unidades con respecto a los de la tipografía. Es decir, resulta muchas veces difícil determinar dónde se acaba el dominio de la puntuación que necesita conocer y manejar todo usuario de una lengua y dónde comienza el ámbito especializado de la tipografía, propio de la actividad tipográfica e impresora. Cabe señalar que en este sentido la expansión de la informática ha llevado a ubicar la puntuación junto a la tipografía; son numerosos los recursos tipográficos que se están difundiendo entre los usuarios y que antes eran usados solo por las imprentas y editoriales.

La puntuación ocupa un lugar relevante en la elaboración y en la comprensión del texto escrito, es decir, es un subsistema constitutivo de la prosa que colabora en construir significado textual. Podemos dar abundantes ejemplos en los cuales se puede constatar que la puntuación incide en el significado de un texto, no es un aspecto al margen, ni tampoco, la significación del texto se crea en forma completa antes de puntuar. En los siguientes ejemplos podemos comprobar que en cada pareja de oraciones las diferencias de significado entre la opción a y b se deben a la aportación semántica de los signos de puntuación.

1a. los niños saltaron por la ventana; gritando, el padre los castigó. (El que grita es el padre)

1b. los niños saltaron por la ventana gritando; el padre los castigó. (los que gritan son los niños)

*2a. Este alumno (un niño de 13 años) ha aprobado con éxito el examen.
(Descripción neutra: tiene 13 años)*

*2b. Este alumno- un niño de 13 años- ha aprobado con éxito el examen.
(modalización: ¡sólo tiene 13 años!)*

En síntesis, destacamos que al ser la puntuación un buen indicador para medir el grado de calidad de un escrito, los docentes deberán incluir diversas estrategias para profundizar el manejo de este aspecto de la escritura en los estudiantes, o sea deberán abordar este tema como problemática relevante en la enseñanza de la composición de textos escritos. Al respecto se puede consultar la "Ortografía de la Lengua Española", publicada por la Real Academia Española. Creemos que constituye un documento de regencia permanente por parte del estudiante.

Textos y Actividades

Texto 1 La Llorona

(Transcripción de relato oral)

(Lucas - 9 años)

- Mi abuelo nunca le decía nada a mi abuela.

- ¿Por qué?

- Porque mi abuela es grande, ¡ya tiene edad!

- ¿Tu abuela la escucha también?

- Ella se asusta porque siente llorar niños, bebés. No sé, según dicen son espíritus...y mi abuela, como tiene presión alta, está perdida.

- Y cuando vas a lo de tu abuelo ¿escuchás algo?

- Nosotros nunca escuchamos nada, ni vimos nada, ni bebés.

¡Cortaaaala! Si se van a burlar no les cuento. En serio. Bueno, les cuento. No crean que exagero cuando les digo que la escuchamos toda la noche. A la llorona! ¿A quién va a ser? ¡Toda la noche! Desde las doce, más o menos, hasta que nos quedamos dormidos de puro cansancio. No es mentira ¡Se los juro! Dicen que en la Villa de la Quebrada siempre comienza como a las dos de la madrugada, en el calvario. Mis tíos fueron a ver. ¡En serio! Mi mamá me contó que hay otra que se pasea de noche por las plazas, los campitos y las iglesias. Es porque sufre mucho, creo. ¡En serio! Bueno, si no me creen, no me creen. Yo les digo la pura verdad. ¿Que si la vimos? Bueno, verla, lo que se dice verla, así con los ojos. . no, pero la oímos, clarita, clarita! Primero medio lejos y después más cerca, y después más lejos y luego más cerca, y así y así. Como si fuera y viniera, como buscando. ¿Saben lo que busca? Nooooo, no busca un pañuelo. ¡Qué pavotes que son! No busca pañuelo, busca su hijo que está muerto. En serio. Y como no lo encuentra llora. Parece que lo han matado unos señores. ¿Quieren que les cuente?

Resulta que un niño, el hijo de la llorona, era muy travieso. Esto sucedió hace mucho tiempo. Era tan travieso que un día se le dio por ir a robar uva a los parrales de la quinta de un vecino.

La llorona vivía en San Luis, cerca del ejército. Cuando el niño estaba dele cortar uva arriba de una parra, la perra del dueño lo descubrió y comenzó a ladrarlo. Los perros son muy guardianes, más cuando son hembras. Encarnizada estaba la choca que quería morderlo a toda costa, cuando apareció el dueño con una escopeta. Claro, pensaba que era algún ladrón grande, adulto. Los ladrones grandes saben lo que hacen y por eso andan armados. Entonces el dueño de la quinta preguntó. ¿Quién anda ahí? Y nada. El niño del susto no habló.

El miedo, a veces, paraliza. ¿Quién anda ahí?, volvió a gritar el hombre y como sólo escuchaba a la perra que ladraba cada vez más, tiró un tiro al aire. Los vecinos se alarmaron y salieron también con sus revólveres, creyendo que pasaba algo grave. Ellos también dispararon sus armas. El dueño de los parrales, al escuchar los tiros, creyó que era el ladrón y desesperado empezó a disparar con su escopeta para todos lados. Y ¿saben lo que pasó?

Sí, lo que ustedes piensan. Uno de los tiros le pegó en la cabeza al niño que estaba subido a una parra. Al rato lo encontraron, tirado en el piso, muerto. Cuando le avisaron a la madre, fue terrible. Cuentan que la llorona se murió de pena, llorando. Desde ese momento, la llorona no para de llorar. La llorona ahora es un espíritu que busca a su hijo en este mundo, pero su hijo no está en este mundo y entonces, como no lo encuentra, llora dicen que su llanto pide paz. Mi mamá me dice que hay que hablarle, decirle la verdad. Hay que gritarle: ¡Llorona, andáte, tu hijo ya está muerto, está con Dios!, o también: ¡Andáte llorona que acá no está tu hijo!. Mi tío, que es re gracioso dice que hay que hacerla callar chistándola. ¡Sssshit, cállate llorona!, ¡Sssshit, andáte llorona!. Para mí, la llorona no se va callar nunca, porque nunca va encontrar a su hijo aquí en la tierra.

¡Qué triste! ¿no?

- Llorá Leandro

- Buaaaaaa, buaaaaaa, buaaaaaa.

- ¿Así lloraba la llorona?

- No sé.

- ¿No la has escuchado?

- No.
- ¿Ni has visto a la llorona?
- Nada...porque a la llorona solo la ve mi abuela.
- ¿Y tu abuelo qué dice?
- Nada, mi abuelo nunca le decía nada a mi abuela.
- ¿Por qué?
- Porque mi abuela es grande, ¡ya tiene edad!

Texto 2 - El Yasiyateré

El Yasiyateré es un rubito petiso, cabello largo y que le gusta jugar a la baraja. Si usted le tira las cuarenta barajas, le tira el bastón, y él le juega a las barajas. Y si usted le lleva el bastón, juega a las barajas y se olvida del bastón. Y duerme de noche en el horno de las casa. En el monte duerme debajo de lo tronco. Cuando tiene el bastón no se le ve. Cuando él le toca no se le ve. Si él deja el bastón uno le ve. Cuando uno le ve primero, él no puede caminar, queda todo lánguido. Él le ve primero a la criatura y le lleva. Él siempre a la siesta no más sale. A lo varone no má le lleva, y a la mujere no le lleva porque tiene el cabello largo como él. La carita es redondita, parece mono, pero es bonito. Las cejas largas hasta cerca de la mejilla. Tiene bigote largo como lo bagre, rubio, todo rubio. Lo que más usa él es amarillo. Un vestido ancho, una pollera. El bastón es largo, de oro, brillante. Tiene por el cogote muchas llaves de oro, todo brillante. Tiene ojo amarillos. Y así, cuando uno va por las picadas, silba, silba juerte y le tapa el oído en cuanto chifla. Parece que aquí, en el oído le silba muy fuerte y uno se aturde de má. Si uno le tienta, sigue él a uno. Y si va a caballo parece que se sienta en el anca del caballo. Y le muerde la cintura, y ya no le deja, toda la noche le tienta. Hay que disparar.

José Botini, 14 años. C. Fontana, Formosa, 1952

Texto 3 - La coquena

Aquí todos saben que en los cerros vive la Coquena. La gente dice que a su entender todos los animales tienen su Coquena que los cuida, que viene a ser como el padre que los defiende de los que lo cazan mucho y que los quieren terminar. Entonces la Coquena se enoja, no deja que los maten tanto. Una vez un cazador iba con otro compañero cazando por el monte. Tando no más se le apareció una corzuela bien blanquita. Le apuntó con la escopeta y l'hizo el tiro. Cuando jue a ver lo halló al compañero muerto. Esto, según mi parecer, debe haber sido la Coquena que no quería que maten tanto bichito de éstos, porque cada vez no más tráian dos y hasta tres corzuelas. La Coquena lo castigó y tuvo que ir a la cárcel no más. Esto es verdad. La Coquena es el dueño, es como el padre de las vicuñas y de los otros animalitos, y los cuida y castiga a los cazadores que matan sin necesidad a los pobres animalitos.

Clemente Cancota, 42 años. Capital, Jujuy, 1952

Texto 4 - Galeano, en defensa del agua y contra la minería

Los Andes- Martes, 22 de marzo 2011

En su primer contacto con los mendocinos, el escritor uruguayo pidió proteger los recursos naturales. Hoy lo premia la UNCuyo.

Cómo empezar a escribir sobre un escritor. Sobre "EL" escritor. Así, resaltado y con mayúsculas. Es la primera pregunta en la tarea de escribir luego de un encuentro en vivo y en directo con Eduardo Galeano.

El periodista y escritor uruguayo pisó tierras mendocinas y su presencia impone las más cálidas palabras, el más afectuoso elogio y la amable predisposición de todos los sentidos para disfrutar de su oratoria, para releer sus escritos o para recordar aquellas frases que nos marcaron y nos abrieron los ojos (y las venas) como latinoamericanos. Probablemente, su eco resonará durante mucho tiempo en nuestros lápices.

Invitado por la UNCuyo a Mendoza para entregarle el doctorado Honoris Causa, el escritor ofreció una breve charla en el Centro de Información y Comunicación (Cicunc) de esa casa de altos estudios que ayer festejaba el 72° aniversario de fundación.

Esta giró en torno a los problemas del medio ambiente de la actualidad como la minería y la defensa del agua pura. También se refirió al papel de los medios de comunicación, los jóvenes en relación a su obra y sentó posición respecto a la intervención de las grandes potencias en Libia.

Sus palabras, ofrecidas con humor y su característica tranquilidad, fueron evidencia de ese cúmulo de conocimientos y buena memoria que pinta de pies a cabeza a una de las personalidades más importantes de los Siglos XX y XXI del continente del sur del mundo.

Traición a la naturaleza

Gran parte de su pensamiento estuvo dedicado a explicar su postura respecto a los temas ambientales que aquejan al mundo actual. Sobre todo su dedo señaló a la minería y apoyó el cuidado del agua. "El problema es que la defensa de los recursos naturales en América Latina, no es un tema popular. En la mayoría de los casos hay gente que se cree el cuento de las inversiones mineras o de la industria forestal para arrancar los recursos naturales. Después, se van y si te he visto no me acuerdo. Se van y chau", opinó.

Según Galeano, tanto las mineras como las empresas forestales o las plantas de energía nuclear son vendedores de felicidad y prosperidad: "Un día desaparecen dejando tras de sí sólo agujeros y fantasmas. Palacios vacíos, llenos de telarañas y también ilusiones rotas y esperanzas perdidas. Esto es lo que tiene que enseñarnos a defender nuestros recursos naturales".

Por esto es que el uruguayo, en coincidencia con el Día Mundial del Agua ha pensado dedicarle el doctorado a los militantes del agua. "(Ellos) son capaces de enfrentar no sólo a las empresas mineras que envenenan el agua sino también a la industria forestal, que seca la tierra. A los que cometen un imperdonable traición a la naturaleza tremenda sobre el agua para convertirla en negocio de pocos siendo como es ella un derecho de todos", remarcó con evidente convicción.

El escritor sostuvo que es necesario volver al transporte público, cambiando el modelo, ya que todo esto se hace para cumplir con los deberes de la sociedad de consumo. "Se trata de dar de

comer a los autos y se olvidan que hay mil millones de hambrientos humanos en el mundo que merecen algo de atención. Nos damos cuenta sobre todo cuando ocurren tragedias como la de Japón", comentó.

Inocentes de la destrucción

Galeano no dudó en alabar a Ecuador y a Bolivia por haber incorporado a sus constituciones los derechos de la naturaleza, algo inédito en la historia de la humanidad. "La naturaleza estaba al servicio del hombre y se la consideraba un obstáculo opuesto a la historia de la humanidad. Por ese camino hemos llegado adonde estamos", opinó.

Contundente, agregó: "En realidad yo hablo en plural pero a sabiendas que yo y ustedes somos inocentes de esa destrucción. Yo no creo las historias de que todos somos responsables. La reducción del mundo a una suerte de porquería que hay que tirar al tacho de basura ha sido sobre todo obra de las grandes empresas que están haciendo ese desastre. Pero yo no me siento culpable de eso para nada".

<http://www.losandes.com.ar/notas/2011/3/22/galeano-defensa-agua-contra-mineria-557639.asp>

Texto 5 - Minería según Galeano.

REALIDAD 01-04-2011

Por Mario Capello

"Vale el Eduardo Galeano escritor, defensor de los derechos humanos y el que plantea que los recursos naturales latinoamericanos deben usarse para sacar a nuestros compatriotas de la miseria y el atraso cultural."

Algunos ciudadanos a los que nos atrae leer con cierta frecuencia, y puntualmente los interesados en analizar los planteos ideológicos que han motorizado, para bien o para mal, el devenir de las sociedades políticas en el transcurso de la historia, tenemos un singular reconocimiento con el escritor uruguayo que nos emocionó con "Las Venas Abiertas de América latina".

Está bien que quienes poseen el don de articular palabras para transformarlas en novela social, y que dedicaron toda una vida al periodismo, a la literatura, y al compromiso personal contra la violación de los derechos humanos, como es el caso de Eduardo Galeano, tengan un reconocimiento por parte de instituciones donde la lectura es la base con la cual se forman los profesionales. Aquí como en cualquier Universidad del mundo.

Quienes recorrimos las aulas de las universidades argentinas fuimos advertidos en la responsabilidad que nos cabe en el ejercicio de la profesión a la hora de realizar declaraciones, ya que la inmensa mayoría de las personas que nos escuchan, tienden a creernos sin más, por el sólo hecho de tener un título. Vale aquí la enseñanza de Sócrates en el sentido de lo importante que es poder reconocer nuestra propia ignorancia, ya que ello nos libera de tener que opinar sobre lo que desconocemos, a la vez que paradójicamente nos hace menos ignorantes.

No se cuáles fueron los cursos que realizó el escritor para afirmar que la minería es contaminante. Sería oportuno que nos lo cuente, o es que sin responsabilidad social alguna, viene a pregonar a la argentina un slogan que solo se sustenta en desvaríos psicológicos.

Desde la ignorancia, el fanatismo, la envidia o un cínico interés partidario: puede decirse que la minería contamina.

Me parece bien que se exprese por la defensa del agua, aunque me parece que las profecías de guerras por la misma que se anunciaban cayeron en saco roto, habiendo el hombre desarrollado tecnologías que potabilizan hasta el agua de mar. Tampoco creo que se detenga lo que nos enseñaron en la escuela primaria, el ciclo cerrado de evaporización-condensación que hace que el Paraná tenga un caudal de 17.000 metros cúbicos por segundo en el delta, que ese mismo ciclo en nuestra cordillera es nieve que cae en unos años un poco más y en otros menos, cuyos aportes hace que por el río Mendoza discurran en promedio 50 metros cúbicos por segundo, 54 en el Atuel, o 60 por el río San Juan. ¿Qué relación puede tener con la carencia de aguas una actividad como la industria minera que emplea menos del 1% de la que utiliza la agricultura?

Es al menos llamativo que el homenaje haya trascendido la cuestión académica motivo del otorgamiento. Vale aquí recordar el dictamen vergonzoso en algunos aspectos, de profesionales de la UNCuyo, mintiendo en varios aspectos cuando analizaron el Informe de Impacto Ambiental del proyecto minero San Jorge. No cambia la farsa documentada de estos profesionales, por el hecho de que una persona famosa como Galeano coincida con los slogans que impulsaron semejantes irresponsabilidades.

Vale el Eduardo Galeano escritor, defensor de los derechos humanos y el que plantea que los recursos naturales latinoamericanos deben usarse para sacar a nuestros compatriotas de la miseria y el atraso cultural.

No tiene valor, al menos para mí, el escritor hijo de una acaudalada familia uruguaya que nunca conoció personalmente carencias elementales. Que no sabe o miente cuando dice que la minería al igual que cuando la explotaban los imperios coloniales: no deja nada. Que pretende desde la comodidad de la que goza, que sufridos habitantes de nuestra patria común, sigan pobres, porque él y quienes comparten su pensamiento, se sienten con derecho, al igual que los conquistadores que demonizó, a actuar con similar impunidad.

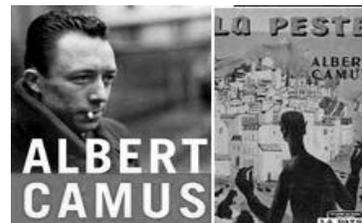
Texto 6 - Sinopsis de La Peste de Albert Camus

La Peste es una fábula en forma de novela donde Camus resume el sentido de sus reflexiones acerca de los acontecimientos de la reciente historia de Francia: la ocupación alemana, la Resistencia, y los rencores y venganzas que siguieron a la guerra, "al odio de los verdugos", escribía refiriéndose a esos ajustes de cuentas, "ha respondido el odio de las víctimas. Una vez más, damos la victoria al enemigo. Hay que sanar esos corazones envenenados, transformar las ansias de odio en un anhelo de justicia".

¿Cómo reaccionar ante el Mal sin caer en otra forma del mismo Mal? Ésta es la gran pregunta de Camus. ¿Cómo combatir el mal oponiéndole la justicia, el amor, la solidaridad humana, sin recurrir a ninguna esperanza trascendente, sin apoyarse más que en la misma condición humana que parece tan débil y tan frágil? La alegoría de La Peste, donde un mal insidioso se apodera de toda la ciudad, presenta las diversas actitudes de los hombres ante el hecho de la muerte cotidiana e inexorable, y extrae de la historia un mensaje de humanismo.

Los premios Nobel de Literatura

Análisis de la obra de Albert Camus



Texto 7 - Los Alumnos

Eduardo Galeano – Patas Arriba

Día tras día, se niega a los niños el derecho de ser niños. Los hechos, que se burlan de ese derecho, imparten sus enseñanzas en la vida cotidiana. El mundo trata a los niños ricos como si fueran dinero, para que se acostumbren a actuar como el dinero actúa. El mundo trata a los niños pobres como si fueran basura, para que se conviertan en basura. Y a los del medio, a los niños que no son ricos ni pobres, los tiene atados a la pata del televisor, para que desde muy temprano acepten, como destino, la vida prisionera. Mucha magia y mucha suerte tienen los niños que consiguen ser niños.

Los de arriba, los de abajo y los del medio

En el océano del desamparo, se alzan las islas del privilegio. Son lujosos campos de concentración, donde los poderosos sólo se encuentran con los poderosos y jamás pueden olvidar, ni por un ratito, que son poderosos. En algunas de las grandes ciudades latinoamericanas, los secuestros se han hecho costumbre, y los niños ricos crecen encerrados dentro de la burbuja del miedo. Habitan mansiones amuralladas, grandes casas o grupos de casas rodeadas de cercos electrificados y de guardias armados, y están día y noche vigilados por los guardaespaldas y por las cámaras de los circuitos cerrados de seguridad. Los niños ricos viajan, como el dinero, en autos blindados. No conocen, más que de vista, su ciudad. Descubren el subterráneo en París o en Nueva York, pero jamás lo usan en San Pablo o en la capital de México.

Ellos no viven en la ciudad donde viven. Tienen prohibido este vasto infierno que acecha su minúsculo cielo privado. Más allá de las fronteras, se extiende una región del terror donde la gente es mucha, fea, sucia y envidiosa. En plena era de la globalización, los niños ya no pertenecen a ningún lugar, pero los que menos lugar tienen son los que más cosas tienen: ellos crecen sin raíces, despojados de la identidad cultural, y sin más sentido social que la certeza de que la realidad es un peligro. Su patria está en las marcas de prestigio universal, que distinguen sus ropas y todo lo que usan, y su lenguaje es el lenguaje de los códigos electrónicos internacionales. En las ciudades más diversas, y en los más distantes lugares del mundo, los hijos del privilegio se parecen entre sí, en sus costumbres y en sus tendencias, como entre sí se parecen los *shopping centers* y los aeropuertos, que están fuera del tiempo y del espacio. Educados en la realidad virtual, se deseducan en la ignorancia de la realidad real, que sólo existe para ser temida o para ser comprada.

Fast food, fast cars, fast life: desde que nacen, los niños ricos son entrenados para el consumo y para la fugacidad, y transcurren la infancia comprobando que las máquinas son más dignas de confianza que las personas. Cuando llegue la hora del ritual de iniciación, les será ofrendada su primera coraza todo terreno, con tracción a cuatro ruedas. Durante los años de la espera, ellos se lanzan a toda velocidad a las autopistas cibernéticas y confirman su identidad devorando imágenes y mercancías, haciendo *zapping* y haciendo *shopping*. Los ciberniños navegan por el ciberespacio con la misma soltura con que los niños abandonados deambulan por las calles de las ciudades.

Mucho antes de que los niños ricos dejen de ser niños y descubran las drogas que aturden la soledad y enmascaran el miedo, ya los niños pobres están aspirando gasolina o

pegamento. Mientras los niños ricos juegan a la guerra con balas de rayos láser, ya las balas de plomo amenazan a los niños de la calle.

En América latina, los niños y los adolescentes suman casi la mitad de la población total. La mitad de esa mitad vive en la miseria. Sobrevivientes: en América latina mueren cien niños, cada hora, por hambre o enfermedad curable, pero hay cada vez más niños pobres en las calles y en los campos de esta región que fabrica pobres y prohíbe la pobreza. Niños son, en su mayoría, los pobres; y pobres son, en su mayoría, los niños. Y entre todos los rehenes del sistema, ellos son los que peor la pasan. La sociedad los exprime, los vigila, los castiga, a veces los mata: casi nunca los escucha, jamás los comprende.

Esos niños, hijos de gente que trabaja salteado o que no tiene trabajo ni lugar en el mundo, están obligados, desde muy temprano, a vivir al servicio de cualquier actividad ganapán, deslomándose a cambio de la comida, o de poco más, todo a lo largo y a lo ancho del mapa del mundo. Después de aprender a caminar, aprenden cuáles son las recompensas que se otorgan a los pobres que se portan bien: ellos, y ellas, son la mano de obra gratuita de los talleres, las tiendas y las cantinas caseras, o son la mano de obra a precio de ganga de las industrias de exportación que fabrican ropa deportiva para las grandes empresas multinacionales. Trabajan en las faenas agrícolas o en los trajines urbanos, o trabajan en su casa, al servicio de quien allá mande. Son esclavitos o esclavitas de la economía familiar o del *sector informal* de la economía globalizada, donde ocupan el escalón más bajo de la población activa al servicio del mercado mundial:

en los basurales de la ciudad de México, Manila o Lagos, juntan vidrios, latas y papeles, y disputan los restos de comida con los buitres;
se sumergen en el mar de Java, buscando perlas;
persiguen diamantes en las minas del Congo;
son topos en las galerías de las minas del Perú, imprescindibles por su corta estatura y cuando sus pulmones no dan más, van a parar a los cementerios clandestinos;
cosechan café en Colombia y en Tanzania, y se envenenan con los pesticidas;
se envenenan con los pesticidas en las plantaciones de algodón de Guatemala y en las bananeras de Honduras;
en Malasia recogen la leche de los árboles del caucho, en jornadas de trabajo que se extienden de estrella a estrella;
tienden vías de ferrocarril en Birmania;
al norte de la India se derriten en los hornos de vidrio, y al sur en los hornos de ladrillos;
en Bangladesh, desempeñan más de trescientas ocupaciones diferentes, con salarios que oscilan entre la nada y la casi nada por cada día de nunca acabar;
corren carreras de camellos para los emires árabes y son jinetes pastores en las estancias del río de la Plata;
en Port-au-Prince, Colombo, Jakarta o Recife sirven la mesa del amo, a cambio del derecho de comer lo que de la mesa cae;
venden fruta en los mercados de Bogotá y venden chicles en los autobuses de San Pablo;
limpian parabrisas en las esquinas de Lima, Quito o San Salvador; lustran zapatos en las calles de Caracas o Guanajuato;
cosen ropa en Tailandia y cosen zapatos de fútbol en vietnam;
cosen pelotas de fútbol en Pakistán y pelotas de béisbol en Honduras y Haití;
para pagar las deudas de sus padres, recogen té o tabaco en las plantaciones de Sri Lanka y cosechan jazmines, en Egipto, con destino a la perfumería francesa;

alquilados por sus padres, tejen alfombras en Irán, Nepal y en la India, desde antes del amanecer hasta pasada la medianoche, y cuando alguien llega a rescatarlos, preguntan: «¿Es usted mi nuevo amo?»; vendidos a cien dólares por sus padres, se ofrecen en Sudán para labores sexuales o todo trabajo.

Por la fuerza reclutan niños los ejércitos, en algunos lugares de África, Medio Oriente y América Latina. En las guerras, los soldaditos trabajan matando, y sobre todo trabajan muriendo; ellos suman la mitad de las víctimas en las guerras africanas recientes. Con excepción de la guerra, que es cosa de machos según cuenta la tradición y enseña la realidad, en casi todas las demás tareas, los brazos de las niñas resultan tan útiles como los brazos de los niños. Pero el mercado laboral reproduce en las niñas la discriminación que normalmente practica contra las mujeres: ellas, las niñas, siempre ganan menos que lo poquísimo que ellos, los niños, ganan, cuando algo ganan.

La prostitución es el temprano destino de muchas niñas y, en menor medida, también de unos cuantos niños, en el mundo entero. Por asombroso que parezca, se calcula que hay por lo menos cien mil prostitutas infantiles en los Estados Unidos, según el informe de UNICEF de 1997. Pero es en los burdeles y en las calles del sur del mundo donde trabaja la inmensa mayoría de las víctimas infantiles del comercio sexual. Esta multimillonaria industria, vasta red de traficantes, intermediarios, agentes turísticos y proxenetas, se maneja con escandalosa impunidad. En América latina, no tiene nada de nuevo: la prostitución infantil existe desde que en 1536 se inauguró la primera *casa de tolerancia*, en Puerto Rico. Actualmente, medio millón de niñas brasileñas trabajan vendiendo el cuerpo, en beneficio de los adultos que las explotan: tantas como en Tailandia, no tantas como en la India. En algunas playas del mar Caribe, la próspera industria del turismo sexual ofrece niñas vírgenes a quien pueda pagarlas. Cada año aumenta la cantidad de niñas arrojadas al mercado de consumo: según las estimaciones de los organismos internacionales, por lo menos un millón de niñas se incorporan, cada año, a la oferta mundial de cuerpos.

Son incontables los niños pobres que trabajan, en su casa o afuera, para su familia o para quien sea. En su mayoría, trabajan fuera de la ley y fuera de las estadísticas. ¿Y los demás niños pobres? De los demás, son muchos los que sobran. El mercado no los necesita, ni los necesitará jamás. No son rentables, jamás lo serán. Desde el punto de vista del orden establecido, ellos empiezan robando el aire que respiran y después roban todo lo que encuentran. Entre la cuna y la sepultura, el hambre o las balas suelen interrumpirles el viaje. El mismo sistema productivo que desprecia a los viejos, teme a los niños. La vejez es un fracaso, la infancia es un peligro. Cada vez hay más y más niños marginados que *nacen con tendencia al crimen*, al decir de algunos especialistas. Ellos integran el sector más amenazante de los *excedentes de población*. El niño como peligro público, *la conducta antisocial del menor en América*, es el tema recurrente de los Congresos Panamericanos del Niño, desde hace ya unos cuantos años. Los niños que vienen del campo a la ciudad, y los niños pobres en general, son de *conducta potencialmente antisocial*, según nos advierten los Congresos desde 1963. Los gobiernos y algunos expertos en el tema comparten la obsesión por los niños enfermos de violencia, orientados al vicio y a la perdición. Cada niño contiene una posible corriente de El Niño, y es preciso prevenir la devastación que puede provocar. En el primer Congreso Policial Sudamericano, celebrado en Montevideo en 1979, la policía colombiana explicó que «el aumento cada día creciente de la población de menos de dieciocho años, induce a estimar una mayor población POTENCIALMENTE DELINCUENTE». (Mayúsculas en el documento original)

En los países latinoamericanos, la hegemonía del mercado está rompiendo los lazos de solidaridad y haciendo trizas el tejido social comunitario. ¿Qué destino tienen los nadies, los

dueños de nada, en países donde el derecho de propiedad se está convirtiendo en el único derecho? ¿Y los hijos de los nadie? A muchos, que son cada vez más muchos, el hambre los empuja al robo, a la mendicidad y a la prostitución; y la sociedad de consumo los insulta ofreciendo lo que niega. Y ellos se vengán lanzándose al asalto, bandas de desesperados unidos por la certeza de la muerte que espera: según UNICEF, en 1995 había ocho millones de niños abandonados, niños de la calle, en las grandes ciudades latinoamericanas; según la organización Human Rights Watch, en 1993 los escuadrones parapoliciales asesinaron a seis niños por día en Colombia y a cuatro por día en Brasil.

Entre una punta y la otra, el medio. Entre los niños que viven prisioneros de la opulencia y los que viven prisioneros del desamparo, están los niños que tienen bastante más que nada, pero mucho menos que todo. Cada vez son menos libres los niños de clase media. Que te dejen ser o que no te dejen ser: ésa es la cuestión, supo decir Chumy Chúmez, humorista español. A estos niños les confisca la libertad, día tras día, la sociedad que sacraliza el orden mientras genera el desorden. El miedo del medio: el piso cruje bajo los pies, ya no hay garantías, la estabilidad es inestable, se evaporan los empleos, se desvanece el dinero, llegar a fin de mes es una hazaña. Bienvenida, la clase de unos de los barrios más miserables de Buenos Aires. La clase media sigue viviendo en estado de impostura, fingiendo que cumple las leyes y que cree en ellas, y simulando tener más de lo que tiene; pero nunca le ha resultado tan difícil cumplir con esta abnegada tradición. Está la clase media asfixiada por las deudas y paralizada por el pánico, y en el pánico cría a sus hijos. Pánico de vivir, pánico de caer: pánico de perder el trabajo, el auto, la casa, las cosas, pánico de no llegar a tener lo que se debe tener para llegar a ser. En el clamor colectivo por la seguridad pública, amenazada por los monstruos del delito que acecha, la clase media es la que más alto grita. Defiende el orden como si fuera su propietaria, aunque no es más que una inquilina agobiada por el precio del alquiler y la amenaza del desalojo.

Atrapados en las trampas del pánico, los niños de clase media están cada vez más condenados a la humillación del encierro perpetuo. En la ciudad del futuro, que ya está siendo ciudad del presente, los teleniños, vigilados por niñeras electrónicas, contemplarán la calle desde alguna ventana de sus telecasas: la calle prohibida por la violencia o por el pánico a la violencia, la calle donde ocurre el siempre peligroso, y a veces prodigioso, espectáculo de la vida.