

LA FILOSOFÍA Y SU ENSEÑANZA



Daniel Calcagno, Aníbal Corti, Martín Irisarri,
Daniel Malvasio, Inés Moreno, Jaén Motta, Guillermo
Nigro, Alejandro Nogara, Matías Osta, Luciana Soria,
Fernando Suárez, Ignacio Vilaró

Edición: Carolina Pallas

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

Departamento Académico Nacional de Filosofía

La filosofía y su enseñanza

Publicación arbitrada

Ilustración de tapa: Paul Klee, "Greeting", 1922. Fuente de imagen: <http://www.theguardian.com/artanddesign/2013/oct/20/paul-quee-making-visible-review>

Edición del Consejo de Formación en Educación

ISBN: xxxx

Queda prohibida la reproducción parcial o total de este libro, por medio de cualquier proceso reprográfico o fónico, especialmente por fotocopia, microfilme, offset o mimeógrafo o cualquier otro medio mecánico o electrónico, total o parcial del presente ejemplar, con o sin finalidad de lucro, sin la autorización de los autores.

Queda hecho el depósito que marca la ley
Impreso en Tradinco, Enero 2016

CONSEJO DE FORMACIÓN EN EDUCACIÓN

Directora General Ana Lopater

Consejera María Dibarboure

Consejero Luis Garibaldi

Consejero Edison Torres

Consejera Estefanía Barragán

COORDINACIÓN NACIONAL DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Inés Moreno

COMISIÓN DE PUBLICACIONES

Hebert Benítez

Elvira Blanco

Cristina Píppolo

Marcelo Taibo

LA FILOSOFÍA Y SU ENSEÑANZA

Índice

Presentación	7
Lógica y Argumentación. Tres miradas sobre <i>Lógica viva</i> : <i>Guillermo Nigro, Ignacio Vilaró, Anibal Corti</i>	15
Física y Filosofía. Una oportunidad interdisciplinaria: <i>Martín Irisarri, Matías Osta</i>	75
Presupuestos normativos y debates prácticos en la Filosofía Política: <i>Jaen Motta, Daniel Malvasio, Luciana Soria</i>	107
La definibilidad del arte en el siglo XX: vanguardia y posmodernidad. Las teorías de vanguardia en el Uruguay: Figari y Torres García: <i>Inés Moreno, Fernando Suárez</i>	169
Problemas del devenir y el relativismo en el Teetetos: <i>Alejandro Nogara, Daniel Calcagno</i>	239

Presentación

Este libro recoge cinco propuestas disciplinares para llevar adelante en las clases de Filosofía en la Enseñanza Media, presentadas en diversos cursos-talleres, realizados durante el año 2015 en Montevideo, Colonia, Maldonado, Rivera y Salto, cuya organización estuvo a cargo del Departamento de Filosofía del Consejo de Formación en Educación. Los responsables de los cursos-talleres, autores del presente libro y docentes integrantes del Departamento de Filosofía del CFE, se proponen, con esta publicación, difundir el contenido de dichas actividades, con la ampliación de la información y los ajustes adecuados a la presentación en el medio escrito.

No pretendemos realizar nada parecido a un tratado de Didáctica ni de Metodología de la enseñanza en general, sino proponer a los docentes de Filosofía y a aquellos que están realizando su práctica docente – a quienes está especialmente dirigido este libro - una serie de recursos teórico-prácticos. El objetivo es que ellos sirvan en el desarrollo práctico de su tarea para propiciar un tipo de trabajo reflexivo que despierte el interés de los estudiantes sin restar en exigencia y rigor de análisis.

Mucho se habla de la función de la Filosofía como generadora de reflexión crítica y de su papel en el desarrollo de la capacidad de “razonar” o “pensar” de los estudiantes. Sin duda, este es uno de sus objetivos centrales, pero esto no es exclusivo de la Filosofía; muchas otras asignaturas contribuyen significativamente, sin duda, al desarrollo de tales capacidades. Lo específico de la Filosofía es el planteo de cuestiones que no cabe desarrollar en otros ámbitos del conocimiento; por ejemplo, en todos los campos de investigación se procura conocer diversos fenómenos, pero sólo la Filosofía -en este caso, específicamente la Epistemología- se pregunta qué cosa es el conocimiento y si es posible, lo cual no le corresponde indagar a ninguna ciencia, ni a otra área del conocimiento humano.

Nuestra propuesta consiste, entonces, en exponer algunos problemas claves planteados por distintas disciplinas de la Filosofía, y sugerir diferentes perspectivas posibles. Brindar una orientación clara en cuanto a autores, obras, selección de textos y ejercicios o actividades concretas, para llevar adelante en los distintos niveles del bachillerato.

El objetivo central es lograr despertar el interés de los estudiantes en las discusiones específicas de la Filosofía, adentrándonos en la comprensión profunda de los problemas a tratar. La visualización clara de “el problema”, la explicación fundamentada de su pertinencia y sentido, es el primer paso imprescindible para el desarrollo posterior de cualquier actividad de reflexión filosófica. La razón por la que muchas veces los contenidos de la clase de Filosofía son percibidos como ajenos al sentido común, o sin anclaje en la vida y la historia humana, es que no se logra mostrar al estudiante, con suficiente nitidez, el problema que está en juego detrás de las argumentaciones y de la discusión sobre el asunto.

Consideramos que, enseñar Filosofía no es transmitir un conjunto de sentencias respecto de una determinada doctrina o su autor -aun cuando estas sean absolutamente sólidas- por ejemplo, saber mucho respecto de lo que afirmaba Aristóteles o Kant no es lo mismo que comprender, y por lo tanto poder explicar a otros, la preocupación o motivación fundante de sus doctrinas y la secuencia argumentativa de las mismas. En este sentido, entendemos central transmitir no solamente el contenido de las tesis filosóficas, sino también la comprensión del problema del que ellas parten y la reconstrucción de los argumentos en los que se apoyan; esto es lo que identifica y da sentido a cualquier forma de reflexión y enseñanza en Filosofía.

Partimos de la convicción de que la reflexión filosófica no es la manifestación de todo aquello que opinamos o nos viene a la mente libremente, no es una “brainstorm”; no creemos que todos los hombres, incluso los niños, hagan filosofía de manera espontánea y sin ningún tipo de fundamentación de sus aseveraciones. En estos últimos, ello obedece a que no se encuentran en un estadio de madurez intelectual que les permita dar cuenta de su pensamiento de manera sistemática, lo que no les priva a priori de valoraciones, pero sí de la pertenencia de sus apreciaciones al corpus de la Filosofía.

Es oportuno subrayar que, si bien el pensamiento filosófico está sujeto a ciertas condiciones que lo delimitan, dentro de ellas son posibles múltiples expresiones que se enmarcan en diferentes tradiciones y corrientes. Hacer Filosofía no supone necesariamente originalidad de parte de quienes reflexionan filosóficamente -en la historia de la humanidad han sido muy pocos quienes han producido sistemas originales- pero sí supone la realización de un trabajo metódico y sistemático sobre problemas e interrogantes, cuya

respuesta no es inmediatamente evidente ni puede resolver satisfactoriamente un conocimiento de tipo empírico.

Este libro presenta, entonces, un conjunto de perspectivas de acceso a la reflexión filosófica y expone orientaciones para el trabajo en el aula de filosofía desde una visualización clara de los “problemas” filosóficos a tratar. Será de gran valor el auxilio **de los contenidos** de otras asignaturas tales como física, biología, historia, historia del arte, sociología, entre otras, para establecer vínculos entre sus contenidos y la reflexión propiamente filosófica. Es, además una invitación a interactuar con el resto de los docentes coordinado los contenidos de los diversos cursos de manera de contribuir a la comprensión más global de los problemas filosóficos.

En cada uno de los capítulos se presenta el análisis de un problema, o un conjunto de problemas, dentro de la disciplina correspondiente, a partir de su clara identificación.

Allí se plantean diversos puntos de vista sobre distintos tópicos relacionados con los *programas oficiales*, sugiriendo estrategias o materiales de uso para la preparación de las clases de Filosofía.

El primer capítulo, “**Tres miradas sobre *Lógica viva***”, está dedicado a temas de lógica y argumentación. El propósito general de este capítulo es reflexionar acerca de la utilidad de ciertos modelos teóricos, lógico-semánticos y pragmáticos, a la hora de evaluar los argumentos, tanto de la filosofía como de la vida cotidiana. Los tres autores se concentran en el caso de la falsa oposición, discutido por Vaz Ferreira. Los tres trabajan desde aproximaciones diversas, pero no necesariamente excluyentes. Guillermo Nigro utiliza un modelo lógico de la argumentación. Ignacio Vilaró utiliza un marco griceano, pragma-dialéctico, para tratar las falacias. Propone una hipótesis tentativa para explicar el mayor o menor poder de seducción de los diversos ejemplares de falsa oposición. Estos modelos pueden concebirse ambos como basados en reglas, ya sean reglas de la lógica formal o de la discusión racional. Aníbal Corti defiende la idea de que la principal enseñanza vazferreiriana es que las reglas no bastan y que en la argumentación se debe atender también a ciertas advertencias.

El segundo capítulo, “Física y Filosofía una oportunidad interdisciplinaria”, se enmarca dentro de la Filosofía e Historia de la Ciencia y está a cargo de Martín

Irisarri y Matías Osta. Allí se propone la posibilidad de que los profesores de Filosofía aborden problemáticas epistemológicas a partir de la Historia de la Ciencia, y para ello se selecciona un caso entre tantos posibles: la física de Galileo Galilei. Se abordará el pensamiento y los aportes de Galileo, desde una lectura no tradicional del mismo. La coordinación Física-Filosofía se elabora en el marco del develamiento de los supuestos metafísicos y normativos que el caso plantea, para proceder luego a la explicitación de conceptos de orden epistemológico, con el fin de integrar a la ciencia y su historia, como un laboratorio que puede permitir revisar estos supuestos. Se explicitan y analizan los antecedentes con la ilustración de algunas experiencias galileanas, y la lectura que sobre Galileo realiza Edmund Husserl.

En el tercer capítulo dedicado a temas de Filosofía Política, “**Presupuestos normativos y debates prácticos en la Filosofía Política**”, Jaén Motta desarrolla la concepción de poder y su legitimación según el realismo político centrándose en el *papel del liderazgo* (virtud en Maquiavelo y caudillismo en Weber) y los resultados efectivos del mismo, y aspectos complementarios de la temática, como la condición humana, la relación entre parecer, ser y deber ser; la prudencia calculadora, la acción política como lucha entre cosmovisiones, entre otros. *Daniel Malvasio* analiza, a partir de las distintas interpretaciones sobre la concepción materialista de la historia, los argumentos a favor del carácter no valorativo de la misma así como los que defienden su irreductible contenido normativo. Presenta un fragmento de la discusión suscitada entre quienes suscriben la última conclusión acerca de si los escritos de Marx son interpretables como una *concepción de justicia distributiva o del bien humano*. Con respecto a *la cuestión de la acción política*, selecciona un texto de Peter Singer que motiva a reflexionar sobre las fundamentales razones deontológicas y consecuencialistas que se aducen para justificar o condenar el uso de la violencia como medio para fines deseables. Finalmente, Luciana Soria, presenta el problema de la legitimidad del sistema democrático a partir del análisis y comparación de dos posiciones teóricas antagónicas: aquella que postula la competencia como regulación política entre preferencias y la que antepone la deliberación como conciliación y/o fundamentación de las mismas. En esta línea, se presentan dos modelos normativos de democracia centrados en la competencia liberal y en la deliberación comunicativa respectivamente.

El cuarto capítulo corresponde a Estética, y su tema es “**La definibilidad del arte en el siglo XX: vanguardia y posmodernidad. Las teorías de**

vanguardia en el Uruguay: Figari y Torres García". En primer lugar, Inés Moreno y Fernando Suárez presentan un panorama general de la discusión sobre el problema de la definición del arte en la estética contemporánea, tomando como antecedente las propuestas dominantes de la vanguardia de la primera mitad del siglo XX. En segundo término, exponen, con apoyo de una selección de textos principales, el pensamiento de Joaquín Torres García y Pedro Figari. Se destaca la originalidad de la producción teórica y práctica de los artistas uruguayos, en el contexto de la concepción estética triunfante de la Vanguardia, con la cual ambos mantienen un diálogo diverso y personal, más o menos profundo y comprometido según el caso. Fundamentalmente se plantea su cuestionamiento a la absoluta autonomía del arte, en la medida en que ambos reconocen para el arte, funciones heterónomas de enorme importancia. Funciones de evocación personal e histórica y de carácter cívico-político, en tanto construcción de una identidad regional, en el caso de Figari, y una función gnoseológica en términos metafísicos o religiosos que trascienda la frivolidad del mero goce sensorial, en el caso de Torres García.

El capítulo quinto corresponde a Historia de la Filosofía y Filosofía Teórica, cuyo abordaje lo realizan Daniel Calcagno y Alejandro Nogara a partir del tema **"Ontología y Teoría del Conocimiento"**. El punto de partida es la tesis de que existe una relación estrecha entre ontología y teoría del conocimiento. Toda postulación de los elementos que componen la realidad se apoya en una teoría que explica cómo accedemos a la misma y en qué medida es posible conocerla. A la inversa, toda reflexión sobre la naturaleza y la posibilidad del conocimiento determina el tipo de afirmaciones que se pueden hacer sobre la constitución de la realidad. Lo que los autores buscan aquí, es mostrar este conocido vínculo a través de ambas concepciones -ontológica y gnoseológica- en la teoría del flujo de Heráclito y la concepción relativista de Protágoras tal como se presentan en el Teeteto de Platón. Uno de los ejes centrales de esta propuesta consistirá en el análisis minucioso de las argumentaciones que sustentan estas teorías, evitando las simplificaciones. Se presenta, en primer lugar, la contextualización del diálogo en la obra de Platón; luego se analiza la primera definición de conocimiento como percepción, su posterior derivación en la teoría relativista de Protágoras y su estrecho relacionamiento con la ontología heraclítica. En un segundo momento, se exponen y analizan las refutaciones que Platón presenta contra estas teorías, junto con las consecuencias negativas que tienen para el conocimiento.

Si los trabajos que aquí se presentan contribuyen, al menos en algo, a facilitar la desafiante tarea de enseñar Filosofía a nuestros jóvenes hoy, nos daremos por más que satisfechos.

Los autores

Lógica y argumentación. Tres miradas sobre *Lógica Viva*

El propósito general de este capítulo es reflexionar acerca de la utilidad de ciertos modelos teóricos, lógico-semánticos y pragmáticos, a la hora de evaluar los argumentos, tanto de la filosofía como de la vida cotidiana. Para ello los tres autores trabajan desde aproximaciones diversas, pero no necesariamente excluyentes. Guillermo Nigro utiliza un modelo lógico de la argumentación. Ignacio Vilaró se basa en una aproximación pragma-dialéctica. Estos dos modelos pueden concebirse ambos como basados en reglas, ya sean reglas de la lógica formal o de la discusión racional. Aníbal Corti propone una nueva manera de aproximarse a la argumentación (que considera inspirada en Vaz Ferreira), no ya desde las reglas sino más bien desde las advertencias. En resumen las contribuciones abarcan desde las reglas de la lógica formal hasta las advertencias vazferreirianas pasando por las reglas de la pragma-dialéctica. Los tres autores se centran en el caso de la falsa oposición.

Vaz Ferreira y el análisis lógico de la argumentación*

Guillermo Nigro

CFE (IPA, Semipresencial, Cerp del SW)

CES

aquiyaceguille@gmail.com

La *Lógica Matemática*, *Lógica Formal* o simplemente *Lógica*, no ocupa hoy en día un lugar muy interesante en los cursos de Filosofía en el 2º año del Bachillerato. Esta situación constituye el punto de partida de las reflexiones que se presentan a continuación, apuntando las mismas a una doble finalidad: a) sugerir una manera de entender la relación entre Lógica, Filosofía y Argumentación alternativa a la tradicional (secciones 1 y 2); b) intentar mostrar cómo esa articulación puede ejemplificarse para un caso como la filosofía de Vaz Ferreira (secciones 3 y 4).

1. Lógica y Conocimiento: un mapa de la discusión

El problema central de un curso de Filosofía para 2º año de Bachillerato es el *conocimiento*. Por esta razón parece sensato explicitar un “punto de vista” lógico en relación al antedicho problema; un pasaje del *Menón* de Platón sugiere de un modo elocuente una conexión fundamental:

Men.— [...] ¿cómo es que dices eso de que **no aprendemos**, sino que lo que *denominamos* aprender **es reminiscencia**? ¿Podrías **enseñarme** eso? Sócr.—[...] ahora preguntas si puedo enseñarte yo, que estoy afirmando que **no hay enseñanza**, sino reminiscencia, evidentemente para hacerme enseguida caer en **contradicción** conmigo mismo. Men.—[...] No lo dije con esa intención, sino por costumbre. Pero, si de algún **modo** puedes **mostrarme** que en efecto es así como dices, muéstramelo. (81e-82a)¹.

* Quisiera agradecer a los colegas que colaboraron en la elaboración de este capítulo por las conversaciones mantenidas sobre estos temas. También extender el agradecimiento a los participantes de las Jornadas “Lógica y Argumentación” que se desarrollaron durante Octubre de 2015 en Montevideo y Colonia.

Conviene destacar aquí la objeción que Sócrates le hace a Menón cuando éste le pide al primero que le “enseñe” la célebre doctrina de la reminiscencia. Ante el pedido de Menón, Sócrates objeta que *si la enseñara* (a alguien), *entonces* (él) *incurriría en una contradicción*; debido a ello carecería de valor intentarlo y no mostraría nada que lo convenciera. El punto que se pretende señalar es que Platón parece estar haciendo una distinción entre dos planos en la discusión acerca de la reminiscencia: un plano *tópico* y un plano *metodológico*.

En el plano tópico se discute la verdad, la corrección o la aceptabilidad de la reminiscencia como una tesis gnoseológica. Aquí lo que se evalúa es entonces, el *contenido* de la tesis. En el plano metodológico no se discute el contenido, sino el modo, o el *cómo* vamos a determinar cuándo una tesis es verdadera, aceptable o correcta. Que ambos planos sean *diferentes* (incluso aunque no dejen de ser “inseparables”), es algo manifiesto en la propia respuesta de Menón: tanto él como Sócrates acuerdan en que enseñarla no es lícito, pero no acuerdan (o al menos Menón duda) respecto al contenido de la tesis. Dicho de forma sintética, no acuerdan en el plano tópico pero sí lo hacen en el plano metodológico. En este último es donde podría hallarse la Lógica y de allí provendría digamos, la idea de que la misma es una “herramienta”².

Pero como reflexión metodológica, la Lógica se ocupa no obstante, de un asunto que le es propio: la argumentación. Cualquier manual de Lógica estándar comienza situando a los argumentos como el objeto de la Lógica, o más exactamente, la validez lógica de los argumentos³. Siendo así las cosas, es esperable que la Lógica se empeñe en perseguir dos objetivos: *representar* argumentos y *evaluar* su validez. Ahora podemos reformular la distinción entre plano tópico y metodológico para el caso específico de la argumentación. El siguiente diagrama lo ilustra⁴.

1 Este pasaje me fue sugerido por José Seoane. La traducción empleada aquí es la de F. J. Olivieri de la colección Biblioteca Clásica Gredos, *Diálogos II*, 2004.

2 Obsérvese también que la objeción metodológica “incurriría en una contradicción” pone en juego a un concepto fundamental de la Lógica: el concepto de contradicción. Por otro lado, cuando Menón pide que Sócrates le “muestre” la tesis, el verbo griego es *endeiknymi*, que también quiere decir “demostrar” o “dar una explicación”. Como observación adicional, téngase en cuenta que las demostraciones en sentido estricto, son los tipos de argumentos que Aristóteles llama “didácticos” (*Refutaciones Sofísticas*, 165b). En este contexto tiene sentido sugerir que aquí “enseñar” es homólogo a “demostrar”.

3 Al menos como objeto de estudio históricamente asociado con la disciplina

4 Este diagrama es una modificación del que aparece en Seoane (2014): 183.



¿Cómo puede entenderse la flecha? En lo que sigue se presentara, por un lado, una forma tradicional (que suele estar presente en los cursos estándares de introducción a la lógica) de abordar la relación entre teoría lógica y argumentación (sección 2); en las secciones 3 y 4 se intentará, por medio de un “enfoque vazferreriano” de la argumentación, sugerir otro modo de abordar la relación entre teoría lógica y argumentación no reducible al enfoque tradicional⁵.

2. Lógica y argumentos en una perspectiva tradicional⁶.

Un punto de vista usual respecto a cómo entender la relación entre lógica y argumentación es la que –siguiendo a Seoane⁷– puede denominarse *traducción-cálculo*. En esta perspectiva, la relación es entendida en términos de una aplicación de las técnicas lógicas a la evaluación de argumentos; una perspectiva así sugiere la siguiente estrategia:

1) Lo primero que cabe hacer ante un argumento, para poder aplicar las técnicas lógicas, es *formalizarlo*. A grandes rasgos, lo que hacemos es una suerte

5 El grueso de las ideas desarrolladas en estas páginas tienen origen o son modificaciones de algunas propuestas hechas por José Seoane. El lector puede remitirse a los trabajos referidos para ahondar en las mismas.

6 Una perspectiva así parece estar supuesta en la clásica crítica de Perelman y Olbrechts-Tyteca. Cfr. Perelman *et al* (1989): 47-48.

7 Seoane (2014): 184.

de “traducción” –con las dificultades propias de semejante expresión- de cada una de las proposiciones del argumento, del lenguaje natural a *un* lenguaje formal (el Lenguaje Proposicional, por ejemplo). Como resultado, obtenemos un *esquema de argumento* y de esta manera es que un lenguaje formal como el proposicional nos permite representar la *estructura* del argumento. Veamos esto en un caso propio de un manual de lógica, considérese el siguiente argumento:

- I) Si Juana es sirena, Juana es cantautora.
 Juana es sirena
-
- Juana es cantautora.

Empleando el lenguaje proposicional obtenemos el siguiente esquema:

- II) $(p \rightarrow q)$
 p
-
- q^8

Mediante un “diccionario” o lo que Mark Sainsbury⁹ llama *esquema de correspondencia*, podemos explicar por qué el esquema de argumento de arriba es una formalización del argumento (I):

- III) Las letras p y q representan o se corresponden con proposiciones atómicas¹⁰; así p representa “Juana es sirena” y q “Juana es cantautora”. La primer premisa contiene la conectiva “si..., entonces...” que está representada por la “flecha” (“ \rightarrow ”).

Recién ahora que tenemos la estructura o forma del argumento *exhibida* en el lenguaje formal escogido¹¹, podemos entonces aplicarle las técnicas lógicas.

2) Luego, por medio de algún procedimiento algorítmico de decisión evaluamos la validez del esquema de argumento. Es indispensable tener en cuenta aquí que las técnicas lógicas trabajan con esquemas de argumento, no

8 Este esquema es conocido como *Modus Ponens*.

9 Sainsbury (1991): 51.

10 Es decir, proposiciones que no contienen conectivas proposicionales.

11 Cabe aclarar que al día de hoy la variedad de lenguajes formales de la lógica constituye un vasto universo. Aquí se eligió un lenguaje que es el más adecuado al ejemplo: simple y de uso corriente.

con argumentos “reales”; lo que las técnicas nos permiten evaluar, estrictamente hablando, es la validez del esquema y *nada más*¹². Como ejemplo, podemos tomar un método tabular o semántico conocido a veces como “tablas de verdad”¹³.

La primera fila representa la única instancia del *Modus Ponens* donde las premisas son verdaderas y allí vemos que la conclusión también lo es; por lo tanto nunca ocurre que, substituyendo las variables proposicionales por proposiciones concretas, las premisas del argumento resultante sean verdaderas y la conclusión sea falsa. En otras palabras, estamos ante un esquema de argumento válido.

p	q	$(p \rightarrow q)$
V	V	V
V	F	F
F	V	V
F	F	V

3) Finalmente, el veredicto acerca del esquema es el *mismo* que el del argumento; es decir, si el esquema es válido/inválido, entonces el argumento es válido/inválido. En el caso presentado tenemos un argumento válido debido a que es la *instancia* de un esquema válido, y cualquier otra instancia del mismo esquema será igualmente válida. La validez o invalidez del esquema de argumento es todo lo que la tabla nos puede decir.

La estrategia traducción-cálculo permite representar y evaluar argumentos; dado que las potencialidades y limitaciones han sido numerososamente señaladas de uno u otro modo, no vamos a extendernos sobre ello. A grandes rasgos, una objeción general a la misma puede resumirse del siguiente modo: un mismo argumento puede ser formalizado de *diversas* maneras (dependiendo por ejemplo del lenguaje lógico que se emplee), y esta diversidad de formalización implica una diversidad en la evaluación del argumento (puesto que la validez del esquema depende del lenguaje empleado en la formalización)¹⁴. Pero si la relación entre argumento y esquema es uno-a-varios, es decir, varios esquemas por argumento, entonces siempre podemos encontrar un “nuevo esquema válido” que suplante el “viejo esquema inválido”. El problema aquí parece tener

¹² Téngase en cuenta que la validez/invalidez es una *propiedad del esquema*, trasladable al argumento por vía de la instanciación del mismo en un argumento concreto.

¹³ Copi (1968): 236-239.

¹⁴ Un ejemplo clásico de los cursos introductorios de lógica es el de la formalización, en lenguaje proposicional, del célebre silogismo aristotélico. El resultado de una formalización tal es un esquema manifiestamente inválido, y el problema radica en que este lenguaje no representa el aparato cuantificacional y predicativo responsable de la validez del silogismo. Puede consultarse a este respecto Seoane (2014): 129-134.

origen en la noción de *forma lógica*; si formalizar requiere asociar una proposición con una fórmula de un determinado lenguaje formal, el problema es que la asociación no resulta ser *unívoca*, y ahí parece que ya asoma la diversidad de los esquemas de argumento¹⁵. Este “fenómeno” de la diversidad en la formalización no es en absoluto novedoso, ya Frege en su *Conceptografía* (1876) decía que una misma proposición podía ser analizada de varios modos aplicando la distinción entre *argumento* y *función*.

En definitiva y sin necesidad de desconocer sus virtudes, la estrategia traducción-cálculo puede ser contraproducente si se toma como la única forma de entender la relación entre lógica y argumentación filosófica. Oswaldo Chateaubriand lo pone del siguiente modo:

Sin duda, hay algunos argumentos filosóficos famosos cuya estructura pueda ser vista como válida, incluso sólo por medio de la lógica proposicional; pero por todo lo que sé nunca ha habido una aplicación significativa de la lógica a la filosofía en esta dirección. De hecho, es contraproducente, dado que **conduce** a la conclusión natural de que la lógica es irrelevante para la filosofía, y de que ésta es, a su vez, filosóficamente insignificante.¹⁶

Que la lógica sea irrelevante para la filosofía, o que la lógica sea filosóficamente insignificante, implica un divorcio entre ambas disciplinas que puede explicar la perplejidad que provoca muchas veces el trabajo con la teoría lógica en contextos filosóficos.

3. ¿Una aproximación vazferreriana a la argumentación?

En virtud de explicar lo suficiente en estas páginas introduciremos, mediante un ejemplo, algunas ideas acerca de las relaciones entre lógica y argumentación.

15 De todas formas, cabe aclarar que la literatura en torno a los criterios de formalización y los problemas filosóficos en torno a ella es vasta; aquí sólo se pretende formular de un modo extremadamente sintético un problema disparador. Las razones con esta falta de univocidad responden, fundamentalmente, a lo que se denomina “el problema de la forma lógica”; dos vértices sobre esta discusión son “el problema de las constantes lógicas” y el problema de los criterios para una “formalización correcta”. Para familiarizarse con estas temáticas, puede consultarse Jackson (2006) Gómez-Torrente (2007), (2000), (2002) Nigro (2012), Etchemendy (1999), (1983), Rayo (2004), Tarski (1936), Peregrin; Svoboda (2013) Evans (1996a) (1996b).

16 Chateaubriand (2005): 434.

El punto central aquí es que una aproximación “vazferreriana” a la argumentación puede caracterizarse como una *metodología de análisis argumental*. La construcción de un “modelo argumental vazferreriano” consiste pues en identificar su metodología (si hay alguna), a la hora de abordar la *evaluación* argumental.

El espíritu de una aproximación en esta dirección es la de trabajar con pautas que guíen a un sujeto crítico en la construcción de modelos o “familias de argumentos”; en esta construcción el papel de la formalización es diferente al de la aproximación traducción-cálculo. El punto aquí es que la construcción del modelo argumental no se *reduce* a la formalización del argumento como en la perspectiva tradicional. En palabras más llanas, construir un modelo argumental para un discurso es, en buena medida, interpretar ese discurso como un argumento. En lo que sigue se explora otra alternativa que ha sido sugerida en nuestro medio por José Seoane¹⁷.

La idea es que un modelo argumental provea de una *guía* en la *identificación* y *evaluación* de argumentos, pero con una diferencia importante con respecto a traducir y calcular: el argumento no se *identifica* necesariamente con un esquema argumental (formulado en un lenguaje lógico) que lo representa. La razón de ello es que los esquemas de argumento (*un* conjunto de fórmulas de un lenguaje) determinan clases de argumento rigurosamente definidas; y en un contexto ideal, estas clases se rigen por el principio de *tercero excluido*:

IV) o bien un argumento pertenece, o bien no pertenece a la clase definida por el esquema de argumento.

El uso de este principio supone la existencia de una distinción categórica entre “forma” y “contenido”; en los hechos, supone un lenguaje caracterizado por una *sintaxis* lógica, suficientemente bien definida con el fin de hacer valer el *tercio excluido*¹⁸. Esto es lo que hace el lenguaje formal. La crítica de Vaz es, en su nivel más fundamental, una crítica al *uso* del esquematismo verbal.

17 Ver a este respecto Seoane (1997), (2008), (2014), Popper (1983): cap. 9. Cabe aclarar que el desarrollo de las ideas presentada en estas páginas no pretende reproducir punto a punto las ideas de Seoane, sino tomarlas como un punto de partida.

18 También podríamos formular este requerimiento diciendo que nuestros conceptos deben estar bien delimitados.

3.1 La crítica vazferreriana a la lógica

Es posible identificar, en principio más de una crítica de Vaz a la lógica tradicional¹⁹ pero aquí sólo expondremos algunas ideas medulares. El siguiente pasaje resume elocuentemente la objeción fundamental de Vaz:

[...] Los hechos fundamentales olvidados por la lógica clásica eran dos: el carácter fluctuante, vago y apenumbado de las connotaciones de los términos, y la no adecuación completa del lenguaje para expresar la realidad.²⁰

Las distintas críticas parecen tener una raíz común: su concepción, heredada de Henri Bergson, acerca del *lenguaje* y su relación con la *realidad*²¹. No parece haber, en la obra edita de Vaz un ensayo (o conferencia) dedicado exclusivamente a la reflexión acerca del lenguaje, pero sus ideas acerca del mismo están dispersas en ella²². El lenguaje para Vaz es fundamentalmente *esquemático* y por ello mismo *inadecuado*²³; tal inadecuación refiere a la imposibilidad de representar la realidad tal cual es y la razón es que el mismo es siempre general o esquemático (en mayor o menor grado)²⁴. Para el caso que nos ocupa, la realidad es la realidad de los procesos psicológicos o “raciocinios” que están detrás de “la manera como los hombres piensan, discuten aciertan o se equivocan”²⁵. La crítica fundamental de Vaz a la lógica es pues, a la pretensión que ésta tiene de *reducir* a esquemas verbales o sintácticos los procesos psicológicos de razonamiento; así, el plan de Vaz consiste en

[...] un análisis de las confusiones más comunes, de los paralogismos más frecuentes en la práctica, tales como son, no tales como serían si los procesos psicológicos fueran *superponibles* a sus esquemas verbales²⁶.

Asumir tal superposición podría interpretarse del siguiente modo: los procesos

19 Seoane (2008): 16. Las críticas identificadas por Seoane son la *reductivista*, *pragmática* e *ideológica*.

20 Vaz Ferreira (1957): 242.

21 Varios son los lugares donde Vaz emplea esta concepción del lenguaje como supuesto en una argumentación. Véase como muestra al menos Vaz Ferreira (2008a)

22 Dos lugares particularmente ricos en esas reflexiones son *Un paralogismo de actualidad* en Vaz Ferreira (2008a) y “Falacias verbo-ideológicas” en Vaz Ferreira (1957).

23 Véase Ardao (1996); Drews (2010a) y (2010b).

24 Bergson (1960), Caorsi (1996); (2008).

25 Vaz Ferreira (1957): 15.

26 Vaz Ferreira (1957): 15. Énfasis añadido.

psicológicos pueden ser exhibidos por medio de estructuras sintácticas, y así, es posible evaluar la corrección argumental analizando exclusivamente dichas estructuras. En resumen, la crítica de Vaz consistiría en negar la posibilidad de reducir a propiedades del lenguaje las propiedades relevantes de la corrección de los raciocinios²⁷.

¿Pero cómo es que esta “inadecuación fundamental” del esquematismo verbal afecta el *empleo* de la teoría lógica? En el capítulo *Psicología y lógica de las clasificaciones, y falacias verbo-ideológicas asociadas* de *Lógica Viva*, Vaz hace la siguiente observación:

[...] *la lógica clásica ha sido fundada inconscientemente, implícitamente, sobre el principio de que todos los términos tienen una significación permanente y de límite claro*; la lógica ha sido fundada sobre el principio de que “se es o no se es”.²⁸

En la práctica, cuando abordamos la corrección argumental de los raciocinios por medio de la teoría lógica²⁹, procedemos –como decíamos más arriba- bajo el supuesto de que los esquemas argumentales determinaban *clases de argumento* de un modo preciso; para ello las expresiones deben tener una semántica “bien definida”, o más exactamente, procedemos empleando el principio del tercero excluido: “se es o no se es” miembro de la clase. Vaz entiende que, en la práctica, no conviene aferrarse a este principio debido a que

[en] los problemas de la vida real [...] la mayoría de las cuestiones son cuestiones de *grado*. La verdad o la falsedad (hay que entender: la verdad o la falsedad *de una formulación verbal*) es cuestión de grados: tal formulación verbal es buena hasta cierto punto, y es mala más allá de ese límite³⁰.

Este es un punto de inflexión: la lógica opera –en relación a la evaluación argumental- de acuerdo al principio de tercero excluido, pero en la práctica las cuestiones son de grado, y por ende, no podemos emplear indiscriminadamente el principio de tercero excluido, más bien debemos hacerlo hasta cierto *límite*. Sin embargo, por ser una cuestión de grado, es razonable entender que no habría límites *precisos*, por lo que la metodología del análisis argumental vazferreriano

27 Seoane (2008): 15.

28 Vaz Ferreira (1957): 240.

29 En particular, la estrategia traducción-cálculo parece el candidato más susceptible de recibir este tipo de crítica.

30 Vaz Ferreira (1957): 259.

podría llegar a proceder haciendo un empleo *gradual* del principio de tercero excluido a la hora de *identificar* una argumento o clase de argumento.

3.2. Modelo vazferreriano de análisis argumental

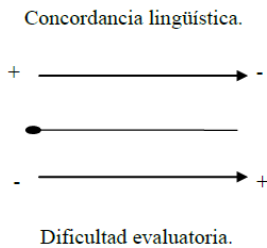
El debilitamiento del principio de tercero excluido en la relación entre esquema de argumento y los argumentos propiamente dicho, parece un buen lugar para comenzar a construir una modelo vazferreriano de análisis argumental. Habíamos dicho más arriba que una teoría lógica acerca de la argumentación tenía dos fines centrales: *representar* argumentos y establecer *criterios* para su corrección. La lógica matemática recurre para abordar ambos objetivos al concepto de *forma* o *estructura*, pero en el presente contexto no podemos hacer un uso tan determinante de tales conceptos. La representación de una clase de argumento se lleva a cabo proveyendo criterios alternativos para la tarea identificatoria/evaluatoria, y estos criterios alternativos pondrían en escena aspectos no formales. En lo que sigue se explorará ésta última alternativa atendiendo a que el objetivo de Vaz se dirige, podríamos decir, *a la identificación de clases de argumentos incorrectos*.³¹

La falta de un límite claro en la relación de pertenecía entre un argumento y una clase de argumento – es decir, el no cumplimiento del principio de tercero excluido, introduce un carácter gradual en tal relación (que es de la mayor preocupación por parte de Vaz). Podemos representar el carácter continuo de la diferencia entre pertenecer y no pertenecer a una clase por medio de una analogía geométrica; considérese a una clase de argumento como una semirrecta,

Diagrama 2



Diagrama 3



donde cada punto representa un argumento; los mismos estarían ordenados según los criterios de *concordancia lingüística* y *dificultad evaluatoria* (Diagrama 3). Cuando Seoane³² habla de la concordancia lingüística

31 El modelo que aquí se presenta es propuesto por Seoane (2008): 17-20.

32 Seoane (2008): 19.

se refiere “al grado en que la expresión lingüística de un raciocinio captura sus rasgos argumentales relevantes”; de este modo, la ocurrencia de esquemas verbales es signo –si se quiere– de concordancia lingüística. Para ilustrar esto, pensemos en los argumentos que aparecen en los manuales de lógica; estos “ejemplos de laboratorio” (como el de la sección 2) son los más próximos al polo de concordancia lingüística, esto querría decir que los raciocinios presentes en ellos pueden ser cabalmente *representados* por medio de esquemas argumentales (o verbales). En tal contexto, los métodos sintácticos (o puramente lingüísticos) de la lógica son suficientes. Ahora bien, conforme nos alejamos del polo encontramos argumentos cuya pertenecía a la clase es *difusa* –es decir, no está claro que pertenezca o no pertenezca³³. Este desplazamiento o *variación*³⁴ implica que la caracterización esquemática, verbal del argumento es más delicada y como consecuencia también aumenta –como se indica en el Diagrama 3– la dificultad en su evaluación. Es decir, cuanto más concordancia tengamos entre un raciocinio y un esquema argumental, más sencilla es su evaluación³⁵; de modo análogo, cuanto más “a la derecha” coloquemos un argumento en la semirrecta, más dificultosa será la tarea evaluatoria puesto que en tal contexto los métodos de la lógica serán menos útiles³⁶.

Estos desplazamientos o variaciones de los argumentos en relación a “su” clase de argumento, delimitada *idealmente* en la “esquematología lógica”, podrían interpretarse como la influencia de factores que les son “ajenos” a la lógica.

33 La continuidad entre la clara y la difusa pertenecía a la clase es una consecuencia del abandono del principio de tercero excluido. Cuanto más “a la derecha” posicionamos un argumento en la semirrecta más laboriosa (en términos de análisis argumental) es la tarea identificatoria que vincula al argumento con su presunta clase. En otras palabras, la identificación de un argumento como perteneciente a una clase es una cuestión *gradual*.

34 Seoane (1994).

35 Como vimos en la estrategia traducción-cálculo, la aplicación de los métodos de decisión suelen tender hacia una mecanización del proceso evaluatorio. La idea de que la evaluación es más sencilla es sugerida por una disminución de la tarea analítica.

36 Estos comentarios merecen una aclaración respecto a la importancia de la estructura argumental en relación a la definición de una clase de argumento. En la estrategia traducción-cálculo una clase de argumento queda unívoca y completamente determinada por el esquema argumental, así tenemos que el esquema *modus ponens* determina una clase de argumento; por otro lado, el modelo propuesto y su énfasis en el carácter gradual o continuo de la pertenencia de un argumento a la clase, implica un debilitamiento del concepto de estructura a la hora de definir una clase de argumento. Ahora bien, esta situación puede sugerir un falso dilema: o bien intentamos clasificar argumentos sintácticamente, o bien abandonamos la tarea clasificatoria (puesto que abandonamos el concepto de estructura). Claramente *ninguna* de éstas opciones es la de Vaz Ferreira; es decir, si bien Vaz no clasifica los paralogismos en virtud de su estructura, tampoco renuncia en absoluto a la tarea clasificatoria (basta ver el índice de *Lógica Viva* para darse cuenta). Respecto a la actitud que toma Vaz en relación a las clasificaciones puede verse el capítulo *Psicología y lógica de las clasificaciones, y falacias verbo-ideológicas relacionadas*.

Podríamos decir que son “no-lógicos” en este sentido. A este componente del modelo, Seoane los caracteriza de un modo bastante amplio: semántico y/o pragmáticos, poniéndolo de la siguiente manera,

[...] cada clase argumental identificada por Vaz Ferreira consiste de un continuo: a mayor cercanía del polo de alta concordancia lingüística, la pertenencia de un argumento a ella puede realizarse apoyándose más en su forma lógica –i.e. a partir de un procedimiento básicamente sintáctico–, y a medida que se produce un alejamiento de dicho polo el análisis de tal pertenencia requiere una indagación de naturaleza semántica y/o pragmática³⁷.

Así pues, este modelo vazferreriano tiene dos componentes, uno esquemático (o lógico) y otro semántico y/o pragmático (no-lógico). Antes de ver su aplicación terminemos esta sección con dos aclaraciones: primero, el modelo provee un análisis de “inspiración vazferreriana” y no tanto una interpretación rigurosa de su pensamiento³⁸. Segundo, el modelo presentado no es *sensu stricto* un modelo de argumento, sino una guía para la construcción de estas difusas clases de argumento; la clave de la construcción radica en los dos componentes mencionados.

4. El caso de la Falsa Oposición

En la sección 3.1 decíamos que la pretensión de Vaz era la de estudiar las confusiones, paralogismos o errores del raciocinio presentes en la práctica. A la luz del modelo de la sección anterior esta tarea es doble: identificar un raciocinio y señalar su error; *mutatis mutandis*, diríamos que la tarea es identificar la clase argumental y explicar su incorrección.

Vaz Ferreira no dice mucho (en consonancia con sus pretensiones) acerca de este tipo de errores, simplemente se limita a decir que “consiste en tomar lo complementario por contradictorio”³⁹. El concepto de *contradicción* es fundamental en la teoría lógica y por esa razón también tratable por la

37 Seoane (2008): 19.

38 Seoane (2008): 11.

39 Vaz Ferreira (1957): 21. Vaz entiende que estos errores son instancia de una clase de error más amplia: la de incurrir en falsas contradicciones (dando lugar a falsos dilemas).

misma; sin embargo el de *complementariedad* es bastante huidizo⁴⁰. Aquí nos concentraremos el caso más sencillo para construir la clase:

La unión entre los pueblos **no** la forma hoy día la comunidad de la lengua, de la religión y de las tradiciones, **sino** que surge de la comunidad de las almas en un ideal de progreso, de libertad y de simpatías recíprocas.⁴¹

Vaz dice que aquí estamos ante un error de falsa oposición. Algo que puede ser sorprendente es que Vaz identifique aquí un raciocinio (o un argumento); es decir, claramente hay dos afirmaciones: “la unión entre los pueblos **no** la forma hoy día la comunidad de la lengua, de la religión y de las tradiciones” y “la unión entre los pueblos surge de la comunidad de las almas en un ideal de progreso, de libertad y de simpatías recíprocas”. ¿Pero hay una relación inferencial entre ellas? Es indispensable asumir que sí y la forma *gramatical* del ejemplo sugiere que las expresiones “no” y “sino” expresan raciocinio entre ambas afirmaciones. Sean A y B variables de enunciado, podríamos ponerlo del siguiente modo:

V) *No A sino B.*

Este análisis gramatical no transparenta suficientemente la oposición erróneamente *asumida*; digamos pues que si en la cita de arriba tenemos un error de falsa oposición, entonces el raciocinio allí presente asume que la conjunción de ambas afirmaciones es, o implica una contradicción. En otras palabras: B se infiere a partir de no-A, y para ello es indispensable alguna forma de *exclusión* u *oposición* entre afirmar A y afirmar B, algo como

VI) $\neg A \leftrightarrow B.$

Si pensamos a (V) como un raciocinio fundado en una exclusión u oposición entre A y B, (VI)⁴² puede ser vista como una *premisa implícita* que permite inferir B a partir de $\neg A$. Podemos así reconstruir el raciocinio implícito en el ejemplo como un argumento entimemático que tiene a (VI) como premisa implícita:

40 Vaz no da una explicación explícita de qué es la complementariedad, o cuándo dos raciocinios son complementarios; por otro lado, decir que “complementario” es “consistencia” parece claramente insuficiente. Por lo pronto, implica una ausencia de contradicción.

41 Vaz Ferreira (1957): 21.

42 Seoane denomina “premisa de equivalencia” a (VI), Seoane (2008): 25.

VII) $\neg A$ (VII) es un esquema de argumento que reviste tres características : a) da cuenta de que en el raciocinio del ejemplo afirmar tanto A como B —es decir, afirmar $(A \wedge B)$ ⁴³- no es aceptable por contradictorio; b) la contradicción no es explícita en el sentido de que $(A \wedge B)$ no es por sí misma una contradicción⁴⁴, sino que *implica* una contradicción cuando tenemos presente (VI)⁴⁵; c) el esquema de argumento (VII) es lógicamente *válido*.

Así pues, la esquematología expresada en (VII) es insuficiente para dar cuenta del *error* que Vaz ve en el citado raciocinio, pero nos dice dónde buscar el error: asumir (VI) como premisa implícita en (VII).

La cuestión entonces, es que (VI) es falsa, es decir, $(A \wedge B)$ *no es* realmente una contradicción. Dicho de un modo más tajante: si bien (VII) es un esquema de argumento válido el mismo contiene una *premisa falsa*. La cuestión es que la relación entre A y B no es la de contradicción sino la de *complementariedad*; dado que esta relación no sería una relación lógica, podemos decir que este componente es el que caracteriza a la clase argumental como una clase de argumentos incorrectos. Esta parece ser la descripción más general del error de falsa oposición, por lo que a partir de ella podemos definir —según indica el modelo definido—el *esquema de falsa oposición* (EFO) del siguiente modo:

EFO: *Componente lógico* (esquematológico):

$$\frac{\neg A \quad \neg A \leftrightarrow B}{B}$$

Componente no-lógico (semántico/pragmático):

A es *complementario* respecto de B.

Es menester no dejar de señalar que el componente lógico de EFO es un

43 Donde el símbolo '∧' se entiende como la conjunción 'y'.

44 Es decir, no es una contradicción en virtud de su *forma*.

45 Para ver dónde aparece la contradicción $(A \wedge \neg A)$, basta notar que si obtengo B a partir de $(A \wedge B)$, entonces puedo obtener $\neg A$ a partir de (VII), puesto que la "doble flecha" nos permite hacer *modus ponens* tomando a B como antecedente del condicional $(B \rightarrow \neg A)$. Habiendo obtenido $\neg A$ de esta manera y obteniendo A a partir de $(A \wedge B)$ —como hicimos con B—, vemos que obtenemos finalmente $(A \wedge \neg A)$.

esquema de argumento válido y que el error en el raciocinio proviene de su componente no-lógico. Esta no es una cuestión menor puesto que si el esquema fuera *inválido*, entonces no habría necesidad de ir más allá de la teoría lógica en la identificación del error. Sin embargo, el hecho de que el origen del mismo no se dé a nivel del esquema (de la esquematología lógica) da cuenta de que el proyecto de Vaz no es reducible a la metodología sintáctica de la teoría lógica. Sin embargo, la lógica es indispensable para poder *identificar* dónde está el problema con el raciocinio en cuestión, veámoslo de la siguiente manera: supongamos que tenemos dos argumentos que respetan el esquema argumental de EFO, pero uno parte de $\neg A$ para concluir B, mientras que el otro parte de B para concluir $\neg A$. Aquí hay dos razonamientos y ciertamente no podemos decir que uno es *mejor* que el otro desde el punto de vista del esquematismo, ya que es el mismo para ambos; el problema para Vaz entonces, sería que ambos asumen una falsa oposición, es decir ambos asumen (VI). La falsedad de (VI) está directamente involucrada con el carácter complementario y *gradual* de A y B:

En realidad, la unión de las naciones es formada, o podría ser formada, por todas esas cosas juntas, en proporciones diversas; podrán entrar todo esos elementos, en proporciones variadas; podrán entrar solamente algunos de ellos; pero no hay oposición entre unos y otros.⁴⁶

Claramente la razón por la que el raciocinio citado como ejemplo comete un error de falsa oposición, es porque tanto una como otra alternativa pueden *conciliarse*; y tal conciliación puede efectuarse si se las reúne “en proporciones diversas”, por lo que el carácter complementario de las opciones está directamente relacionado con aquello que, en las cuestiones prácticas, es lo más importante: las cuestiones de grado. Ahora bien, cuál sea esa proporción es una cuestión que va más allá de la lógica (“viva” o “tradicional”) puesto que se trata de una cuestión empírica la de ver hasta qué punto la conciliación puede llevarse a cabo con éxito en la práctica⁴⁷.

En resumidas palabras, hasta aquí hemos intentado caracterizar de un modo *idealizado* la clase de errores de falsa oposición; la clave para la misma es la

46 Vaz Ferreira (1957): 22.

47 Al respecto Vaz dice lo siguiente: “¿cómo puede resolverse cuál es ese grado? Únicamente por la experiencia”. Vaz Ferreira (1957): 247.

de identificar una oposición asumida⁴⁸ en un raciocinio y luego juzgar si la misma es auténtica o falsa. En esta dirección es que podemos pensar cómo, una vez identificada la clase argumental en cuestión, ocurren los mecanismos de desplazamiento en la semirrecta.

Los ejemplos que Vaz presenta parecen estar en cierto orden de dificultad a la hora de identificar el error de falsa oposición en un raciocinio; según el modelo, esta dificultad se corresponde con un alejamiento del polo de alta concordancia lingüística. ¿Cómo entender ese alejamiento en el caso de la falsa oposición? ¿Podemos identificar mecanismos de desplazamiento? Seoane⁴⁹ sugiere cuatro mecanismos (aunque la lista no pretende ser exhaustiva) para explicar el desplazamiento:

- i. La ambigüedad de la premisa básica ($\neg A$ en EFO).
- ii. La transformación en implícita de la premisa de equivalencia (VI).
- iii. Los mecanismos de inducción a la aceptación de la premisa de equivalencia (VI).
- iv. Mecanismo de inducción a la aceptación de la conclusión.

Los mecanismos i-iv aparecen cuando generamos argumentos a partir del esquema traduciendo el mismo a enunciados del lenguaje natural⁵⁰. En tal proceso de *instanciación* estos mecanismos producen el desplazamiento en tanto que oscurecen el esquema —es decir, el componente lógico de EFO, donde la premisa (VI) está expuesta. Dado que en buena medida, el error de falsa oposición reposa fundamentalmente en la aceptación errónea o acrítica de una premisa análoga a (VI), el desafío que la desarticulación de este error plantea es el de *identificar* esa premisa. En esa dirección es en la que parece ir el esfuerzo analítico de Vaz, en otras palabras: esa premisa debe buscarse en la *formulación verbal* del raciocinio aunque tal formulación no revista siempre —en virtud del desplazamiento en la semirrecta— la misma *forma*, es decir, aunque no siempre (VI) se formule como un bicondicional; podríamos decir que aquí lo importante no es tanto identificar una instancia del bicondicional ' $\neg A \leftrightarrow B$ ',

48 Una asunción tal puede tomar la forma de (VI) pero esta no es la única manera. Otra alternativa puede expresarse en forma de una disyunción excluyente (como hace Vilaró), o bajo una condición más débil (como lo hace Corti siguiendo la lectura de Piacenza). Cfr. n. 68 y n. 107.

49 Seoane (2008): 25-28.

50 Aquí no nos explayaremos sobre estos cuatro mecanismos, simplemente se quiere señalar la importancia de (ii) y (iii) por su relación con (VI).

lo que importa más bien es identificar un supuesto o premisa que cumple el mismo rol que el bicondicional en EFO —es decir, introducir una exclusión entre dos alternativas. En definitiva, para identificar la premisa problemática (o paralogística) tenemos que entender cuál es su papel en el raciocinio. El componente lógico de modelo nos ayuda a entenderlo: tiene que ser una premisa que conjuntada con la premisa restante y la conclusión implique una *contradicción*. A medida que Vaz va presentando los ejemplos la identificación de una premisa análoga a (VI) se hace más compleja, pero para poder identificarla es imprescindible representar el raciocinio de un modo más o menos próximo al EFO⁵¹. Veamos la plasticidad del uso de EFO en un caso donde el error de falsa oposición aparece de un modo mucho menos claro:

“Mr. D.... no ha creído posible, sin embargo, dejarnos sin informaciones sobre la enseñanza de la moral. Con razón opina que esta enseñanza (se refiere a la enseñanza francesa) es demasiado intelectual y no contribuye bastante a la cultura del carácter. Los franceses le parecen demasiado penetrados de la vieja idea socrática, de que la virtud puede ser enseñada: él hace todas sus reservas sobre la eficacia práctica, de tal enseñanza. El ejemplo es mejor que el precepto. Más vale adquirir buenas costumbres de pensamiento y de acción que poseer ideas claras sobre los principios de la moralidad”.⁵²

A renglón seguido Vaz comenta que “*literalmente*, tal vez no hay aquí falacia”⁵³.

El énfasis en el adverbio “literalmente” sugiere que casi no se presenta a nivel del texto alguna partícula que pueda ser asociada a (VI); el caso citado dice que el ejemplo es *mejor* que el precepto a la hora de enseñar la moral pero no está claro que el raciocinio pretenda *concluir* que la virtud no puede ser enseñada, no está claro que suponga una *exclusión* entre ambas alternativas. Vaz mismo dice que el párrafo está “sombreado” por el paralogismo en tanto que se expresa en “un sentido hostil” hacia la enseñanza de la virtud; para identificar aquí el paralogismo se requiere una interpretación de “el ejemplo es mejor que el precepto” que permita concluir “el precepto no tiene *ningún* valor”. Reconstruir una premisa análoga al (VI) para imputar un error de falsa oposición es, en el presente caso, “acercar” demasiado el raciocinio al polo de

51 En el ejemplo anteriormente citado puede apreciarse la importancia de la partícula “sino” en la identificación de la premisa de equivalencia. En el segundo ejemplo Vaz hace hincapié en la misma partícula para la identificación del paralogismo.

52 Vaz Ferreira (1957): 26-27.

53 Énfasis en el original.

alta concordancia. A modo de sugerencia podría leerse del siguiente modo:

VIII) el ejemplo es mejor que el precepto si y sólo si el precepto es una forma infructífera de enseñar la moral.

No es claro que en el ejemplo se asuma algo como (VIII), tampoco algo como (VII); su lejanía para con el polo de alta concordancia lingüística lo hace difícil de clasificar como un paralogismo de falsa oposición, pero para que lo *fuera* tendríamos que interpretarlo como asumiendo –quizás- algo como (VIII) — es decir, una premisa implícita con un rol análogo a (VI) en el contexto de (VIII).

Estas observaciones intentan apuntalar la idea de que la EFO juega un rol importante como *guía* en la identificación del paralogismo en tanto que, para atribuir a un raciocinio un error de falsa oposición, es imprescindible atribuirle una premisa que cumpla un rol análogo al que cumple (VI) en EFO, donde la teoría lógica permite echar luz en la tarea de su identificación.

5. Observaciones finales

Una sugerencia implícita en las páginas anteriores es la de que entre la teoría lógica y la Lógica Viva no hay una oposición sino una complementación⁵⁴.

El espíritu de esta interpretación se enmarca en la creencia en el valor de la teoría lógica como recurso en el análisis argumental; más exactamente, la sugerencia es la de que las relaciones entre lógica y argumentación *no* se reducen a la estrategia traducción-cálculo⁵⁵. Otro aspecto a destacar es que el énfasis analítico de las páginas anteriores se puso en la *identificación de argumentos* mediante recursos de la teoría lógica más que en su evaluación. La razón de ello, para el caso que nos ha ocupado, es que la evaluación en el caso del modelo vazferreriano de análisis argumental es parte del componente *no*-lógico del modelo. Por otro lado, es claro también que con el debilitamiento de la idea de *estructura* también se debilitan los métodos de evaluación propios de la teoría lógica; la importancia cardinal del esquema de argumento tiene mayor sentido cuando estamos traduciendo y calculando, pero su papel en la confección de un modelo de argumento o en una aplicación del mismo

54 Esta complementación entre una y otra lógica es una de las tesis centrales en Seoane (2008).

55 Esta es en esencia la tesis en Seoane (2014).

tiene una importancia más bien contextual —es decir, depende del lugar que ocupe en la semirrecta. Así, una aproximación “modélica” de la teoría lógica a la argumentación, alternativa a la estrategia “traducción-cálculo”, puede verse como un énfasis en el análisis riguroso de los componentes y el papel que estos juegan en la identificación de un argumento. El cultivo de esta práctica identificatoria de argumentos es, por decirlo de algún modo, una condición *sine qua non* para adoptar una actitud crítica hacia el mismo. ¿Cómo vamos a juzgar una argumentación sin conocerla a fondo? Tal conocimiento es un producto de su análisis.

Por último, es importante acentuar que la práctica identificatoria a la que hemos estado aludiendo, está bastante alejada de ser una actividad mecánica⁵⁶. Para llevarla a cabo con éxito no es suficiente —aunque sí necesario— estar familiarizado con los métodos de la teoría lógica; también hace falta una dosis importante de *práctica* y este es claramente el espíritu pedagógico de Vaz en relación a la enseñanza de la disciplina. En el capítulo *Valor y Uso del Razonamiento*, que bien podría ser una introducción a *Lógica Viva*, el objetivo pedagógico de su curso de lógica en Enseñanza Secundaria⁵⁷ trata sobre educar para el desarrollo de lo que parece ser una forma de “intuición” relacionada con la argumentación:

[...] el “buen sentido hiperlógico”, esto es, esa especie de *instinto lógico* que, en las cuestiones de grados sobre todo (y muchísimas son cuestiones de grados, en la práctica), venía a intervenir después del raciocinio, o simultáneamente con él, para equilibrar los razonamientos opuestos, para mantener constantemente el juego de las múltiples ideas e impedir que una de ellas predominara indebidamente sobre las demás y nos llevará a la falsa sistematización. Vamos a volver ahora sobre estas cuestiones de grado [...] estudiándolas como casos en que el raciocinio puro falla [...] el buen sentido que vamos a describir dentro de un momento necesita controlar o completar el raciocinio.⁵⁸

En este pasaje, Vaz Ferreira hace una serie de apreciaciones que sintetizan lo

56 Ciertamente, Vaz Ferreira parece encarnar esta idiosincrasia acerca de la disciplina. Cfr. Vaz Ferreira (1957): 230.

57 Recuérdese que *Lógica Viva* contiene varias versiones taquigráficas del curso de Lógica que Vaz impartía en 1909. Ver Vaz Ferreira (1957): 18.

58 Vaz Ferreira (1957): 2445-246. Respecto a este “sentido hiper lógico” y su vínculo con el *bonsens* de Bergson, que no podemos desarrollar aquí, puede consultarse Drews (2010a).

expuesto en las páginas anteriores:

- El “buen sentido hiperlógico” es *complementario* respecto del raciocinio (así como la “lógica viva” es “la segunda parte de un manual de lógica”⁵⁹).
- Este “instinto” tiene su ámbito en las cuestiones donde la resolución dialéctica involucra la tarea de *identificar* un justo medio virtuoso en las cuestiones de grado.

Este buen pensar es *educable* con “muchos ejemplos, tomados no sólo de la ciencia sino de la vida corriente, de las discusiones diarias”⁶⁰.

59 Vaz Ferreira (1957): 15.

60 Vaz Ferreira (1957): 15.

Algunas consideraciones griceanas sobre la falsa oposición⁶¹

Ignacio Vilaró

CFE (IPA)

UdelaR (FHCE)

ignaciovilaro@gmail.com

El propósito de este trabajo es doble. En primer lugar, quiero compartir algunas ideas sobre la Falacia de falsa oposición (FFO), una falacia que le interesó particularmente a Carlos Vaz Ferreira⁶². Mis reflexiones sobre este asunto se basan, en esencia, en algunas ideas que expuso Grice en su libro “Lógica y conversación” (un clásico en la literatura sobre la lógica del lenguaje natural). Por eso lo de “griceanas”. En segundo lugar, quiero sugerir el interés que podría tener para los profesores de Filosofía el estudio de la obra de Paul H. Grice (y, de paso, el de la obra de J.L. Austin)⁶³. Obviamente, no se sugieren estrategias didácticas particulares. En todo caso, los profesores tendrán que evaluar en qué medida y de qué modo se podrían introducir algunas de estas ideas en los cursos de Filosofía. Por lo pronto, para sugerir su interés sigo un camino natural: usarlas y mostrar cómo –efectivamente- nos pueden ayudar a comprender con algo más de profundidad la FFO.

En I presento una definición, que pretende ser –en esencia- estándar, de la FFO, basada en la definición de Vaz. Trato una objeción natural según la cual la “falacia” de FO no es más que un error material y que, por ende, no debe ser objeto de reflexión lógica, ni siquiera si estamos en el campo de la Lógica Informal. Señalo un modo provisorio en el que se podría responder a esta objeción. En II, presento una manera bastante difundida de comprender la relación entre la Lógica Formal y el análisis de los argumentos usuales, que uno puede encontrar en un periódico o en un libro de Filosofía. Según esta manera de ver las cosas, los modelos lógico-semánticos (formales) son necesarios pero no suficientes para analizar los argumentos de la vida cotidiana. En esta sección presento el marco general que utilizo para reflexionar sobre las falacias

61 Agradezco a los organizadores de las Jornadas por su amable invitación a participar del evento. Gracias a Aníbal Corti por sus comentarios, siempre iluminadores.

62 Vaz Ferreira “Lógica viva” (1916). Piacenza (2008). Seoane (2015). Tomic (2013)

63 El marco teórico general en el que trato las falacias es el de la Pragma Dialéctica. Como quedará claro, una adecuada comprensión de dicha teoría requiere una comprensión de algunas ideas centrales de Grice (1989) y de Austin (1990).

-un marco general que ha ido ganando adhesiones últimamente-. Ahora bien, incluso si uno aceptara dicho marco general, todavía no tendríamos una explicación de por qué ciertas versiones de la FFO nos pueden confundir con mayor facilidad que otras. Las restantes secciones se dedican a este asunto. En III presento someramente la idea griceana de implicatura conversacional y hablo brevemente sobre las implicaturas conversacionales generalizadas (ICG) (en especial del caso de la disyunción), así como de las implicaturas convencionales (en especial de la conjunción adversativa “no p sino q”, que interesó particularmente a Vaz). En IV presento una hipótesis (debida a Jiménez Julia) según la cual existe en el castellano una disyunción especial “O bien p o bien q”, que sólo tiene una lectura exclusiva. Finalmente, en V utilizo estos hechos lingüísticos para formular mi hipótesis acerca del potencial de confusión de las diversas instancias de la FFO.

I

Vaz define del siguiente modo la FFO:

Es una de las falacias más comunes [...] la que consiste en tomar por contradictorio lo que no es contradictorio, en crear falsos dilemas, falsas oposiciones. Dentro de esta falacia, la muy común que consiste en tomar lo complementario por contradictorio, no es más que un caso particular de ella, pero un caso prácticamente muy importante⁶⁴

Por sí misma, esta definición de Vaz no es suficiente para comprender la naturaleza de la FFO. Por lo pronto, se nos advierte que podemos caer en el error de aceptar como contradictorias proposiciones que no son contradictorias. Por ejemplo, en un programa de debates se está discutiendo bajo la siguiente consigna: “El perro: ¿asesino despiadado o la más noble de las criaturas?” Evidentemente, hay algo vicioso en un debate de ese tipo. Seguramente existen muchos perros que no son ni lo uno ni lo otro. Vaz está denunciando un defecto sistemático de este tipo de discusiones: en ellas se aceptan como contradictorias proposiciones que no lo son. Pero claro: el mero error material de aceptar una premisa falsa no constituye todavía una falacia. Aceptamos inadvertidamente muchas falsedades sin cometer ningún

64 Vaz (1957): 21.

tipo de falacia. Puedo creer que Río de Janeiro es la capital de Brasil sin por ello cometer una falacia. Si hemos de comprender qué es la FFO, debemos ahondar algo más en el pensamiento de Vaz.

Podemos comenzar por estudiar sus ejemplos y señalar algunas de sus características comunes. Ello muestra dos características centrales de los argumentos que cometerían una FFO: (i) son argumentos válidos, esto es, argumentos en los que –dada su forma- es imposible que todas sus premisas sean verdaderas y que su conclusión sea falsa⁶⁵. (ii) dichos argumentos involucran una premisa disyuntiva discutible (porque resulta patentemente falsa o poco razonable –luego de un somero análisis). Pero además, siguiendo la definición de Vaz, sabemos que (iii) dicha premisa disyuntiva no es genuinamente contradictoria; sin embargo, (iv) se la acepta como tal en el contexto de la discusión.

Resulta claro que para Vaz el carácter falaz/no falaz de un argumento no se reduce a sus propiedades lógico-formales⁶⁶. Surge una FFO cuando, en el contexto de una discusión, aceptamos apresuradamente una premisa disyuntiva que no es genuinamente contradictoria como si lo fuera. Por ejemplo, nos ponemos a discutir acerca de si los perros son o no son despiadados asesinos. Pero los perros no son, por esencia, ni despiadados asesinos ni las más adorables de las criaturas. Quizás la mejor manera de proceder en este caso sería abstenerse de participar en la discusión. Sin embargo, alguien podría confundirse y perder el tiempo en una discusión estéril por no advertir la presencia de una falsa oposición. O podría aceptar equivocadamente una conclusión como razonable cuando no debería hacerlo, ya que su interlocutor cometió una FFO y la conclusión depende esencialmente de haber aceptado como razonable una premisa que no lo es. De todos modos, esto todavía no distingue entre la FFO y meros errores fácticos. Siempre que acepto una premisa falsa y derivo válidamente una conclusión a partir de ella, el hecho de que su conclusión me resulte razonable depende esencialmente de mi aceptación de una falsedad. Pero no todo caso de este tipo constituye una falacia.

Antes de decir algo más para responder a esta inquietud, será conveniente tener presentes dos sub-tipos de FFO. Hasta ahora vimos un ejemplo en el que una disyunción resulta falsa (o poco razonable) porque ambos disyuntos son falsos

65 Desde luego, algunas de sus premisas están implícitas; pero ello es algo habitual en las argumentaciones usuales.

66 Seoane (2015) y Piacenza (2008) acuerdan en esto.

(o poco razonables). Siguiendo a Vaz, pensemos en el caso en el que resulta razonable considerar la posibilidad de que ambos componentes sean verdaderos. Un ejemplo trivial (pero ilustrativo) de esto es el caso de dos personas que discuten si la felicidad se alcanza obteniendo bienes materiales o dedicándonos a hacer lo que más nos gusta. Supongamos que Juan nos recuerda que existen muchos millonarios desdichados. Obviamente, si la felicidad se puede alcanzar exclusivamente de uno u otro modo y si resulta que la prosperidad económica no es suficiente para alcanzarla, podemos concluir que debemos dedicarnos a hacer lo que más nos gusta, sin tener en consideración ningún otro factor. Pero claro: en este caso, se ha tomado lo complementario por contradictorio; esto es, podríamos buscar una profesión que nos permitiera hacer lo que más nos gusta a la vez que ganamos dinero. Dado que este sub-tipo de la FFO suele tener más instancias interesantes Vaz se concentra en él en el primer capítulo de *Lógica Viva*.

Reflexionando sobre nuestros dos ejemplos de laboratorio nos percatamos de que, en ambos, se han obviado algunas posibilidades pertinentes. Al proceder así se recorta el espacio lógico de modo apresurado y equivocado. Si utilizamos la “w” para referirnos a la disyunción exclusiva de la lógica proposicional, lo que sucede en el primer caso es que se acepta injustificadamente que pwq cuando resulta razonable considerar la posibilidad de que p y q sean falsos⁶⁷. En el segundo caso, se acepta apresuradamente que pwq cuando es razonable considerar la posibilidad de que sea verdad que p y q .

Atendiendo a estas observaciones de Vaz, y a algunas de las reflexiones que ellas motivaron, podemos definir del siguiente modo la FFO:

Un argumentador comete una FFO si argumenta válidamente a favor de una conclusión utilizando esencialmente una premisa disyuntiva pwq que debería parecerle poco razonable a un interlocutor informado y atento. Tal interlocutor se percataría de que aceptar dicha premisa supondría recortar de modo apresurado y equivocado el espacio lógico.⁶⁸

¿Responde esto a la objeción? No del todo. Pero muestra el inicio de una

67 Recuérdese que, a diferencia de “ $p \vee q$ ” que es falso únicamente cuando p y q son ambos falsos, “ pwq ” también es falso cuando ambos componentes son verdaderos.

68 La inclusión de la calificación “esencialmente” en la definición excluye casos en los que el argumentador podría de todos modos derivar válidamente la conclusión sin valerse de dicha premisa. Obviamente, puede haber formulaciones equivalentes de la premisa en cuestión, como la que ofrece Nigro en su trabajo.

respuesta adecuada. La intuición central tiene que ver con la sistematicidad en el error. Esta intuición se comprende con algo más de profundidad cuando uno estudia las concepciones normativas de la argumentación, concepciones como la Pragma-Dialéctica (PD), que pretenden complementar el modelo lógico-semántico.

II

He aquí una buena idea: debemos exigir que aquello que se postule como una falacia constituya un error general y sistemático; de otro modo, no podremos distinguir a las falacias de los meros errores fácticos. He aquí una idea no tan buena: para lograr la sistematicidad requerida, debemos confinar la evaluación argumental al estudio de la validez/invalidéz de las formas lógicas. Desde luego, restringir todo tipo de evaluación argumental al estudio de la validez formal es una manera de alcanzar la generalidad y la sistematicidad: al precio de dejar de lado un sinnúmero de fenómenos argumentales de la mayor importancia. Para evitar esta actitud exagerada basta con recordar que todas las falacias estudiadas por la tradición sufren de cierta suerte de defecto sistemático, a diferencia de los variopintos errores fácticos. Piénsese, a modo de ilustración, en la Falacia de Petición de Principio, o en la Falacia Ad hominem. Sin embargo, su carácter falaz no siempre se puede explicar en términos de su falta de validez. No obstante, hay algún tipo de error sistemático involucrado. No sólo eso, el error sistemático en cuestión suele ser *inducido* por el tipo de argumento del que se trate. Un argumento ad hominem puede ser falaz porque las propiedades de la persona con la que discutimos pueden ser completamente irrelevantes para la discusión que nos ocupa. Pero la razón por la que es importante estar advertidos de la existencia de la Falacia ad hominem es que, en ocasiones, este tipo de movimiento discursivo puede confundirnos. Quien argumenta de este modo nos puede llevar a aceptar erróneamente (irracionalmente) una conclusión que no deberíamos aceptar.

El tipo de movimiento discursivo que lleva adelante quien utiliza una Falacia Ad hominem nos puede confundir. Lo mismo sucede en el caso de la Petición de principio y, en general, en cualquiera de las falacias estudiadas por la tradición. Y lo mismo sucede con la FFO. En este caso, la aceptación apresurada de una premisa disyuntiva pwq nos puede llevar a recortar

inadecuadamente el espacio lógico de la discusión. No sólo eso: el tipo de recurso discursivo utilizado promueve la aparición sistemática de cierto tipo de confusiones características. Quien utiliza una FFO nos induce a cierto tipo característico de error: olvidar posibilidades relevantes.

Es claro que para responder a la objeción escéptica según la cual no habría propiamente una FFO, debemos subrayar el tipo de defecto sistemático del que sufren los argumentos que involucran falsas oposiciones. Sin embargo, esto todavía no es suficiente para percibir claramente a la FFO como la violación de algún tipo de regla de la argumentación. Siempre que un argumento sea una instancia de una falacia formal podremos señalar qué regla de la lógica formal se ha violado y ha sido responsable del mal paso argumentativo. Sería deseable que pudiéramos hacer algo análogo para las falacias no formales.

Nuestra situación es la siguiente: es evidente que hay maneras sistemáticas de cometer errores argumentales que no son reductibles a meros problemas de invalidez. También es razonable pensar que se necesita una teoría que nos permita integrar el análisis lógico-semántico con un enfoque más amplio, que atienda a los aspectos contextuales y pragmáticos de la argumentación. La teoría PD de la argumentación ha recibido amplia aceptación como una buena manera de atender estos requerimientos.

Recordemos que en los libros de lógica formal se suele distinguir entre dos tipos de oraciones: aquellas que expresan proposiciones, como “Juan es un sujeto interesante” y aquellas que no lo hacen, como “¿Qué hora es?”. Las proposiciones son el tipo de cosa que puede ser verdadera o falsa. Cuando una oración expresa una proposición tiene sentido preguntarse por su verdad o falsedad. No ocurre lo mismo cuando no lo hace. A los lógicos formales les interesan principalmente las condiciones de verdad de las oraciones, y es por eso que trabajan principalmente con la noción de proposición. En particular, les interesa construir una teoría acerca de qué proposiciones implican lógicamente otras proposiciones.

Hablaré muy generalmente del modelo lógico-semántico para referirme a esta manera de aproximarse a la práctica argumental⁶⁹. Dicho modelo parte de la distinción entre aquellas oraciones que expresan y aquellas que no expresan proposiciones. Pero si bien dicha distinción es correcta y natural, no es del

⁶⁹ Una expresión clara y concisa de los presupuestos del modelo lógico-semántico puede encontrarse en Restall (2006): 7.

todo fina desde el punto de vista del análisis lingüístico. En particular, supone una sobre simplificación del fenómeno desde un punto de vista pragmático. Y si bien el modelo lógico-semántico de la argumentación es muy útil, si pretendemos analizar argumentaciones reales, eventualmente deberemos complementarlo con otro modelo más refinado -que atienda a las sutilezas pragmáticas del lenguaje. Obviamente: ello no le quita interés al modelo lógico-semántico. Todo modelo de un fenómeno debe ignorar algunas de las propiedades de lo modelado.

Estrictamente, no es cierto que podamos distinguir entre dos tipos de oraciones: las que expresan y las que no expresan proposiciones. Como nos enseñó Austin, y nos recordó Searle, quien profiere 1-3 realiza diferentes acciones⁷⁰.

1. Juan fuma habitualmente
2. ¿Fuma Juan habitualmente?
3. Juan: ¡Fuma habitualmente!

En 1 afirma que p; en 2 se pregunta si p y en 3 le ordena a Juan que p. Pero el contenido proposicional involucrado en estas tres acciones es el mismo. Ello motiva la distinción entre la acción lingüística y su contenido.

Bach nos recuerda que juzgamos las acciones por su éxito o su fracaso, no por su verdad o falsedad⁷¹. Si le ordeno a un amigo que vaya en este preciso instante a comprarme una botella de whisky escocés, seguramente fracasará en alcanzar mi objetivo (así de ingratos son mis amigos). Sin embargo, seguramente tendrá cierto tipo de éxito: habrá logrado que él comprenda que quiero que salga inmediatamente a comprarme una botella de whisky escocés. Este hecho promueve la distinción austiniana entre acciones ilocutivas y perlocutivas. Mi acción fue ilocutivamente exitosa (porque logré que mi amigo comprendiera lo que estaba haciendo al darle la orden) y representó un fracaso perlocutivo (porque no logré los efectos no comunicativos pretendidos).

La teoría PD también concibe a la argumentación como una acción de cierto tipo especial.

70 Austin (1990) Searle (1980).

71 Bach (2011).

La argumentación es una actividad verbal, social y racional, destinada a convencer a un crítico razonable de la aceptabilidad [o no aceptabilidad] de un punto de vista, mediante la presentación de una constelación de proposiciones que [pretenden justificar] o refuta[r] la proposición expresada en el punto de vista.⁷²

Hay mucho que decir sobre esta definición. Por lo pronto, nótese de qué modo podemos valernos de las categorías “acción ilocutiva” y “acción perlocutiva” aquí. Tengo éxito ilocutivo al ofrecer un argumento si logro que mi oyente comprenda que estoy intentando ofrecer razones para cambiar sus opiniones⁷³. Tengo éxito perlocutivo si logro que cambie efectivamente sus opiniones, en la dirección sugerida por mi argumento⁷⁴.

Ya estamos en condiciones de comprender la esencia de la PD, en tres pasos:

- i. Argumentar es llevar adelante un acto de habla complejo (compuesto de otros actos de habla –afirmaciones, preguntas, introducción de supuestos...) con el propósito de convencer racionalmente a un interlocutor I de que p, cuando I cree que no p, o duda si p
- ii. Como en el caso de cualquier acto de habla, hay normas que implícitamente seguimos para poder participar competentemente de la comunicación⁷⁵
- iii. La PD se ocupa de explicitar dichas normas (reglas) pragmáticas de la discusión racional (además de, y no en lugar de, las reglas lógico-semánticas) con la esperanza de que ello nos pueda ayudar

72 Eemeren-Grootendorst (2004): 1.

73 La categoría “éxito/fracaso ilocutivo” es relevante para la clásica tarea que le presentamos a los alumnos de identificar argumentaciones reales en un periódico o en un programa de radio.

74 Si bien todavía no es completamente estándar, resulta útil distinguir entre un argumento, es decir, un conjunto de oraciones que típicamente expresan proposiciones conformado por dos conjuntos, las premisas y la conclusión y una argumentación, es decir, la actividad real de discusión (racional) que involucra a dos o más interlocutores.

75 En general, los especialistas están de acuerdo en que hay normas o reglas de algún tipo que regulan la realización de los actos de habla (como afirmar que p, preguntar si p, suponer que p, ordenar que p...). Es un hecho que, como sucede con cualquier acción, los actos de habla son elogiados y criticados porque respetan o violan ciertas reglas o normas. Algunos autores van más allá de esta observación e intentan definir exhaustivamente la fuerza ilocutiva específica de ciertos actos de habla teniendo en cuenta ciertas normas constitutivas de los mismos. Esta posición más ambiciosa es polémica. Pero no tenemos por qué suscribir a ella para nuestros propósitos. La primera aparición de la idea de norma constitutiva ocurre en Searle (1980), quien ofrece una interpretación, modificación e intento de superación de las ideas de Austin (1990). Williamson (1996) es la fuente clásica de esta hipótesis para el caso de las afirmaciones.

a comprender la argumentación, en particular, que nos ayude a comprender las falacias. Las falacias se conciben como violaciones a las normas de la discusión racional⁷⁶

De este modo, la PD nos ofrece una hipótesis que ha mostrado ser fructífera para explicar la naturaleza de las falacias informales⁷⁷. Ahora bien: ¿cuál es la regla de la discusión crítica que viola quien comete una FFO? Dentro del marco general de la PD uno puede, naturalmente, postular más o menos reglas, de diversa índole. Tal y como concibo esta tarea las reglas de la discusión racional son cinco (y van de 2 a 3)⁷⁸:

1. Reglas generales de la comunicación
 - 1.1. Reglas para el hablante
 - 1.2. Reglas para el oyente
2. Reglas de inicio y de cierre de una discusión
 - 2.1. Regla de inicio
 - 2.2. Regla de cierre
3. Reglas de la etapa argumentativa
 - 3.1. Razonabilidad de las premisas (para A)
 - 3.2. Modos correctos de inferir (para A)
 - 3.3. Pertinencia (para A)

Las reglas generales de la comunicación son reglas generales que rigen la realización de los actos de habla no específicamente argumentativos, ya sea que formen o no formen parte de una discusión. Aquí podemos incluir el principio de cooperación griceano (PC) y sus máximas –que trataremos brevemente en III– así como las reglas que rigen ciertos actos de habla específicos como la afirmación, o la introducción de supuestos⁷⁹.

76 Los lectores interesados pueden consultar a Eemeren- Grootendorst (2006) y el capítulo 1 de Eemeren (2012), La distinción entre distintos tipos de diálogo argumentativo y el énfasis en la discusión racional pertenece a Walton (2008). En mi versión predilecta es necesario agregar, siguiendo a Johnson (1995), la calificación de que las falacias son violaciones sistemáticas de las reglas de la discusión. Las violaciones no sistemáticas no dan lugar a falacias pero sí a malos argumentos (por ejemplo, a argumentos válidos con alguna premisa falsa).

77 La teoría resultante es relativamente simple y sistemática; representa un atractivo primer paso para superar las clasificaciones borgeanas de las falacias que todavía aparecen en algunos manuales de lógica. La denuncia clásica al estado de la teoría de falacias la formuló Hamblin (1970). En español, se puede consultar Vega Reñón (2013).

78 La formulación clásica de la PD propone diez reglas. Véase por ejemplo: Eemeren- Grootendorst (1987).

79 Si bien no hay consenso sobre los detalles de las normas de la afirmación, queda claro en la lite-

Las reglas de inicio (RI) y de cierre (RC) dicen, tentativamente:

RI: Todo participante de la conversación tiene el derecho de defender argumentativamente cualquier tesis polémica. Una vez utilizado ese derecho adquiere una obligación: no puede renunciar arbitrariamente a la carga de la prueba que asumió al utilizar su derecho, ni trasladarle ilegítimamente esa carga a su interlocutor⁸⁰

RC: Todo participante de la discusión tiene la obligación de aceptar cualquier tesis polémica siempre y cuando, a su juicio, ésta haya sido defendida satisfactoriamente por su interlocutor en la discusión (si no considera que se alcanzó esto tiene la obligación de dar razones de ello, si se le piden)⁸¹

Las reglas de la etapa argumentativa son el corazón lógico de las reglas. La idea básica es que un buen argumento debe utilizar premisas razonables (dadas las creencias aceptadas por nuestro interlocutor) y proceder, de modo razonable y relevante hacia una conclusión pertinente⁸². Por razones de espacio, no puedo justificar aquí la conveniencia teórica de desarrollar de este modo la idea central de la PD⁸³. Baste con señalar que, en esencia, quien comete una FFO

ratura especializada que quien afirma que p asume por ello mismo cierta responsabilidad a defender p si así se le pide. Obviamente, esta norma puede transformar una conversación no argumentativa en una que sí lo es.

80 A modo de ilustración: la Falacia de apelación a la ignorancia puede verse como una violación a la RI ya que, en su corazón, constituye un intento de trasladar ilegítimamente la carga de la prueba a nuestro interlocutor.

81 Esta versión de las reglas es más débil que la que ofrecen Eemeren-Grootendorst (1987). Esto es evidente en RC. Naturalmente, alguien puede acatar RC siguiendo su letra y no su espíritu mediante el artilugio de negarse a aceptar el carácter satisfactorio de una defensa argumentativa de una tesis que, a todas luces, ha sido probada. Incluso puede cumplir con la exigencia de dar razones de por qué esto es así. Pero ello no lo inmuniza de las críticas, aunque lo prevenga de ser refutado. La discusión Chomsky-Harris ilustra esto. Harris (2015). Esta diferencia con la PD clásica surge de subrayar la naturaleza cooperativa de los intercambios argumentativos. Como señala Grice, incluso algunas conversaciones que involucran fines contrapuestos (como sucede típicamente en la argumentación) involucran un fin común (la búsqueda de un convencimiento racional en nuestro caso). Grice (1999):532. Ver también Walton (2008):5. Otra diferencia evidente es que, a diferencia de lo que hago aquí, en algunas versiones de la PD clásica se adopta el deductivismo (es decir, la idea de que los únicos esquemas de argumentación legítimos son deductivos).

82 La razonabilidad de las premisas no se limita a el grado de convicción racional que deberíamos asignarles dada cierta evidencia. En el caso de una petición de principio, por ejemplo, puede defenderse la idea de que, dadas las premisas que acepta l cierta premisa p1 es irrazonable para l porque lo compromete a apoyar de modo irremediablemente circular p1 en la conclusión a la que se pretende llegar. En Vilaró (2010) defiendo una concepción de este tipo.

83 La razón principal a favor de una postulación de reglas en este campo es su capacidad de reducir muchos errores diversos a la violación de unas pocas reglas de la discusión. Mi enfoque es cercano en algunos aspectos al de Johnson (1995).

viola el requerimiento de utilizar premisas razonables -para un interlocutor A convenientemente idealizado. Argumentar es convencer racionalmente a un interlocutor de que p. Pero, ¿qué es el convencimiento racional? La teoría de la argumentación puede (y en mi opinión debe) tercerizar (una parte de) su tarea: razonar racionalmente será lo que sea que nos diga nuestra mejor teoría de la racionalidad. Para el caso de las inferencias válidas tenemos la lógica formal. Para los argumentos riesgosos tenemos la teoría de la probabilidad, la estadística, la epistemología, entre otras. La teoría de la argumentación se encarga de ofrecer un modelo adecuado de los debates que integre todos estos elementos, teniendo en cuenta el marco pragmático en el que ocurren las argumentaciones, del modo apropiado.

Pero, más allá de los detalles, lo importante es comprender la idea central de la PD: las falacias son violaciones a las normas (reglas) de la discusión crítica. Dadas las reglas anteriores, quien comete una FFO viola la regla de la razonabilidad de las premisas. Quien argumenta de este modo recorta de modo apresurado, e injustificado, el espacio lógico de la discusión; no es razonable proceder de ese modo. Ahora bien, incluso si uno simpatiza con la corrección general de este marco teórico, hay una pregunta importante que queda sin responder: ¿por qué hay ciertos casos más burdos y ciertos casos más engañosos de la FFO?

III

Querriamos comprender por qué algunos casos de la FFO tienen más potencial que otros para engañarnos. En lo que resta del trabajo presentaré una hipótesis que intenta echar luz sobre este asunto atendiendo a las diversas maneras en las que podemos expresar una disyunción exclusiva⁸⁴. Para ello será necesario introducir algunas herramientas de la filosofía del lenguaje de Grice.

Imaginemos que tenemos que contratar a un profesor de Filosofía. Tenemos

84 Tal y como lo hace Vaz, me centro en los casos en los que la incorrecta representación del espacio lógico involucra la eliminación prematura de la posibilidad de que valgan p y q. Obviar la posibilidad de que valga no p y no q no suele ser tan usual. La presión general de las reglas griceanas para que los participantes de una discusión sean caritativos en la interpretación de sus interlocutores también rige aquí, lo que puede ayudarnos a explicar por qué, de todos modos, pueden aparecer casos de este tipo en la práctica. Si efectivamente resulta que los casos de los que me ocupó (y que fueron los que más interesaron a Vaz) son más engañosos en conjunto, todavía deberíamos ofrecer alguna explicación de este fenómeno. No trato este asunto aquí.

varias cartas de recomendación ante nosotros. Una de ellas, enviada por un conocido nuestro –llamémosle Pedro-, dice: “Juan Rodríguez es muy amable y tiene una caligrafía excelente”⁸⁵. Claramente, Pedro considera que Juan no es apropiado para el puesto. Sin embargo, estrictamente, no nos dijo esto. El contenido semánticamente expresado es simplemente que Juan es muy amable y que tiene una excelente caligrafía. Sin embargo, del algún modo, Pedro logra comunicar más que esto. Según Grice, la preferencia de Pedro implica, de un modo especial, que Juan es inadecuado para el empleo. Usando la expresión técnica de Grice, Pedro dice que Juan es amable y que tiene buena caligrafía e implicatura conversacionalmente que Juan es inadecuado para el puesto. Nótese que lo implicaturado por Pedro se puede rebatir (en palabras de Grice, se puede cancelar). Imaginemos la desafortunada situación en la que alguien de nosotros le comunica a Juan el contenido de la carta de Pedro. Supongamos que Juan increpa a Pedro por su carta. Éste puede decir: “No quise decir que no fueras un buen candidato para el puesto. Simplemente dije que eras muy amable y que tu caligrafía es excelente”⁸⁶. Esta respuesta difícilmente satisfaga a Juan. Sin embargo, nótese que Pedro no se ha contradicho. Lo que él dijo no es semánticamente contradictorio. Compárese este caso con el de quien dice “Juan es soltero; no quiero decir que no esté casado”.

¿Cómo logramos comprender que Juan no es apropiado para el puesto? El significado convencional de las expresiones utilizadas por Pedro no es suficiente para ello. Según Grice, nos valemos de cierto proceso inferencial, bajo el supuesto de que las conversaciones son cierto tipo especial de esfuerzo cooperativo⁸⁷. Es natural pensar que para llevar adelante un proceso (en alguna medida) cooperativo, es necesario que haya ciertas reglas de juego compartidas, que nos permitan alcanzar nuestro fin común. El Principio de Cooperación de Grice encarna la regla fundamental. PC: contribuya a la conversación lo que se requiere, dado el propósito aceptado de la misma⁸⁸. A su vez, las máximas conversacionales encarnan los deberes más específicos del hablante:

85 Un ejemplo similar aparece en Grice (1999): 535.

86 Esto constituye una cancelación explícita de lo implicaturado y es uno de los rasgos de las ICs. Grice (1999): 542.

87 Grice (1999): 528. La argumentación también es una actividad, en cierta medida, cooperativa. Si bien los interlocutores pueden tener fines encontrados (argumentar a favor de tesis opuestas, por ejemplo), en la discusión crítica hay un fin común que es el intento de ambos de buscar resolver racionalmente la diferencia de opinión. Walton (2008) ve esto con claridad.

88 Grice (1999). *Ibid.*

M. Cantidad: sea tan informativo como se requiere

M. Calidad: trate de hacer una contribución verdadera. No afirme lo que cree falso o aquello para lo cual carece de evidencia

M. Pertinencia: sea pertinente

M. Modo: evite la oscuridad. Evite la ambigüedad. Sea breve. Sea ordenado⁸⁹

Si suponemos que Pedro está siendo cooperativo entonces surge la duda de qué nos quiso decir con su afirmación *p*. Su contribución viola flagrantemente la máxima de cantidad. No obstante, podemos suponer que Pedro está explotando una máxima, esto es, que con su violación flagrante de la misma nos pretende indicar otra proposición *q*, que él pretende comunicar, aunque de modo más indirecto: por ejemplo que Juan no es idóneo para el empleo. Si Pedro nos quisiera decir que *q*, podríamos seguir pensando en su acción como una acción cooperativa. Por ello suponemos, provisoriamente, que eso es lo que nos quiere decir.

Este es un caso típico de una implicatura conversacional (IC). De hecho, se trata de una IC particularizada, ya que depende de las características especiales del contexto en el que ocurre el diálogo. Pero Grice señala la existencia de otras implicaturas: las IC generalizadas, que no dependen del contexto particular de este modo. En ausencia de indicaciones especiales en contrario, el uso de ciertas expresiones da lugar, en general, a ciertas implicaturas⁹⁰. Si digo “algunos estudiantes vinieron” suelo implicaturar que no todos vinieron. Sin embargo, si seguimos la semántica usual del cuantificador existencial, lo que dije es compatible con que todos hayan venido. Lo mismo sucede si digo “quiero cerveza o ginebra”. Se suele comprender que o bien quiero cerveza, o bien quiero ginebra (es decir, *pwq*). Pero puedo cancelar esta implicatura agregando: de hecho quiero ambas⁹¹. En este caso, queda claro que me restrinjo al significado usual de la disyunción lógica inclusiva.

En general, las ICs son calculables. Esto es: es posible ofrecer una reconstrucción racional del proceso que pudo conducir al oyente a comprender lo que se

89 Grice (1999): 529-30.

90 Como señala Degen (2009):64-66, esto no quiere decir que valgan por default.

91 Grice (1999): 540-42. La cancelabilidad de las ICs las distingue de las ICs convencionales, que trataremos en un momento.

implicaturó (q) dado lo que se dijo (p)⁹². Para el caso en el que X implicatura que pwq profiriendo “p o q”, la inferencia en cuestión podría ser de este estilo:

- i. X dijo que p o q
- ii. X pudo decir p y q (que es más fuerte)
- iii. X respeta las máximas (en particular la máxima de cantidad) y el PC
- iv. Si X hubiera podido decir que p y q lo hubiera dicho
- v. X no dijo que p y q
- vi. Si X no lo dijo es porque él no cree que p y q (atendiendo a la M. Cantidad)
- vii. Asumiendo que tiene una opinión sobre el asunto, puedo concluir que cree que es falso que p y q⁹³
- viii. Por lo tanto, X cree que pwq

La teoría griceana no dice que hagamos, conscientemente, un razonamiento como este. Dice que si hay una IC debe poder reconstruirse un razonamiento (implícito) de este tipo.

Grice también reconoce la existencia de ciertas implicaturas no conversacionales que nos resultarán útiles: las implicaturas convencionales (I. Conv.)⁹⁴. Si se me dice que Claudio es pobre pero honrado se me está informando que Claudio es pobre y que es honrado (p y q). Pero, además, se me está señalando que existe alguna suerte de tensión general que hace difícil que alguien posea ambas propiedades a la vez. Puede ser falso que exista dicho contraste; y, aún, así, puede seguir siendo verdad que p y q. Según Grice, lo que tenemos entre manos es una I. Conv. Es el significado de “pero” lo que garantiza la aparición de la implicatura.

El lector atento de la *Lógica Viva* se percatará de que Vaz basa muchos de sus ejemplos en argumentos entimemáticos de la forma “no p sino q”. Siguiendo

92 “Lo dicho” es una expresión técnica que Grice define en (1999): 527.

93 Como recuerda Schwarz (2000): 1-2, la teoría griceana predice correctamente que la interpretación pwq estará ausente cuando el oyente piensa que el hablante es agnóstico sobre el valor de verdad de p y q. En la nota 96 presento un posible ejemplo de esto.

94 Grice (1999): 528.

a Grice, podemos subrayar el hecho de que esta conjunción adversativa tiene las condiciones de verdad de una simple conjunción “no p y q”. Pero se señala convencionalmente (se lo implicatura) la existencia de un contraste (una oposición) entre p y q. De este modo, se argumenta válidamente a favor de una conclusión polémica, introduciendo (implícitamente) una premisa disyuntiva $p \vee q$. Sin embargo, es la semántica de la expresión involucrada la que sugiere (casi que exige) dicha premisa: es la semántica, y el hecho de que seguimos el PC de modo general, la que nos conduce naturalmente a atribuir caritativamente dicha premisa a nuestro interlocutor.

IV

Como argumenta convincentemente Jiménez Julia parece existir en el castellano una partícula disyuntiva “O bien p o bien q” (marcada y unívoca), de interpretación exclusiva⁹⁵. No es este el lugar para defender la tesis de Julia. Nótese sin embargo el contraste intuitivo entre los pares 4-5.

4. Quiero cerveza o ginebra

5. O bien quiero cerveza o bien quiero ginebra

En el primer caso queda abierta la posibilidad de que, mediante una cancelación, se comunique una disyunción inclusiva, en lugar de una exclusiva. No sucede lo mismo en 5. De hecho, una cancelación explícita de 5 suena defectuosa: “O bien quiero cerveza o bien quiero ginebra; de hecho: quiero ambas”⁹⁶.

95 Jiménez Julia (1986).

96 Esto mejora si hacemos un énfasis en “de hecho”. Pero nótese que tal cosa no es necesaria para producir la cancelación en 4. Adviértase de paso que la aclaración se lee naturalmente como expresando un cambio de parecer (“de hecho quiero ambas” expresa un significado cercano a “en realidad quiero ambas”) y no como una mera aclaración de significado. Algo análogo sucede si digo: “Mi compositor favorito es Mozart; en realidad, es Beethoven”. Dos objeciones: (i) Esta posición es antigriciana porque se postulan dos significados, lo que viola el principio de economía de significados. (ii) ¿Por qué no postular una I. Conv. que nos permite comunicar la exclusividad mediante esta partícula disyuntiva (“o bien p o bien q”)? Esto equivaldría a postular una condición de verdad inclusiva clásica y una I. Conv. que señala un contraste exclusivo. Dos respuestas: (i) Grice pretende evitar la postulación de ambigüedades. Aquí no se postuló tal cosa sino la existencia de otra partícula disyuntiva, diferente de la más usual. (ii) Mi preferencia de la oración 5 parece, estrictamente, falsa si resulta que quiero ambas. Por muy escueto que sea Grice sobre las I. Conv., esto es suficiente para no proceder de este modo, atendiendo a su noción técnica de I. Conv. Grice (1999): 528. Otros casos que involucran esta disyunción dejan más claro esto. Compárense estas dos preferencias de Carlos: (6) Tomé cerveza o ginebra. (7) O bien tomé cerveza o bien tomé ginebra. Supongamos que Carlos está saliendo de una borrachera y recuerda difusamente muchos incidentes del pasado cercano. Tenemos razones para pensar que es agnóstico sobre el valor de verdad de p y q. En este

V

Atendiendo a las diferentes maneras en las que es posible expresar una disyunción exclusiva pwq en un contexto de discusión podemos formular una hipótesis que nos ayude a predecir el potencial de confusión de las diversas instancias de la FFO. Dado que el defecto básico de esta falacia tiene que ver con su promoción de un recorte poco razonable del espacio lógico, resulta natural suponer que el potencial de confusión aumentará cuanto menos explícito sea el movimiento discursivo utilizado para comunicar el contenido pwq .

Por lo pronto, debemos ordenar los diversos mecanismos disponibles para expresar disyunciones exclusivas en castellano. Yendo de lo más a lo menos explícito tenemos⁹⁷:

- i. Disyunción exclusiva “o bien p o bien q ”
- ii. Implicatura Convencional. Ejemplo típico: conjunción adversativa “no p sino q ”
- iii. Implicatura conversacional generalizada. Implicar pwq , profiriendo “ p o q ”
- iv. Otros mecanismos todavía menos explícitos –muchos de ellos ya detectados por Vaz⁹⁸

Es claro que (i) es el mecanismo más directo y explícito. Aquí la semántica de la expresión utilizada nos obliga a asignar la interpretación pwq a la preferencia del argumentador. Hay una disyunción explícita en la sintaxis y la semántica exige una oposición.

La precedencia de (ii) respecto de (iii) resulta un poco más discutible. En el caso de (ii) no hay una disyunción explícita en la sintaxis, lo que sí sucede en (iii). Sin

caso, la preferencia de “ p o q ” no genera una IC de que pwq . Sin embargo, la preferencia de (7) parece comunicar que tomó cerveza w ginebra y (parafraseando a Grice) lo que se nos dice parece, estrictamente, falso si resulta que Carlos tomó cerveza y ginebra.

97 Los espacios más grandes sugieren, sin cuantificarla, la distancia relativa entre los grupos involucrados.

98 Uno de estos mecanismos involucra la presuposición referencial de una descripción definida Vaz (1957): 41. Otro involucra expresiones índicecas “es aquí donde ha procreado” Vaz (1957): 32. Si es aquí no es allí, y esto sugiere una oposición. Esto no agota todas las interesantes sugerencias lingüísticas que podemos encontrar en *Lógica Viva*.

embargo, hay un contraste entre p y q exigido por la semántica, si bien dicho contraste no forma parte de las condiciones de verdad de la conjunción. Dicho contraste está semánticamente codificado y no es cancelable. Por otro lado, no hay que olvidar que la disyunción que aparece en (iii) es semánticamente inclusiva, y que el significado exclusivo debe ser conversacionalmente derivado⁹⁹. La aparición de (iv) atestigua el carácter incompleto del presente análisis. Si bien hemos considerado las maneras más usuales de comunicar proposiciones disyuntivas exclusivas, no podemos estar seguros de que no se nos esté pasando por alto algún caso no clasificado aquí, sobre todo si tenemos en cuenta nuestra recurrente (y en último término saludable) tendencia griceana a interpretar de modo entimemático los argumentos de nuestros contendientes.

Teniendo en cuenta lo anterior, la hipótesis es que:

En los casos en los que hay una FFO, siendo todo lo demás igual, cuanto más explícitamente se comunique que pwq en la discusión la probabilidad de confusión será menor

En último término, una versión más refinada de esta idea podría, y debería, testarse experimentalmente. Por lo pronto, permítaseme concluir este trabajo sugiriendo que la lectura de los pasajes pertinentes de la *Lógica Viva* armoniza bien con la hipótesis, lo que (cuando menos) le otorga cierta plausibilidad inicial. Como sabemos, Vaz presenta muchos ejemplos reales de la FFO. En algunos casos dice que se trata de falacias evidentes y hasta groseras; en otros es más cauto, señalando que se trata de casos más sutiles. Si bien no lo puedo mostrar aquí, resulta sugerente que sus comentarios se puedan correlacionar coherente y armoniosamente con la gradación propuesta.

99 Como señala Potts (2007): 670, reconocer al carácter general de las ICG, e incluso su convencionalización parcial no nos debe llevar a olvidar su carácter calculable en oposición a las I. Conv.

Las reglas no bastan

Aníbal Corti

CFE (IPA)

UdelaR (FHCE)

anibal.corti@gmail.com

1. Reglas y advertencias y virtudes argumentales

Argumentar se parece a manejar un vehículo. Al argumentar uno sigue un recorrido conceptual: parte de algún lugar —las premisas del argumento— con la intención de llegar a otro —la conclusión—. Uno no puede recorrer cualquier camino posible entre el punto de partida y el punto de llegada. El camino a recorrer estará parcialmente determinado por el punto de origen y por el destino —los aspectos sustanciales de la argumentación—, pero ciertas restricciones formales que impiden recorrer cualquier trayectoria entre ambos puntos deberán ser respetadas. En el caso del tránsito, el conductor deberá respetar en primer lugar un conjunto de normas, pero también estar atento a ciertas circunstancias que pueden afectar el manejo. Las normas que regulan la conducción de vehículos están codificadas en forma de señales reglamentarias. Los aspectos a tomar en cuenta están codificados en forma de señales de advertencia. Las reglas del tránsito ponen a las personas en una situación dicotómica: o se cumple con la regla o no se cumple con ella. No hay grados en el cumplimiento de una regla del tránsito, hay solamente dos opciones: o se cumple con ella o no se cumple. Las advertencias, en cambio, no ponen a las personas en una situación dicotómica: existen diversas formas en que una advertencia puede ser tomada en cuenta. Es difícil, por esa misma razón, determinar cuándo una advertencia no ha sido tomada en cuenta en absoluto.

Para llegar con éxito a destino es necesario respetar las reglas —del tránsito o de la argumentación—, pero no es suficiente. Manejar bien no se reduce a respetar las reglas: se puede respetar escrupulosamente las reglas del tránsito y no obstante manejar muy mal. Manejar bien requiere respetar las reglas pero

además ser prudente. Lo mismo ocurre en el caso de la argumentación. Se puede argumentar muy mal a pesar de haber cumplido con las reglas de la argumentación. Argumentar bien supone respetar esas reglas, pero también supone ser prudente. Ocurre en la argumentación, pues, algo análogo a lo que ocurre en el tránsito: así como existen reglas —directivas que deben ser cumplidas, sin excepción— existen también advertencias que deben ser tenidas en cuenta a la hora de conducir nuestros pensamientos. Llamaré enfoque regulativo o directivo de los fenómenos argumentales al enfoque que pone énfasis en el papel que juegan las reglas en la argumentación. Llamaré enfoque precautorio al enfoque que pone énfasis en el papel que juegan las advertencias en la argumentación.

El enfoque regulativo o directivo es el único transitado en la teoría de la argumentación y la lógica informal contemporáneas en el mundo anglosajón. Una expresión paradigmática de este enfoque es el famoso “decálogo” de van Eemeren & Grootendorst, ya referido en el trabajo de Vilaró. Las diez reglas para una discusión crítica que proponen estos autores son las siguientes:

- **Regla 1.** Las partes no deben impedirse unas a otras el presentar puntos de vista o el ponerlos en duda.
- **Regla 2.** Una parte que presenta un punto de vista está obligada a justificarlo si la otra parte le solicita hacerlo.
- **Regla 3.** El ataque de una parte en contra de un punto de vista debe referirse al punto de vista que realmente ha sido presentado por la otra parte.
- **Regla 4.** Una parte solo puede defender su punto de vista presentando una argumentación que esté relacionada con ese punto de vista.
- **Regla 5.** Una parte no puede presentar algo falsamente como si fuera una premisa dejada implícita por la otra parte, ni puede negar una premisa que ella misma ha dejado implícita.
- **Regla 6.** Una parte no puede presentar falsamente una premisa como si fuera un punto de partida aceptado, ni puede negar una premisa que representa un punto de partida aceptado.
- **Regla 7.** Una parte no puede considerar que un punto ha sido defendido concluyentemente si la defensa no se ha llevado a cabo por medio de un

esquema argumentativo apropiado que se haya aplicado correctamente.

- **Regla 8.** En su argumentación, las partes solo pueden usar argumentos que sean lógicamente válidos o que sean susceptibles de ser validados explicitando una o más premisas implícitas.
- **Regla 9.** Una defensa fallida de un punto de vista debe tener como resultado el que la parte que lo presentó se retracte de él y una defensa exitosa de un punto de vista debe tener como resultado el que la otra parte se retracte de sus dudas sobre el punto de vista.
- **Regla 10.** Las partes no deben usar formulaciones que resulten insuficientemente claras o confusamente ambiguas y deben interpretar las formulaciones de la parte contraria tan cuidadosa y tan exactamente como les sea posible.¹⁰⁰

El enfoque precautorio, por su parte, casi no ha sido transitado en la bibliografía y aparece apenas en algunos trabajos filosóficos en lengua española.¹⁰¹ Uno de los mayores representantes de este enfoque —quizás su propio iniciador— es Carlos Vaz Ferreira y *Lógica viva* es una vívida expresión del abordaje de los fenómenos argumentales centrado en advertencias. No es descabellado afirmar que toda la obra filosófica de Vaz Ferreira se encuentra empapada de este espíritu. La marca distintiva de esa obra está en la preocupación por las formas variadas y sutiles en que los razonamientos pueden orientarse hacia el error. El programa filosófico que el autor esboza en el prólogo de *Lógica viva* es el de escribir un estudio o —mejor— varios estudios acerca de:

la manera como los hombres piensan, discuten, aciertan o se equivocan —sobre todo, de las maneras como se equivocan— pero de hecho: un análisis de las confusiones más comunes, de los paralogismos más frecuentes en la práctica [...]. Sencillamente, un libro [...] con muchos ejemplos, tomados no sólo de la ciencia sino de la vida corriente, de las discusiones diarias; destinado, no a demostrar o a aplicar ninguna doctrina sistemática, sino sólo al fin positivamente práctico de que una persona cualquiera, después de haber leído ese libro, fuera algo más capaz que antes de razonar bien, por una parte, y más capaz, por otra, de evitar algunos errores o confusiones que antes no hubiera evitado, o hubiera evitado con

100 Cfr. van Eemeren, Grootendorst & Snoeck Henkemans (2006).

101 Un ejemplo notable de la puesta en práctica de este enfoque es Pereda (1994).

menos facilidad.¹⁰²

El método de la lógica viva consiste no en identificar clases argumentales, es decir, no en sistematizar, organizar o clasificar argumentos según sus bondades y fortalezas lógicas, sino más bien en formular precauciones, en hacer advertencias, en indicar caminos sinuosos o potenciales peligros que se presentan al argumentar. A diferencia de aquellas señales de tránsito de naturaleza regulativa, que ordenan al conductor, por ejemplo, detener completamente el vehículo, ceder el paso, no doblar o no adelantar a otros vehículos, las advertencias de la lógica viva vazferreiriana se parecen más bien a aquellas otras señales de tránsito que formulan advertencias, porque hay en el camino, por ejemplo, una curva pronunciada o una pendiente peligrosa, porque se transita una carretera resbaladiza o una zona de tráfico pesado, o porque hay animales que pueden invadir la ruta. Esas señales no ordenan cumplir reglas o directivas específicas —como lo hacen las anteriores—, sino que indican al conductor que debe tener cuidado. Saber que la ruta puede ser invadida por animales, por ejemplo, permite al conductor estar más alerta de lo habitual frente a un peligro concreto, pero no supone seguir una regla o un protocolo específico, a diferencia de lo que ocurre cuando se le indica que no debe adelantar o que debe ceder el paso. Lo mismo ocurre con las advertencias de la lógica viva vazferreiriana: no ordenan cumplir reglas o directivas específicas sino que exigen de la persona que formula un argumento, o de la persona que lo recibe, que estén alertas frente a ciertos fenómenos que pueden hacer fracasar el intercambio argumentativo.

Respetar las reglas, entonces, es necesario pero no suficiente. Para manejar bien se requiere, además, prestar atención a ciertas advertencias y ser prudente. Lo mismo ocurre en la argumentación: además de respetar las reglas, hay que atender a ciertas advertencias. Algunas de las advertencias típicas de la lógica viva vazferreiriana (expresadas en palabras que no necesariamente son las del autor) son las siguientes:

- Tenga cuidado, a veces en el curso de las discusiones se toman (en forma implícita) cuestiones complementarias por antagónicas y se malgasta tiempo y esfuerzo en discutir entre alternativas que se tratan como excluyentes, cuando en realidad no lo son.

102 Vaz Ferreira (1957): 15.

- Tenga cuidado, a veces las mismas palabras son usadas por distintos hablantes con sentidos diferentes y se pierde tiempo y esfuerzo en discutir discrepancias que en realidad no son tales.
- Tome en cuenta que a veces se discute sobre cómo son las cosas o sobre las causas de los fenómenos y que en otras oportunidades se discute sobre cómo se debe obrar; la confusión entre ambas cuestiones genera falsas discrepancias y discusiones estériles.
- Tome en cuenta que el lenguaje corriente contiene conceptos de naturaleza gradual, cuya aplicación a casos concretos es muchas veces dudosa y problemática; tomar esos casos dudosos como si fueran aporéticos, como si en ellos la aplicación del concepto pudiera ser precisa y rigurosa, genera una cierta ilusión de exactitud, allí donde ella no es posible.
- Tenga cuidado, argumentos de apariencia similar muchas veces no tienen el mismo valor; tomar dos argumentos similares por indistintamente buenos genera falsas sistematizaciones o falsas generalizaciones que orientan el pensamiento hacia el error.

La idea de Vaz Ferreira es que las personas que se han acostumbrado a tener en cuenta estos peligros —mediante la exposición repetida a ejemplos prácticos y su análisis crítico—, han desarrollado la capacidad de identificar también los errores que se cometen en ellos y se han vuelto en general más cautelosas: han desarrollado, en suma, hábitos o costumbres que mejoran sus respectivos desempeños argumentales. Por el contrario, las personas que no han desarrollado esos hábitos o costumbres, las personas que ignoran en la práctica estas advertencias, pueden terminar, de modo análogo a lo que les ocurre a quienes ignoran las advertencias viales, saliéndose del camino o sufriendo un accidente: pueden experimentar un desbaraque argumental.

El objetivo de la enseñanza de la argumentación en clave vazferreiriana parece ser, pues, desarrollar en los agentes un carácter virtuoso. La ausencia de ese carácter virtuoso —puede pensarse— es la causa de buena parte de los errores que las personas comenten en el curso de los intercambios argumentales. En la teoría analítica del conocimiento de las últimas décadas se ha operado un vuelco —a esta altura ya bien conocido— hacia la teoría de las virtudes. Una teoría de las virtudes se basa en el carácter del sujeto que actúa o que conoce. Una teoría del conocimiento inspirada en este tipo de teoría ética busca analizar

la justificación y otras propiedades normativas importantes de las creencias en términos de virtudes intelectuales. Linda Zagzebski en particular —aunque esta posición no necesariamente es compartida por todos los teóricos de las virtudes epistémicas— cree que podemos dar una explicación unificada de las virtudes morales e intelectuales sobre la base de un modelo aristotélico de las virtudes.¹⁰³ De hecho, Zagzebski piensa que las virtudes intelectuales se entienden mejor como un subconjunto de las virtudes morales. Algo análogo podría pensarse de las virtudes argumentales.

Según Aristóteles, como es bien sabido, las virtudes morales son rasgos adquiridos del carácter que suponen tanto un componente motivacional como un componente de eficacia. Por ejemplo, la valentía es la virtud por la cual una persona se siente motivada para correr un cierto riesgo o peligro cuando algo de valor está en juego y es eficaz al actuar como lo hace. Del mismo modo, la benevolencia es la virtud por la cual una persona se siente motivada a buscar con sus acciones el bienestar de los demás y es eficaz al actuar como lo hace. Así como las teorías de las virtudes morales tratan de comprender las propiedades de una acción en términos de la constitución del carácter de los agentes morales, las teorías de las virtudes epistémicas tratan de comprender las consecuencias específicas que la constitución del carácter de los agentes cognitivos tiene para la aceptabilidad de las creencias. Así como las virtudes morales están basadas más en la personalidad de los agentes morales que en los actos que llevan a cabo, las virtudes epistémicas están basadas más en la personalidad de los agentes cognitivos que en las creencias a las que prestan asentimiento.

Las virtudes epistémicas tienen, desde este punto de vista, una estructura análoga a las virtudes morales. Así como todas las virtudes morales pueden entenderse en términos de una motivación general hacia el bien, todas las virtudes epistémicas pueden entenderse en términos de una motivación general hacia el conocimiento y otros tipos de contacto cognitivo con la realidad. Las diversas virtudes epistémicas consideradas una a una pueden ser comprendidas en términos de motivaciones específicas que están relacionados con la motivación general hacia el conocimiento. Por ejemplo, la apertura de mente es la virtud por la cual una persona está motivada a ser receptiva a nuevas ideas y es eficaz en el logro de ese objetivo. El coraje, por su parte, es la

103 Cfr. Zagzebski (1996).

virtud intelectual por la cual una persona está motivada para ser perseverante en la defensa de sus propias ideas, a pesar de que resulten impopulares o contrarias a la visión imperante de las cosas —y ello, quizás, pueda acarrearle ciertos contratiempos— y es eficaz en el logro de ese objetivo. Al igual que ocurre con las virtudes morales, es posible que surjan conflictos entre las virtudes epistémicas. Así, por ejemplo, el coraje para defender las ideas propias en un contexto intelectualmente hostil puede entrar en conflicto con la apertura mental hacia las ideas contrarias a las nuestras que defienden nuestros detractores. Este problema se resuelve mediante la introducción de la virtud mediadora de la prudencia o sabiduría práctica. La persona prudente es capaz de sopesar las demandas de todas las virtudes pertinentes en una situación práctica concreta a fin de dirigir su actividad moral o cognitiva en forma adecuada.

Las teorías de las virtudes en el campo de la ética a menudo se presentan como una alternativa a las teorías deontológicas, centradas en reglas. Es común afirmar que una de las ventajas de las teorías de las virtudes es el hecho de que no nos comprometen con normas morales. La razón de que esto sea una ventaja, se argumenta, es que no está claro si tales normas juegan un papel importante en nuestras vidas. John Greco argumenta de una manera similar con respecto a las teorías de la evaluación epistémica. Sostiene que las teorías de las virtudes epistémicas en la teoría analítica del conocimiento tienen una ventaja sobre las teorías deontológicas precisamente porque las primeras no necesitan entender la justificación de las creencias en términos de reglas o normas epistémicas.¹⁰⁴

Es posible tomar la teoría aristotélica de las virtudes morales como un modelo a seguir también por la teoría de la argumentación. De esta manera, se podría definir la buena y la mala argumentación como efectos de la estructura del carácter del sujeto que argumenta. Argumentará bien, entonces, quien tenga un carácter argumentalmente virtuoso y lo hará mal quien tenga un carácter argumentalmente vicioso. A diferencia de perspectivas como la de Greco recién referida, no parece que la apelación a reglas deba ser excluida de plano de la identificación ni tampoco de la evaluación de argumentos. Se podría identificar la conducta del sujeto argumentalmente virtuoso con la de aquel que toma adecuadamente en cuenta las advertencias, pero que a su vez cumple

104 Cfr. Greco (2001).

con las reglas. Esto parece describir bastante bien la idea que Vaz Ferreira defiende en *Lógica viva*. Se podría decir, entonces, que Vaz Ferreira sugiere o insinúa —aunque ciertamente no desarrolla— una teoría de las virtudes argumentales. Los agentes argumentalmente virtuosos serán, desde este punto de vista, aquellos que tengan en cuenta los peligros y que se manejen con cautela. Los agentes no virtuosos serán aquellos que argumenten en forma imprudente, que no tengan suficientemente en cuenta los escollos y que corran por ello el riesgo de salirse del camino. Las virtudes argumentales, así entendidas, son incorporadas por el sujeto —como cualquier otra virtud— a través de la costumbre, el ejercicio y el hábito. Nos acostumbramos a algo cuando repetidamente obramos de tal manera que termina por convertirse en una inclinación más o menos automática de nuestra conducta: en una práctica usual, en un rasgo característico de nuestra personalidad. En la teoría aristotélica de las virtudes, la más importante de las virtudes dianoéticas es la prudencia, que consiste en la habilidad intelectual de discernir entre diversos cursos de acción: es la sabiduría práctica para tomar una decisión correcta entre varias posibilidades. Esta virtud es la guía de las demás virtudes morales, aquella que indica qué medios son necesarios para alcanzar los fines propuestos y procurar el bien. La prudencia, puede pensarse, es también la virtud rectora entre las virtudes argumentales.

2. Análisis de un ejemplo vazferreiriano: la falacia de falsa oposición (FFO)

La falacia de falsa oposición (FFO) es el típico ejemplo vazferreiriano. Según el autor, esta falta o error argumental consiste en tomar por contradictorio lo que no es contradictorio; en crear falsos dilemas, falsas oposiciones. Considérese un caso particular: el primer ejemplo contenido en el capítulo correspondiente de *Lógica viva*. El ejemplo es el siguiente:

De un discurso:

“La unión entre los pueblos no la forman hoy día la comunidad de la lengua, de la religión y de las tradiciones, sino que surge de la comunidad de las almas en un ideal de progreso, de libertad y de simpatías recíprocas.”

He aquí un párrafo como tantos que se leen naturalmente todos los días, sin que nada en ellos, a primera vista, nos llame la atención; contiene, sin embargo (si se lo toma literalmente), una falacia grosera: falacia de falsa oposición. *La unión entre los pueblos, no la forman la comunidad de la lengua, de la religión y de las tradiciones, sino que surge...*, etcétera. Para el que escribió, y para el que lee desprevenido, hay *oposición* entre esas cosas: si la unión entre los pueblos es formada por la comunidad de la lengua, de la religión y de las tradiciones, no será formada por los ideales de progreso, de libertad, etc., y si es formada por los ideales de progreso y de libertad, como afirma el autor, entonces no será formada por la comunidad de la lengua, de la religión y de las tradiciones —como si hubiera oposición—. Se crea así un falso dilema.

En realidad, la unión de las naciones es formada, o podría ser formada, por todas esas cosas juntas, en proporciones diversas: podrán entrar todos esos elementos, en proporciones variadas; podrán entrar solamente algunos de ellos; pero no hay oposición entre unos y otros. Es un mal razonamiento.¹⁰⁵

Como han notado, entre otros, Eduardo Piaccenza,¹⁰⁶ Vaz Ferreira parece encontrar en su ejemplo los siguientes elementos:

a) lo que el autor del discurso afirma expresamente, es decir:

i) lo que niega expresamente: la unión entre los pueblos no la forman hoy día la comunidad de la lengua, de la religión y de las tradiciones (*conclusión del argumento*); y

ii) lo que afirma expresamente: la unión entre los pueblos surge de la comunidad de las almas en un ideal de progreso, de libertad y de simpatías recíprocas (*premisa del argumento*);

b) lo que el autor del discurso no dice expresamente pero que Vaz Ferreira cree que supone y cree que le hace suponer también (en forma inadvertida) al lector desprevenido: si la unión entre los pueblos es formada por la comunidad de la lengua, de la religión y de las tradiciones, no será formada por los ideales de progreso, de libertad, etcétera, y si es formada por los ideales de progreso y de libertad, como afirma el autor, entonces no será formada por la comunidad de la lengua, de la religión y de las tradiciones, como si hubiera allí una oposición

¹⁰⁵ Vaz Ferreira (1957): 21-22; itálicas en el original.

¹⁰⁶ Cfr. Piaccenza (2011).

o una incompatibilidad (*premisa implícita del argumento*).

Para Vaz Ferreira son falsas tanto la conclusión como la premisa implícita del argumento. A Piacenza le molesta que Vaz Ferreira proceda como si la falsedad de este componente fuera evidente y no necesitara de ningún respaldo, pero no nos detendremos en eso ahora. Como sea, a nuestro filósofo le parece evidentemente falsa esa premisa no dicha, aunque supuesta en el razonamiento. Y concluye que se trata de “un mal razonamiento”.

Ahora bien, el problema es que, si ese es el razonamiento, entonces se trata de un buen razonamiento: un razonamiento válido. De modo que no hay ningún “mal razonamiento” implicado en el ejemplo, sino un argumento deductivo (un modus ponens) que tiene una premisa que, según Vaz Ferreira, es falsa.

Primera premisa: p

La unión entre los pueblos surge de la comunidad de las almas en un ideal de progreso, de libertad y de simpatías recíprocas.

Segunda premisa [implícita]: $p \rightarrow \neg q$

Si la unión entre es formada por los ideales de progreso y de libertad, entonces no será formada por la comunidad de la lengua, de la religión y de las tradiciones.¹⁰⁷

Conclusión: $\neg q$

La unión entre los pueblos no está formada hoy en día por la comunidad de la lengua, de la religión y de las tradiciones.

El primer ejemplo vazferreiriano de FFO es, entonces, un argumento correcto: un argumento deductivamente válido. Y esto ocurre en general con el resto de sus ejemplos. Así puestas las cosas, una FFO es un argumento deductivamente válido. Piacenza se pregunta cómo puede la falsa oposición vazferreiriana, que no es un error de razonamiento, afectar la calidad de los argumentos de otra

¹⁰⁷ Esta formalización es de Piacenza y es más débil que las que manejan Nigro (siguiendo a Seoane) y Vilaró en sus respectivos trabajos. Ellos entienden que la premisa implícita en la FFO tiene la forma de un bicondicional o una forma equivalente. Vilaró, por ejemplo, prefiere usar una disyunción exclusiva, pero se trata esencialmente de la misma opción que toma Nigro (siguiendo a Seoane). La formalización más débil de Piacenza puede verse como más adecuada (por su generalidad) o en su defecto como más inadecuada (porque podría pensarse que no captura específicamente el fenómeno de la falsa oposición). No discutiré aquí sus méritos, aunque el tema tiene su interés.

manera que no sea por la mera falsedad de una de sus premisas. Y si el caso es que, efectivamente, la presunta falacia se reduce a una creencia errónea, a un puro error material, ¿por qué un libro de lógica habría de ocuparse de ella o por qué habría de ser un tema de estudio de la teoría de la argumentación? Para detectar si se está incurriendo en ella hay que determinar si una oposición es falsa o no, y para ello no hay otro camino que entrar en la materia específica en la que se plantea la oposición; y ello es asunto de los especialistas en el respectivo dominio del conocimiento de que trata el argumento, no de los lógicos ni de los estudiosos de la argumentación.

Para resolver este problema, Piacenza recurre a las ideas del enfoque pragma-dialéctico de la argumentación, enfoque según el cual el argumentar sólo cobra pleno sentido cuando es considerado en el marco de una interacción lingüística muy peculiar: la llamada discusión crítica. Con este instrumento, Piacenza intenta rescatar lo que, a su juicio, es una profunda e importante intuición de Vaz Ferreira, a saber: que la FFO surge a partir de una creencia (implícita) errónea en una incompatibilidad que no existe y que lleva a generar discusiones ficticias y a convertir por eso el argumentar en una actividad carente de sentido. Ahora bien, Piacenza cree que Vaz Ferreira no articuló conceptualmente esa intuición profunda ni la expresó de manera que resultara fácilmente captable y aprovechable por sus lectores.

Vayamos por partes. La FFO, según Piacenza, es mucho más grave y nociva que una mera creencia falsa implícita cualquiera, porque perturba seriamente las discusiones, porque las hace inútiles, porque “las falsea”, como dice Vaz Ferreira. Para captar el alcance que puede llegar a tener esta apreciación, Piacenza hace uso del instrumental teórico de los enfoques pragma-dialécticos de la teoría de la argumentación. Para estos enfoques, argumentar es una práctica cuyo sentido se pone claramente de manifiesto en las discusiones críticas. Una discusión crítica supone varias cosas:

- a) que existe un desacuerdo entre dos partes;
- b) que las partes están de acuerdo en que sería deseable eliminar esa discrepancia;
- c) que también concuerdan en que el mejor modo de eliminarla sería servirse del lenguaje para persuadir a la otra parte o ser persuadido por ella;

d) que ambas partes admiten igualmente que no todo recurso lingüístico eficaz para persuadir es legítimamente utilizable con esa finalidad en la discusión del caso.

De todo esto, lo que a Piacenza le parece relevante a los efectos de la discusión sobre la FFO es la idea de que si no hay discrepancia real entre las partes de un intercambio argumental, entonces el intercambio mismo carece de sentido. Se puede comprender entonces cuál es la gravedad de la FFO: es una creencia implícita errónea en una incompatibilidad, que genera argumentos carentes de sentido, por falta de aquello que pudiera conferírsele, esto es, una verdadera discrepancia de opinión entre las partes.

La intuición profunda de Vaz Ferreira, que Piacenza ha buscado rescatar con la ayuda de los conceptos del enfoque pragma-dialéctico de la teoría de la argumentación, podría expresarse entonces así: la llamada “falacia” de falsa oposición no es propiamente un argumento mal construido pero tampoco es el producto de la mera aceptación de una premisa materialmente falsa; incurrir en una FFO no es argumentar mal, pero tampoco es simplemente tener por verdadero algo que es falso. Esas premisas falsas que se asumen implícitamente en la FFO difieren de otras premisas falsas en que afectan la calidad de las discusiones, porque generan discrepancias ficticias y, por tanto, convierten el argumentar en una actividad sin sentido.

Si en lugar de decir, como en el caso de la FFO, que se trata de falsedades (o suposiciones arbitrarias) que afectan la calidad de las discusiones porque generan discrepancias ficticias, se generaliza un poco, y ya no se hablara de falsedades sino de errores que generan discrepancias ficticias, Piacenza entiende que puede hacerse una interpretación semejante de las falacias verbo-ideológicas y de las de confusión entre cuestiones de palabras y cuestiones de hecho, pero no nos detendremos ahora en ello.

La visión profunda que Piacenza encuentra en Vaz Ferreira sobre ciertos errores argumentales como la FFO podría resumirse sucintamente así: se trata de suposiciones arbitrarias o falsas (otras veces de errores o inadvertencia semánticas) que afectan la calidad de las discusiones —y en consecuencia de los argumentos— porque generan discrepancias ficticias. Ahora bien, como ya se dijo, Piacenza cree que Vaz Ferreira no articuló conceptualmente esa intuición profunda ni la expresó de manera que resultara fácilmente captable y aprovechable por sus lectores.

Lo prometido en el capítulo, entiende Piacenza, es poner al lector en condiciones de descubrir y evitar ese tipo de errores; lo que realmente pone a disposición del lector, en cambio, es solo una suerte de advertencia o recomendación general, a saber: cuando se plantean exclusiones (de unos medios por otros, de unos factores explicativos por otros, o de unos fines o valores por otros) debe preguntarse si no es el caso que se llega a esa exclusión simplemente porque se da por supuesta una falsa incompatibilidad.

Piacenza cree que, para poner en manos de sus alumnos y lectores los instrumentos que les permitieran alcanzar el objetivo propuesto en el prólogo de *Lógica viva* —“hacer que fueran algo más capaces que antes de razonar bien, por una parte, y más capaces, por otra, de evitar algunos errores o confusiones que antes no hubieran evitado, o hubieran evitado con menos facilidad”—, Vaz Ferreira tendría que haber elaborado un suerte de teoría de la FFO, un apartado de una teoría general de los argumentos y de las deficiencias que podrían afectarlos, y a partir de esa teoría concebir aquellos medios. Es decir: Piacenza entiende que Vaz Ferreira debió codificar la detección y la eliminación de la FFO en un sistema de reglas que, como tal, funcionase como un apartado de una teoría más general de la argumentación o que se derivara de ella.

Pero esa exigencia parece desmesurada y es quizás impracticable. Hagamos un intento de detectar y eliminar la FFO a partir de las reglas del decálogo de van Eemeren & Grootendorst. Las reglas aplicables parecen ser la 5 y la 6 (consultar más arriba). Como puede constatar, las reglas prohíben a cada parte desentenderse de sus propias premisas implícitas (regla 5) así como también presentar falsamente como aceptada una premisa que no ha sido aceptada (regla 6). Puede pensarse que los agentes que incurrir en la FFO violan alternativamente una u otra de estas dos reglas, porque o bien el proponente se desentiende de una de sus premisas implícitas (la que expresa la falsa oposición) o bien la admite como tal pero pretende hacerla pasar por una premisa aceptada, lo que se supone que no es el caso. Podría pensarse de este modo, pero lo cierto es que esta descripción de lo que aparentemente ocurre en un caso de FFO no resulta satisfactoria: ninguna de esas dos normas parece estar siendo violada de forma explícita.

Una FFO es un argumento deductivamente válido. El argumento no es malo porque las premisas no respalden la conclusión, cosa que de hecho hacen,

sino porque supone un estado de confusión conceptual en el proponente —y quizás también en los destinatarios del argumento— que lleva a la aceptación implícitamente, es decir, sin discusión y sin reflexión, en forma no discursiva —o “subdiscursiva”, como dice Vaz Ferreira— de una premisa falsa o al menos problemática. Alguien que no note este hecho seguramente no podrá darse cuenta de qué es lo que anda mal con el argumento: alguien que no advierta la exclusión que está siendo supuesta (de unos medios por otros, de unos factores explicativos por otros, o de unos fines o valores por otros) puede pensar que, en efecto, el proponente ha mostrado lo que se proponía: que ha justificado su conclusión. Este estado de confusión puede afectar al propio proponente del argumento, que seguramente no note qué es lo que anda mal en su razonamiento.

La idea de Vaz Ferreira es que, por lo general, detrás de los malos razonamientos —en la práctica, no en la pura teoría— hay formas de pensar equivocadas, hay estados mentales confusos, pero que no se hacen explícita o discursivamente confusos, sino que afectan implícita o subdiscursivamente a los argumentos que se manejan en el discurso público. En esos casos, el crítico deberá inferir, a partir de la evidencia lingüística (es decir, a partir de lo que está dicho explícitamente, ya sea de forma oral o de forma escrita), cuáles son los posibles estados mentales confusos que están haciendo desbarrancar la argumentación.¹⁰⁸ Pero, para ello, el crítico deberá mostrar una sensibilidad particular: un temple virtuoso. En ausencia de esa estructura virtuosa en el carácter de los agentes argumentales, puede ocurrir que ni el proponente ni el oponente del argumento detecten el error. La aplicación de las reglas antes referidas del decálogo de van Eemeren & Grootendorst no ayudan, pues, ni a la detección ni a la eliminación de la falacia.

No parece inmediatamente obvio, entonces, cómo debería ser la teoría de la FFO que Piacenza echa en falta en la obra de Vaz Ferreira. Más aún: es dudoso que algo como una teoría sea necesario en este caso. Dicho de otro modo: es dudoso que una “simple” advertencia sea demasiado poco. Una advertencia de tránsito, como la que señala la existencia de un cruce peligroso, no puede traducirse en un conjunto de reglas, en una teoría acerca de lo que

108 La operación supone un cierto riesgo, desde luego, puesto que consiste en ir de lo público (de algo perfectamente accesible: el discurso oral o escrito) a lo no público (a algo parcialmente inaccesible: los estados mentales de las personas), es decir, ir de los malos razonamientos en el plano discursivo a los errores o a las confusiones mentales que los originan. Esa operación solo podrá hacerse de forma tentativa e hipotética y tomando para ello los mayores recaudos.

el conductor debe hacer en las múltiples hipótesis a las que puede enfrentarse a la hora de atravesar ese cruce, y no por ello es inútil. Una codificación de ese tipo probablemente sea imposible. Pero, aunque no fuera imposible, seguramente fuera inútil en la práctica (por excesivamente compleja) y por lo tanto indeseable. El intento de codificar todas las respuestas razonables en todas las situaciones posibles arrojaría un producto imposible de manejar en las situaciones concretas que son, precisamente, las que justifican su existencia. Del mismo modo, no todos los aspectos que hacen a la práctica virtuosa de la argumentación pueden estar gobernados por reglas ni todas las faltas o errores en su ejercicio pueden ser descritos como violaciones de algún tipo de normativa. Argumentar correctamente implica seguir reglas, pero también conducirse en forma virtuosa.

Se puede entender la FFO como la transgresión de uno de los presupuestos pragma-dialécticos de la argumentación: la existencia de un genuino conflicto de opiniones. Pero es muy difícil y probablemente inútil elaborar una teoría (en sentido estricto) de la FFO. Parece más razonable asociar esa transgresión de los presupuestos del debate racional no a un sistema de reglas, sino a una o varias advertencias: no acepte demasiado rápido los términos en que se plantea el debate, no deje usted de examinar los presupuestos no explícitos de la argumentación, no deje de tener en cuenta que el debate puede estar planteado en términos que le quitan todo sentido, observe que a veces en el curso de las discusiones se toman (en general en forma implícita y en el fragor de la disputa) cuestiones complementarias por antagónicas y se malgasta tiempo y esfuerzo en discutir entre alternativas que se tratan como excluyentes, cuando en realidad no lo son, etc.

En este sentido, la FFO puede considerarse como un típico de error argumental al que se llega por apresuramiento y por falta de prudencia, es decir, por no tomar en cuenta las advertencias correspondientes. Como se dijo ya, el objetivo de la lógica viva vazferreiriana es desarrollar en los agentes un carácter virtuoso específicamente en lo que respecta a las conductas argumentales. La ausencia de ese carácter virtuoso es, puede pensarse, la causa de buena parte de los errores en esa materia. Los agentes argumentalmente virtuosos tendrán en cuenta los escollos en el camino y se manejarán con cautela. Los agentes no virtuosos argumentarán en forma imprudente, no tendrán suficientemente en cuenta los peligros, y correrán el riesgo de derrapar y salirse del camino.

Bibliografía correspondiente a “Lógica y Argumentación: tres miradas sobre Lógica Viva”

- Andreoli, M. (ed). (1996): *Ensayos sobre Vaz Ferreira*, FHCE, Montevideo.
- Austin, J.L. (1990): *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*, Paidós, Barcelona.
- Bach, K. (2011): *Speech acts*. En Routledge Encyclopedia of Philosophy, Routledge.
- Bergson, H. (1960): *Introducción a la metafísica*, UNAM, México.
- Caorsi, C: (1996): “A Propósito de las Trascendentalizaciones Matemáticas Ilegítimas”, en Andreoli (ed), (1996): 35-46.
(2008): “Introducción”, en Vaz Ferreira (2008a): 11-26.
- Chateaubriand, O. (2005): *Logical Forms II*, CLÉ, Campinas.
- Copi, I. (1968): *Introducción a la Lógica*, EUDEBA, Buenos Aires.
- Degen, J. (2009): *Processing Scalar Implicatures: An Eye-Tracking Study*, MSc Thesis in Cognitive Science. http://www.bcs.rochester.edu/people/jdegen/docs/Degen2009_MscThesis.pdf
- Drews, P: (2010a): “El tiempo como duración [*durée*]: Henri Bergson en el pensamiento de Carlos Vaz Ferreira”. <http://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/bergson1011.htm>

- (2010b): “Lo verosímil en el razonablismo de Vaz Ferreira”, *Daimon*, v.: 5: 123-137.
- Eemeren, F.H. van (2012) *Maniobras estratégicas en el discurso argumentativo*, Editorial CSIC, Madrid.
- Eemeren, F.H. van; Grootendorst, R: (1987): “Fallacies in Pragma-Dialectical Perspective”, *Argumentation*, 1: 283-301.
- (2004): *A systematic theory of argumentation: the pragma-dialectical approach*, Cambridge University Press, New York.
- (2006): *Argumentación, comunicación y falacias. Una perspectiva Pragma-Dialéctica*, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile.
- Eemeren, F. H. van, R. Grootendorst & A. F. Snoeck Henkemans: (2006): *Argumentación: análisis, evaluación, presentación*, Biblos, Buenos Aires.
- Etchemendy, J. (1983): “The Doctrine of Logic as Form”, *L&P*, 6: 319-334.
- (1999): *The Concept of Logical Consequence*, CSLI, Stanford.
- Evans, G: (1996): *Ensayos Filosóficos*, UNAM, México.
- (1996a): “Estructura semántica y forma lógica”, en Evans (1996): 63-90.
- (1996b): “Una reflexión adicional sobre la estructura semántica y la forma lógica”, en Evans (1996): 441-444.
- Frápolti, M. J. (2007): *Filosofía de la lógica*, Tecnos, Madrid.

- Gómez Torrente, M: (2000): *Forma y modalidad: una introducción al concepto de consecuencia lógica*, EUDEBA, Buenos Aires.
- (2002): “The problem of logical constants”, *BSL*, 8: 1-37.
- (2007): “Constantes lógicas”, en Frápolli (2007): 179-206.
- Greco, J. (2001): “Virtues and rules in epistemology”, en Zagzebski, L. & Fairweather, A. (eds.) *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, Oxford University Press, Oxford.
- Grice, H.P: (1989): *Studies in the way of words*, Harvard University Press, Cambridge.
- (1999): “Lógica y conversación”, en Valdés Villanueva (comp.) (1999), *La búsqueda del Significado*, Tecnos, Madrid.
- Hamblin, C.L. (1970): *Fallacies*, Methuen, London.
- Harris, S. (2015): The limits of discourse: <http://www.samharris.org/blog/item/the-limits-of-discourse>
- Jackson, B. (2007): “Beyond logical form”, *Philosophical Studies*, 132: 347-380.
- Jiménez Julia, T. (1986): “Disyunción exclusiva e inclusiva en español”, *Verba*, 13: 163-179.

- Johnson, R.H. (1995): “The blaze of her splendors: Suggestions about revitalizing fallacy theory”, en Hansen, H.V. y Pinto, R.C. (comp.) *Fallacies. Classical and contemporary readings*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.
- Nigro, G. (2012): “Formalización y evaluación argumental”, en *Jornadas Itinerantes de Filosofía 2012*, Coordinación Nacional del Departamento de Filosofía, CFE, Montevideo: 93-108.
- Orayen, R; Moretti, A. (2004): *Filosofía de la lógica*. Trotta, Madrid.
- Piacenza, E. (2011): “Un análisis de la falsa oposición”, en: Seoane, J. (ed.) *Vaz Ferreira: en homenaje*, Universidad de la República, Montevideo.
- Pereda, C. (1994): *Vértigos argumentales*, Anthropos, Barcelona.
- Peregrin, J; Svobda, V. (2013): “Criteria for logical formalization”, *Synthese*, 190: 2897-2924.
- Perelman; Ch; Olbrechts-Tyteca, L. (1989): *Tratado de la argumentación*, Gredos, Madrid.
- Popper, K. R. (1983): *Conjeturas y Refutaciones*. Paidós, Barcelona.
- Potts, C. (2007): “Into the Conventional-Implicature Dimension”, *Philosophy Compass*, 2: 665-679.
- Rayo, A. (2004): “Formalización y lenguaje ordinario”, en Orayen; Moretti (eds.): 17-42.
- Restall, G. (2006): *Logic: an introduction*, McGill-Queen's University Press, Montreal.

- Sainsbury, M. (1991): *Logical Forms*, Basil Blackwell, Oxford.
- Schwarz, B. (2000): "A note on exclusive disjunction": <http://webpages.mcgill.ca/staff/group4/bschwa8/web/pdf/or-excl.pdf>
- Searle, J.R. (1980): *Actos de habla: ensayo de Filosofía del lenguaje*, Cátedra, Madrid.
- Seoane, J:
(1996): "Demostrando por el absurdo (observaciones sobre Vaz Ferreira)", en Andreoli (ed.), (1996): 59-70.
(1997): "Lógica, realidad y argumentación", *Dissertatio*, 6: 8-24.
(2003): *Un modelo vazferreiriano de análisis argumental*, Papeles de Trabajo, FHCE, Montevideo.
(2008): "Introducción a *Lógica Viva*", en Vaz Ferreira (2008): 11-31.
(2014): *Lógica y Argumento*, UCUR, Montevideo.
(2015): "Revisitando *Lógica Viva*: un modelo de análisis argumental", en prensa.
- Tarski, A:
(1936): "On the Concept of Logical Consequence", en *Tarski* (1983): 409-420.
(1983): *Logic, Semantics, Metamathematics*, 2nd ed. Indianapolis, Hackett Publishing.
- Tomic, T. (2013): "False Dilemma: A Systematic Exposition", *Argumentation* 27: 347-368.

- Vaz Ferreira, C: (1957): *Lógica Viva*. En Obras. Edición Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, tomo IV. Montevideo, 1957.
- (2008): *Sobre Lógica*, UDELAR-CSIC-BN, Montevideo.
- (2008a): *Sobre Filosofía Teórica*, UDELAR-CSIC-BN, Montevideo.
- Vega Reñón, L. (2013): *La fauna de las falacias*, Trotta, Madrid.
- Vilaró, I. (2010): “Una definición pragmática de la falacia de petición de principio”, *Areté* 22:107-127.
- Walton, D. N. (2008): *Informal Logic: a pragmatic approach*, Cambridge University Press, New York.
- Williamson, T. (1996): “Knowing and asserting”, *The Philosophical Review*, 105:489-523.
- Zagzebski, L. (1996): *Virtues of the Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.

Física y Filosofía. Una oportunidad interdisciplinaria

Nuestra propuesta consiste, en principio, en una sugerencia para tratar problemáticas epistemológicas a partir de la Historia de la Ciencia, mediante el análisis de un caso, elegido entre otros muchos posibles. Pensamos que en los bachilleratos científico-matemáticos es donde se podría encontrar la mejor recepción para su aplicación.

Creemos que el análisis filosófico de la Historia de la Ciencia es un ejercicio fundamental para comprender la naturaleza misma de la ciencia, así como la complejidad de su desarrollo y su relación con la cultura en general. Nuestra intención es ilustrar (a través de dos ejemplos) el modo en que este tipo de reflexión puede estimular a los estudiantes simultáneamente en dos niveles: el primero, a partir de la presentación de algunos problemas filosóficos clásicos vinculados al conocimiento, con ejemplos de la ciencia; el segundo, mediante el análisis de ciertos episodios científicos cuya relevancia va mucho más allá de la mera anécdota histórica, en la medida en que muestran a la historia de la ciencia en relación directa con la historia del pensamiento en general y con la actividad científica en particular.

El caso seleccionado por nosotros aquí, lo cual no excluye otra selección posible, es la física de Galileo Galilei. Se abordará el pensamiento y los aportes de Galileo, desde una lectura no tradicional del mismo. La coordinación Física-Filosofía se desarrolla en el marco del develamiento de los supuestos metafísicos y normativos que el caso plantea, para proceder luego a la explicitación de conceptos de orden epistemológico. El objetivo es ofrecer una mirada integradora de la ciencia y su historia, como un laboratorio que puede permitir revisar los supuestos mencionados. Se explicitan y analizan los antecedentes con la ilustración de algunas experiencias galileanas, y la lectura que sobre Galileo realiza Edmund Husserl.

Primera Parte

Martín Irisarri

CFE (IPA, Semipresencial, Cerp del Este)

CES

malatesta68@gmail.com

La Historia de la Ciencia, campo disciplinario que surge en la década de 1930, ha sido considerada de modos diversos (en el marco de la disputa internalismo-externalismo) y en algunos casos como una intersección de diferentes disciplinas (ciencia, filosofía de la ciencia, historia de las ideas, sociología de la ciencia, etc.). Razón por la cual es necesario explicitar la perspectiva que aquí se asume. Para ilustrar los diversos modos en los que la Historia de la Ciencia puede ser definida, lo que también corresponde a la diversidad de objetos que aborda, señalaré lo que considero dos posturas encontradas al respecto. Canguilhem en una conferencia en 1996¹ cita al epistemólogo inglés Eduard Disjkerhuis que en su libro de 1957, *La Mecanización del Mundo* define a “la historia de la ciencia como laboratorio epistemológico”, en franca oposición con quienes consideran la tarea del historiador como la de un “cazador de ejemplos”². Si bien es verdad que Rossi enuncia esta labor como una tarea reductiva del historiador que se ocupa exclusivamente de las teorías consagradas y sus justificaciones, parece preferible asumir la postura que concibe la historia como un laboratorio dónde se ponen a prueba posiciones epistemológicas. Esto permitiría, desde ese contraste, la posibilidad de modificaciones teóricas y su corrección realista.

Nuestra motivación inicial referida a propósitos didácticos concretos de la Filosofía en Educación Media, pretende ser un aporte para quienes dictan 2° año de Bachillerato, que es donde se plantean las temáticas vinculadas a la epistemología en sentido amplio; Luego, se amplió su perspectiva, para convertirse en una oportunidad interdisciplinar, tal como su nombre lo indica, especialmente para los bachilleratos científico-matemáticos. Esta oportunidad interdisciplinar necesita del trabajo coordinado de los profesores de Filosofía y Física, y aun incluso de Matemática. Atañe particularmente a los profesores

1 Canguilhem (1966).

2 Rossi (1990): 47.

de Filosofía, el análisis de casos y la explicitación de alguna de las ‘fórmulas’ que una cierta teoría propone; asimismo le corresponde exponer las teorías precedentes a las que se enfrentan o respaldan y el contexto histórico desde el cual una teoría se produce. Todo esto puede constituir un incentivo para despertar el interés de los estudiantes, que en algunas ocasiones perciben las cuestiones filosóficas como lejanas y ajenas. Para los profesores de Física es una oportunidad de trascender la operatoria e intentar desde esa coordinación develar y explicitar los supuestos metafísicos, normativos, metodológicos y epistémicos que la teoría que sea del caso consagre.

La propuesta se articula, además, en la asunción de una forma de entender la filosofía, vinculada a la ciencia, sin desconocer sus aspectos estéticos y prácticos. Creemos que una de las mejores síntesis de esta tarea se encuentra en Whitehead:

La filosofía, en una de sus funciones, es la crítica de las cosmologías. Su función es armonizar, reformar y justificar intuiciones divergentes en cuanto a la naturaleza de las cosas. Debe insistir con el escrutinio de las ideas últimas y en conservar todas las pruebas cuando confecciona nuestro esquema cosmológico. Su tarea es hacer explícito, y, en lo posible, eficaz, un proceso que por lo demás se ejecuta inconscientemente, sin pruebas racionales.³

En este caso hemos elegido a Galileo, en particular sus investigaciones sobre el movimiento, entendido como mecánica.⁴ Este constituye, quizás, el caso arquetípico del comienzo del experimentalismo en las versiones más acrílicas que se respaldan en las versiones de su primer biógrafo Vincenzo Viviani, exagerando ese aspecto, para presentar una **descripción alternativa** que tiende a asumir la idea de que con Galileo, comienza precisamente, la **matematización de la física** a través de la geometrización del espacio⁵. La historiografía tradicional tendió a la hagiografía en el caso Galileo. El espíritu de este trabajo se sitúa precisamente en las antípodas; en palabras de William

3 Whitehead (1925): 9-10.

4 “En este libro entenderemos por *mecánica* a la disciplina destinada a investigar qué les ocurre a los cuerpos cuando se ejercen acciones sobre él: cómo se mueven, cómo cambia la manera en que se mueven, cómo se deforman, cómo se equilibran o cómo se rompen.” Boido (1996).

5 Koyré (1981). Podría considerarse esta posición como la tesis Husserl-Koyré, enfrentada a las tesis del Galileo experimentalista y aun al enfoque más conciliador de Shea que sostiene que es en el Galileo joven donde pueden encontrarse pruebas de su matematismo, y en el Galileo maduro, de su experimentalismo.

Shea: “no se perturbaba la celebridad de Galileo y de otros grandes hombres con ninguna referencia a sus aventuras menos logradas.”⁶

Entremos en materia. Para poder apreciar con claridad la *Revolución Galileana* el procedimiento del contraste resultará útil. Expondré al respecto: rasgos generales de la física de Aristóteles, las concepciones de Bonamico (maestro de Galileo) y de Beneditti, para finalizar con algunos aspectos introductorios de Galileo.

De acuerdo a la división en etapas que hace Duhem de la historia del pensamiento físico de la Edad Media y el Renacimiento, podemos distinguir una primera etapa que correspondería a la física de Aristóteles; a continuación la Física del ímpetus (fuerza, virtud motiva) de la escuela parisiense nominalista del siglo XIV de Buridán y Oresme y finalmente Física Matemática, experimental, arquemediana o galileana. Estas mismas tres etapas aparecen en las obras de juventud de Galileo. Seguiré esta división en etapas.

La física Aristotélica

Se considera aquí, brevemente, algunos pasajes de *Física* de Aristóteles. Para un examen más detallado puede consultarse directamente el *De Caelo*, o también el *De Motu* de Galileo, que expone sus principales tesis para refutarlas.

Si bien la física de Aristóteles está superada no por ello deja de ser una teoría muy elaborada que, partiendo de los datos del sentido común para realizar una elaboración sistemática de ellos, logra resultados de coherencia y seriedad.

Nuestro sentido común, ausente de todo matematismo y de todo experimentalismo tendería a considerar que los cuerpos pesados caen, mientras que los livianos se elevan. Es desde esta consideración de lo *natural* desde dónde comienza la elaboración de su teoría. Esta física distinguirá, inicialmente entre movimientos naturales y movimientos violentos. Los movimientos naturales son los que desarrollan los cuerpos en la tendencia a su fin (perfección) o lugar (los cuerpos pesados hacia abajo y los livianos hacia arriba). Es decir, los cuerpos pueden crecer en magnitud como cambiar de lugar. Mientras que los movimientos violentos requieren de una causa que los mueva en la dirección

6 Shea (1972).

opuesta de su ‘lugar natural’. La propia noción de ‘lugar natural’ ocupa todo el libro IV de la Física, y muestra esa tendencia del sentido común a explicitar *el dónde* de los seres. La digresión pretende mostrar que ya la propia distinción encierra una serie de supuestos que pueden explicitarse del siguiente modo:

1. Un mundo cerrado donde hay naturalezas bien determinadas (cada cosa posee en el universo su lugar propio) que pueden ordenarse a partir de homologías táficas (correspondencia del mismo rasgo entre partes de diferentes organismos), la taxis es lo que hace a la physis.
2. La creencia en la existencia de principios de orden que forman un todo bien ordenado (organicismo biologicista).
3. La idea de finitud, de mundo cerrado.
4. De un modo conclusivo y polémico, el mejor de los mundos posibles aristotélico es un mundo perfectamente quieto, y quizás muerto.

Pero volvamos a la idea del movimiento y los tres tipos que Aristóteles considera⁷:

Lo que se mueve por sí mismo (el animal por ejemplo, que de ese modo realiza su propio movimiento natural), y lo que es movido, que puede ser movido de forma natural o violenta. Pero, ¿qué es el movimiento? La respuesta de Aristóteles es que “...el movimiento es la actualidad de lo potencial en cuanto tal...”⁸. Muy probablemente sea ésta la más oscura de las nociones aristotélicas, dado que desde la potencia puede advenir cualquier acto, en términos ontológicos, epistémicos, y en general.

Los movimientos naturales y su tendencia al *lugar natural* muestran una concepción de orden puramente estática. Si todo lo que se mueve se dirige a su *lugar natural*, puede especularse con un fin del movimiento, dado el carácter teleológico del universo. El movimiento parece ser un cierto obstáculo molesto que impide la consecución del fin.

Este volver al *lugar natural* es a lo que él denomina “movimiento natural”, para distinguirlo del “movimiento violento” que define de la siguiente manera: “Cuando estas cosas están en movimiento hacia lugares opuestos al

7 Aristóteles, *Física*, L. VIII.

8 Aristóteles, *Física*, 200b.

que propiamente ocuparían, su movimiento es violento...”⁹.

El siguiente pasaje resume las nociones centrales de Aristóteles referidas al movimiento:

Así, moverse es cambiar, aliud et aliud se habere, comportarse (o ser) de otro modo: esto significa, si se trata de un movimiento local, un punto fijo respecto al cual se mueve el móvil, un centro absoluto de coordenadas, el centro del Universo. Lo que, por otro lado, implica —puesto que todo cambio, todo proceso, tiene necesidad de una causa que lo explique—que todo movimiento precisa de un motor que lo cause y —si perdura—lo mantenga. Es cierto que el movimiento no perdura por sí solo, como el reposo.¹⁰

El movimiento natural es intrínseco al Ser, pero el movimiento violento necesita de un agente externo que lo produzca. En su física, este agente solo puede producir el movimiento a través del contacto. Las objeciones que se le planteaban, tales como el movimiento de una piedra hacia arriba o de una flecha hacia el blanco son explicados a través de la ausencia de vacío. La flecha en su movimiento va desplazando el aire que se transfiere hacia atrás produciendo un torbellino que continúa el movimiento.

Dado que todo movimiento natural tiene por fin que todo cuerpo ocupe su lugar, y el cuerpo hace esto por el camino más corto, se asume que el movimiento natural es rectilíneo y lo hace tan rápidamente como el medio se lo permite. Los cuerpos pesados *caen* más rápido que los livianos. Si no existiera esta resistencia, el movimiento se prolongaría, pero esto solo se podría producir en el vacío donde no hay lugares naturales ni direcciones privilegiadas, y no en el ordenado y jerárquico mundo aristotélico.

Al tiempo de constituir una teoría física biologicista, ausente de todo matematismo, Aristóteles sólo va a considerar el *movimiento local* (el de la región sublunar, dado que la supralunar se mueve en círculos perfectos que no necesitan ser explicados), movimiento a secas, para nosotros, pero que muestra también el divorcio de esta física con la astronomía.

⁹ Aristóteles, *Física*, 255a.

¹⁰ Aristóteles, *Física*: 13.

La física del ímpetus

Este modelo físico medieval, que tuvo su cenit en los nominalistas franceses del siglo XIV, tales como Nicolás de Oresme y Juan Buridán, tiene origen tempranamente (siglo VI) en la figura de Juan Filopón, el primer comentarista cristiano de las obras de Aristóteles.

A la física de Aristóteles se le señalaban dos objeciones importantes; en primer lugar la referida al “problema del lanzamiento” y en segundo lugar, la de “la caída acelerada”.

Mientras los aristotélicos respondían -en consonancia con la teoría- que esa variación se debía a la variación de la resistencia del medio, los partidarios de la física del ímpetus buscaban la solución en una variación de la fuerza motriz (del ímpetus). Esta física considera, entonces, la existencia de una fuerza motriz (anima motrix). En cualquiera de los casos, tanto en los aristotélicos como en Bonamico (uno de los maestros de Galileo) la distinción entre cuerpos graves y ligeros explica que esa ‘gravedad’ hiciera que los cuerpos más pesados cayeran más velozmente que los ligeros, explicación que Galileo demostrará falsa, aunque no en sus escritos iniciales como el *De Motu*.

Benedetti (1530-1590)

Aunque Benedetti mantiene la noción aristotélica de *lugar natural* (lo que junto a su copernicanismo finitista constituyen los principales obstáculos que su física no superó), mucho antes que Galileo, afirma vehementemente que la teoría aristotélica del lanzamiento así como la demostración aristotélica de la inexistencia del vacío, carecen completamente de valor. Sus principales aportes están referidos a negar de la física de Aristóteles que el medio juegue algún papel en el movimiento, así como rechazar la idea de que los objetos posean un peso absoluto y sustituirla por la noción de peso relativo al medio. Puede considerarse que para él la densidad y la rarefacción son las principales propiedades de los cuerpos y que el peso solo es una resultante.

A su juicio todo movimiento natural o violento recibe en sí un ímpetus, una impresión de movimiento. Pero ¿qué es este ímpetus? Es un tanto oscuro; puede ser una cualidad, una potencia o una virtud que se le imprime. Puede

ser también algo así como un habitus que adquiere el móvil.

Define el ímpetus del siguiente modo: "...es una condensación del esfuerzo muscular y del impulso (...) es algo que pasa del motor al móvil y que tras haber entrado en el móvil o haberlo impregnado e impresionado, lo afecta..."¹¹ Parece aún lejana la empresa del siglo posterior de establecer mediciones precisas del movimiento de los cuerpos, ya que esa fuerza que se le imprime al objeto parece no ir más lejos que una intuición del sentido común.

A juicio de Benedetti el error más grave de Aristóteles es la demostración de la inexistencia del vacío. Al considerar que la velocidad de un cuerpo es proporcional a su peso relativo si anulásemos la resistencia la velocidad no devendría infinita, como suponía Aristóteles.

A pesar de que no estamos ante la formulación del principio de inercia o de la ley de gravedad el aporte sustancial en Benedetti está en la indagación sobre el movimiento en el vacío y la caída de los graves homogéneos (cuerpos compuestos de la misma materia tendrían la misma velocidad).

Galileo (1564-1642)

William Shea distingue tres períodos en la carrera de Galileo: un período inicial (1564-1610), un período intermedio (1610-1632) y uno final (1632-1642). Haré aquí algunas referencias al primer período, sobre todo al *motu* de 1590, en donde pretende desarrollar completamente la dinámica de la "fuerza impresa", del ímpetus.

El tono de esta obra juvenil es francamente belicoso. El ejemplo más claro de ello es que varios de sus capítulos comienzan con el título: *Contra Aristóteles*, y entre sus afirmaciones la de que *Aristóteles no comprendió nunca nada de física*.

Afirma que el movimiento es el producto de la fuerza motriz, por lo que erróneamente descrea de la eternización del movimiento. Aparece aquí el famoso ejemplo de la campana con el que pretende demostrar que el movimiento del móvil es un efecto de la fuerza (cualidad motriz) que lo anima, sin necesidad de un motor exterior para mantenerlo. Por lo tanto la virtud motriz es algo "impreso" al objeto, por lo que este debería moverse

11 Aristóteles, *Física*: 42.

indefinidamente. Si bien lo niega, el resultado de esa negación es una lección de importancia capital: la física del ímpetus es incompatible con el principio de inercia.

Para Galileo, en esta obra, los cuerpos deberían caer a velocidades constantes y proporcionales a sus pesos relativos, admitiendo aún la diferencia entre cuerpos pesados y cuerpos livianos.

La velocidad de caída de un cuerpo es:

- a) estrictamente proporcional a su peso
- b) de un valor constante para cada cuerpo (niega el movimiento uniformemente acelerado).

Probablemente el aspecto arquimedeano del *De Motu* es lo que luego le permitirá superar tanto la física aristotélica como la física del ímpetus, al sustituirlos por una física cuantitativa. Para ello considerará que 'pesado' y 'leve' no son cualidades absolutas sino simples relaciones. Un cuerpo es leve o pesado según las circunstancias y el medio donde se encuentren. Si es más pesado que el medio desciende, y si es menos pesado, sube. Y la fuerza y por consiguiente también la velocidad con la cual desciende o sube está en proporción a la diferencia entre el peso (específico del objeto) y el peso de un volumen igual al suyo del medio en el cual se encuentra. Implica que todo cuerpo posee un peso absoluto, que solo puede medirse en el vacío. Es claramente visible la influencia de Arquímedes aquí, especialmente de su principio de la hidrostática. En conclusión: todos los cuerpos son pesados. De esto resulta que el movimiento hacia arriba nunca es natural. Toda cosa que se eleva no lo hace jamás por sí misma. La distinción más importante aquí es la que se establece entre peso absoluto y peso relativo, ya que solo tomando en cuenta el peso absoluto es que se puede establecer su velocidad propia.

Si bien estas aserciones superan en mucho el aristotelismo, quedan aún pendientes el abandono de la distinción entre movimientos naturales y violentos y la noción de *lugar natural*. Para Galileo aún existía un único lugar natural: el centro del mundo y también hay solo un movimiento natural, el que va hacia el centro. Aun no admite la noción de infinito a pesar de que había sido enunciada por Giordano Bruno.

Las investigaciones sobre el movimiento uniformemente acelerado y su

aproximación a la formulación del principio de inercia forman parte de su obra posterior, y no son analizados aquí.

Conclusiones

Si bien la polémica en torno al mayor peso del matematismo o del experimentalismo en Galileo sigue abierta, parece pertinente exponer brevemente algunos argumentos de este debate.

Lo que aquí se ha denominado la tesis Husserl-Koyré ha tenido sus detractores (la tesis de Husserl, al respecto, se desarrolla a continuación en este mismo capítulo). La reconstrucción de los experimentos realizados por Galileo sobre el plano inclinado y la medición del tiempo a través de un reloj de agua, realizadas por Stillman Drake—Historiador canadiense de la Ciencia—han arrojado importantes coincidencias. A pesar de estas pruebas, muchos historiadores de la ciencia y epistemólogos han considerado la noción de *experimento mental*, especialmente referida a Galileo.

A comienzos del siglo XX el célebre historiador Edwin Burtt señalaba:

El método de Galileo puede analizarse en tres partes: intuición o resolución, demostración y experimento. Enfrentándonos al mundo de la experiencia sensible aislamos y examinamos tan plenamente como se puede un cierto fenómeno típico, a fin de intuir primero los elementos más sencillos y absolutos en base a los cuales se les puede dar forma matemática de la manera más fácil y completa. Dicho de otro modo, esto significa resolver el hecho percibido en elementos cuantitativamente combinados. Si hemos realizado adecuadamente este primer paso no necesitamos más los hechos sensible; los elementos así alcanzados son sus ingredientes reales, y las demostraciones deductivas que se hagan a partir de ellos por procedimientos puramente matemáticos —siempre deben ser verdaderos en casos similares, aunque a veces sea imposible confirmarlos empíricamente. Esto explica el tono atrevido de sus pasajes más apriorísticos. Sin embargo, para tener resultados más seguros, y especialmente para convencer con ejemplos sensibles a quienes no comparten esta confianza en la posibilidad de una aplicación matemática universal, es conveniente hacer en la medida de lo posible demostraciones cuyas conclusiones sean susceptibles

de comprobarse con experimentos.¹²

A su juicio, el recurrir a la experiencia forma parte de un procedimiento de abstracción que deleva la forma de los objetos, para que luego puedan ser manipulados deductivamente, y este procedimiento está inserto en la propia metodología galileana al resolver problemas.

Más cerca en el tiempo, Feyerabend sostiene que “expresándonos paradójicamente, pero no incorrectamente, podríamos decir que Galileo inventó una experiencia que tiene ingredientes metafísicos”¹³. La revolución galileana es precisamente esta invención. El establecimiento de nuevas bases conceptuales para los esquemas observacionales, en lo que es posible abreviar para, develando esos *ingredientes*, describir la geometrización del espacio, señalada.

Es pertinente la reseña conclusiva que sostiene Koyré, para quién la buena física siempre se realiza a priori, y por ello está impregnada de un fuerte carácter platónico:

Una física arquimediana quiere decir una física matemática deductiva y abstracta: tal será la física que Galileo desarrollará en Padua. Física de la hipótesis matemática; física donde las leyes del movimiento, la ley de la caída de los graves son deducidas abstractamente, sin hacer uso de la noción de fuerza, sin recurrir a la experiencia de los cuerpos reales. Los experimentos a los que apela —o apelará más tarde— Galileo, incluso los que realmente ejecuta, no son ni serán nunca otra cosa que experimentos mentales.¹⁴

El desarrollo de la física posterior parece confirmar esta elección metodológica en favor del lenguaje matemático como el lenguaje apropiado para describir la naturaleza.

Se ha tendido a considerar que la revolución de la ciencia moderna ocurrió fruto de una inversión de la actitud espiritual: lo activo frente a lo contemplativo, el hombre como dueño y señor de la naturaleza. Esta es la concepción baconiana o el llamado proyecto baconiano, probablemente la génesis del pragmatismo epistemológico. Algunos sostienen que considerar a Bacon como iniciador

¹² Burt (1960): 87.

¹³ Feyerabend (1989): 77.

¹⁴ Feyerabend (1989): 71.

de la ciencia moderna es una broma de muy mal gusto. En todo caso el mecanicismo de la física clásica es justamente la negación de la concepción del artesano o del ingeniero, y da lugar a cierta constante en la ciencia que arroja nuevas teorías en contradicción, en muchos casos, con el sentido común.

Otro rasgo habitual ha sido considerar a la experiencia -experiencia simple de observación- como fuente de conocimiento. También aquí hay que señalar que esta 'experiencia' no ha hecho más que dificultar el nacimiento y desarrollo de la ciencia clásica. Si se puede señalar un aspecto que ha colaborado, éste es la experimentación metódica y revisada que siempre supone la elección de un lenguaje; en el caso de la ciencia moderna nos inclinamos por la idea de que ese lenguaje ha sido el lenguaje matemático, y con más precisión una geometrización euclidiana del espacio físico. Y ésta, precisamente, constituye una de las claves de la actitud de la ciencia clásica. La segunda clave es la sustitución de un mundo cerrado por un universo infinito.¹⁵

15 Koyré (2008).

Segunda Parte: La matematización galileana de la naturaleza según Husserl

Matías Osta

UdelaR (Fhuce)

CFE (Semipresencial, Cerp del Este)

matiasosta@gmail.com

El relato más difundido sobre la revolución científica en la modernidad muestra a Galileo como un pionero del método experimental que pone a los hechos como fuente primera y último juez del conocimiento científico. Esta visión suele opacar otro aporte revolucionario del físico italiano a la metodología científica que contrasta (aunque definitivamente no contradice) con su imagen experimentalista: el método idealizador conocido como la matematización de la física y de la naturaleza.

En una brillante labor histórico-epistemológica, el filósofo Edmund Husserl realizó un profundo análisis del rol pionero de Galileo en la matematización de la física y la naturaleza así como del impacto metodológico y filosófico que este giro tuvo en la física posterior.

En lo que sigue, reconstruiremos el análisis husserliano de la matematización galileana de la naturaleza. Esperamos que esto contribuya a difundir una imagen equilibrada entre el rasgo experimentalista y el rasgo idealizador de la revolución metodológica de Galileo; y a su vez, que ilustre sobre una manera de hacer filosofía de la ciencia en el cual la reconstrucción epistemológica de la historia de la ciencia juega un papel central para la comprensión de la ciencia actual.

En el libro *Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (de ahora en más “Crisis”), publicado por primera vez en 1936, Husserl desarrolló un enorme trabajo histórico-filosófico con la pretensión de explicar las razones que habían dado lugar a una crisis cultural que sufría Europa, a principios del siglo XX, que se manifestaba particularmente en las ciencias naturales y la filosofía. Su objetivo era desentrañar el modo en el que ciertos “malentendidos” en la historia intelectual europea fueron causantes de una

crisis que dejó a las ciencias desorientadas en cuanto a sus fundamentos y sentido, despojó a la filosofía de su “fin originario” y sumió a la civilización Europa en un estado socio-cultural aparentemente sin precedentes.

El comienzo de esta crisis, según Husserl, tiene lugar en el Renacimiento, en particular por la influencia de los aportes revolucionarios de Galileo y Descartes en las Ciencias Naturales y la Filosofía. Grosso modo, la idea que defiende Husserl es que durante el Renacimiento la realidad comienza a ser vista como si poseyese una configuración puramente racional que espera a ser develada por medio de algún método de estructura análoga. El método que se postula como el correcto para este trabajo por los filósofos y científicos es la matemática.

Galileo

Galileo es conocido, entre muchas otras cosas, por desatar la lucha contra el ideal de conocimiento de los escolásticos, que ataba a la ciencia a la especulación abstracta alejándola de la experiencia y la observación. A esto se debe, en buena medida, la fama que ganó Galileo como promotor pionero del ‘método experimental’. Según Husserl, sin embargo, Galileo no luchaba por desterrar la abstracción de las ciencias, sino que intentaba resignificarla, llevándola al dominio estricto de las matemáticas. El supuesto (metafísico) básico que promovía el científico italiano era la idea de que las matemáticas son “el alfabeto con el cual Dios ha escrito el universo”. Con esto, no solo abogaba por la instauración de un lenguaje único, preciso y objetivo para las ciencias, sino que asociada, de manera definitiva, el dominio de lo abstracto e ideal, al dominio de lo empírico.

El famoso pasaje dice:

La filosofía está escrita en ese grandísimo libro que continuamente está abierto ante nuestros ojos (a saber, el universo), pero no puede entenderse si antes no se procura entender su lenguaje y conocer los caracteres en que está escrito. Este libro está escrito en lenguaje matemático, y sus caracteres son triángulos, círculos.¹⁶

16 Galileo (1981).

Esta idea tendrá un rol justificatorio (a nivel filosófico y metodológico) en la revolución galileana. Galileo está asegurando una relación fundamental entre lo empírico y lo matemático. Una relación que nos permitirá acceder a conocimiento ‘empírico’ desde el dominio de lo matemático. Esta idea es, según Husserl, el corazón de la revolución científico-metodológica de Galileo, donde el giro hacia la matematización es más importante que el giro hacia la experimentación. Galileo entonces se aferra a un supuesto metafísico para luego justificar una nueva metodología. Ésta consistirá en ‘traducir’ los aspectos relevantes de los fenómenos físicos al dominio ideal de las matemáticas. Esta ‘traducción’ es en realidad un desplazamiento, es resignificar la noción de naturaleza desde una perspectiva de la experiencia básica hacia una matemática y por lo tanto idealizada. Husserl denomina esto la ‘matematización de la naturaleza’, y la caracteriza como el rasgo central de la nueva física nacida con Galileo.

La “matematización” de la naturaleza

Según Husserl, con la fuerte influencia que tuvo en Galileo la geometría euclidiana y las matemáticas de Apolonio y Pitágoras, el científico heredó un ideal platónico de geometría pura. A su vez, heredó también un ideal de geometría aplicada (a la Física y la Astronomía principalmente) principalmente de los trabajos de Arquímedes, Eudoxo y Ptolomeo.

De la interacción entre estos dos ideales, Galileo va a darle un nuevo sentido a la ciencia geométrica. Nuevo, con relación a la tradición griega, que, como plantea Husserl, explicaba la aplicabilidad empírica de la matemática según concepciones filosóficas de corte platónico. Concretamente, Platón entendía que las formas sensibles hacían referencia (podríamos decir que “se debían a”, o más arriesgadamente “eran construidas desde”) a las formas geométricas ideales. La realidad empírica participaba de lo ideal, que a su vez, se presentaba más bien como un campo finito y de límites claros; como consecuencia de esto la geometría y las matemáticas griegas siempre se mantuvieron dentro de un dominio de tareas y problemas finitos.

Galileo comenzó a ver a la naturaleza con ojos de geómetra, esto es, empezó a relacionar la experiencia sensible de nuestro mundo circundante con el campo objetivo, coherente y potencialmente infinito, de la matemática; pero lo hizo

invirtiendo la postura platónica: el mundo ideal geométrico, de formas-límites, debía fundarse en la percepción sensible, para luego independizarse de ella.

Husserl escribe sobre esto:

Para el platonismo lo real tenía una *métexis* más o menos acabada en lo ideal. Esto brindaba a la geometría antigua posibilidades de una primera aplicación a la realidad. En la matematización galileana de la naturaleza, es la naturaleza misma la que es idealizada bajo la dirección de la nueva matemática, ella misma se transforma – expresándolo modernamente- en una multiplicidad matemática.¹⁷

Para Husserl, la matematización galileana de la naturaleza es un proceso que da lugar a una nueva ciencia, que resignifica en diversos modos la ciencia clásica. Consiste en partir de la experiencia del mundo circundante (del mundo de la vida, aquel que nos es dado pre-científicamente) para construir y dar sentido a la geometría, y luego a la ciencia natural. Husserl afirma que la motivación principal de Galileo para desarrollar su nuevo método fue el intento por encontrar en la naturaleza una “objetividad” subyacente. El mundo natural pre-científico nos es dado de modo subjetivo-relativo: en el mundo de la vida *experimentamos* cuerpos cuyas formas espaciales presentan límites difusos, formas vagas e irregulares, un mismo objeto se nos presenta de múltiples modos; de modo que para que sea objeto de conocimiento, necesitamos creer que es un mundo, es decir, necesitamos proyectar sobre él una “objetividad natural” que lo presenté de un modo único.

La matematización de la naturaleza es un proceso de transformación que sufren las intuiciones básicas que provienen del mundo de la vida. Estas son reconstituidas mediante una actividad teórica (idealizante) que las lleva cada vez más hacia formas-límite para terminar identificándolas con entidades matemáticas.

De esta manera, el proceso de matematización consiste en subsumir, a través de procesos idealizatorios, la experiencia del mundo circundante (en la terminología husserliana: las intuiciones originales del mundo de la vida) al dominio y universo de la matemática.

17 Husserl (1984): 36.

De la irregularidad y variabilidad de las formas en el mundo empírico, pasamos a tener un conjunto de formas básicas puras que son perfectamente determinables en todo instante, de identidad precisa y constante, y con propiedades siempre explicables mediante un método racional y exacto. Además de esto, mediante las figuras básicas ideales (círculos, cuadrados, rectas, triángulos, etc.) podemos construir nuevas figuras más complejas, con nuevas propiedades (determinadas formalmente), y así poblar el nuevo mundo geométrico.

Se constituye así una nueva naturaleza paralela, naturaleza de formas-límites ideales, de proporciones perfectas y constantes, cuya interrelación es puramente descifrable mediante métodos matemáticos. Las intuiciones básicas (del mundo de la vida) transformadas en conceptos geométricos aparecen en la conciencia como una “estructura estratificada de idealidades”.

Es necesario resaltar que, según Husserl, la constitución de la nueva naturaleza matematizada a través de transformación de las intuiciones sensibles y las plenitudes es un proceso y una reconstitución que se da en la conciencia con intuiciones que le eran propias. Que sea procesual implica que no es inmediato. Las intuiciones sensibles son susceptibles de variación en la imaginación, y la imaginación solo puede aplicar los procesos idealizatorios correspondientes de forma gradual: “de lo más o menos recto, de lo más o menos plano, de lo más o menos circular, etcétera.”¹⁸

La matematización de la naturaleza es un proceso orientado hacia un ideal de perfección, un acercamiento gradual de lo imperfecto a lo perfecto, que constituye en sí una tarea infinita. Este nuevo método nos permite construir, mediante operaciones precisas, un inagotable mundo de idealidades geométricas que supera al mundo de las formas dado empíricamente ya que carece de relatividad e imprecisión y es objetivo.

Como Husserl lo interpreta, la gran contribución metodológica y fundamental de Galileo fue proveer a la ciencia de un método por el cual asegurar el dominio de la objetividad y las verdades absolutas, tal como planteaba el ideal de episteme.

Mientras que para los griegos a la geometría euclidiana le correspondía un a priori finite y cerrado, dentro de la concepción galileana a la geometría

18 Husserl (1984): 29.

le correspondían tareas infinitas. La matematización se nos presenta como un método de tareas infinitas pero virtualmente asequibles; un método que a través de la deducción precisa nos permite alcanzar el mundo de todas las formas idealmente inscribibles en un espacio.

Se refiere a esto Husserl:

Al espacio ideal es inherente, para nosotros, un a priori universal sistemáticamente unificado, una teoría infinita y, a pesar de la infinitud, cerrada, en sí, unificada y sistemática, teoría que, ascendiendo desde conceptos y proposiciones axiomáticas, permite construir toda forma imaginable construible en el espacio, en univocidad deductiva. De antemano, aquello que existe idealmente en el espacio geométrico está unívocamente fijado en todas sus determinaciones. Nuestro pensamiento apodíctico, progresando por etapas hasta el infinito según conceptos, proposiciones, consecuencias, demostraciones, sólo “descubre” lo que ya de antemano, lo que en sí ya es verdad.¹⁹

Matematizar la naturaleza no es descubrir algo que ella guarda, sino que es construir un nuevo universo paralelo como un entretejido teórico en clave matemática. Esto corresponde a la reconstrucción de una noción intuitiva y pre-teórica de naturaleza dentro del dominio de lo matemático. Según Husserl, la revolución galileana de la ciencia implica esta innovación teórica: dejar atrás la vieja noción de naturaleza para dar paso a la noción de naturaleza matematizada.

La matematización no es un proceso exclusivamente teórico, sino que también está relacionado con la técnica. El proceso de objetivar la naturaleza para dominarla y entenderla en un plano regido por leyes matemáticas condiciona al desarrollo técnico de la sociedad. La técnica avanza en la medida que avanza ese proceso, y a su vez, se ve también orientada hacia un ideal de perfección. Husserl escribe respecto de esto:

...pero con la humanidad progresa la técnica, así como el interés por lo técnicamente más refinado, y así el ideal de perfección se coloca siempre más allá. De aquí que tengamos siempre ya un horizonte abierto de mejoramiento imaginable, que ha de ser llevado cada vez

¹⁹ Husserl (1984): 26.

más lejos.²⁰

El desarrollo del arte de la medida cumplió un rol importante en el proceso de consolidación de la nueva geometría. Principalmente porque tenía una función idealizatoria y objetivante que actuaba en consonancia con los modos de la nueva geometría. El artesano, en su afán de mejorar sus creaciones trabajaba su material acercándose y descubriendo las formas puras.

Este arte de la medida jugó además un importante papel en la posibilidad de que el nuevo mundo ideal-geométrico y su método tuvieran una aplicación práctica al mundo de la vida. Ya que permitía calcular con exactitud, a partir de “acontecimientos de forma dados y medidos”, otros inaccesibles a la medida directa. Esto permitía que, en un sentido, se conociera el mundo real a través del modelo (mundo) ideal.

Durante el Renacimiento el desarrollo de las técnicas de medición era impulsado por fuertes intereses económico-políticos. Se pueden ver ejemplos claros en el desarrollo de la balística, de nuevas técnicas de navegación, y de la arquitectura, disciplinas ‘prácticas’ que dependían fuertemente de las distintas técnicas de medición. Husserl cree que el impulso de los fuertes intereses prácticos, combinado con las nuevas tendencias filosófico-científicas orientadas al desarrollo del conocimiento puramente teórico y objetivo, y las tendencias a objetivar lo empírico en el arte de la medida hacen que este último se idealice, se desligue de su anclaje empírico y se convierta en un modo de pensar puramente geométrico. De este modo, “el arte de la medida se vuelve así precursor de la geometría finalmente universal y de su mundo de formas-límites.”²¹

Como se mencionó anteriormente, con la matematización viene un nuevo método a la vez que un nuevo sentido para el término “científico”. El geómetra será ahora aquel que se ocupe de definir, construir y encontrar propiedades en el dominio de las formas ideales, en lo que corresponde a la esfera de lo relativo a lo espacial. En tanto que, de manera más general, será matemático aquel que se ocupe también de la esfera que contiene a la dimensión del tiempo. La matemática, que antiguamente tenía la forma de una praxis real que se ocupaba de las formas empíricas, reales o posibles, se entiende ahora

20 Husserl (1984): 29.

21 Husserl (1984): 32.

como una praxis ideal inmersa en el dominio de las estructuras puras, las formas idealizadas espacio-tiempo.

Husserl remarca el hecho de que la matemática, como una práctica humana, se desarrolla históricamente y se conserva objetivamente cognoscible y disponible a los sujetos en el acervo cultural. Las teorías y proposiciones matemáticas están disponibles gracias a que sufren un proceso de síntesis cultural que permite aprehenderlas sin necesidad de que cada sujeto que intenta entenderlas recorra el proceso que antaño implicó descubrirlas, sin que “su configuración de sentido deba ser siempre de nuevo explícitamente renovada”.²²

Las fórmulas matemáticas se sintetizan culturalmente como objetos de uso análogos a las herramientas manuales más comunes. Esto es que “son comprendidos y vistos sin más en sus específicas propiedades culturales sin necesidad de tornar nuevamente intuitivo aquello que dio a tales propiedades su genuino sentido”.²³

Según Husserl, para agregar algo al edificio matemático, las proposiciones y teorías ya establecidas deben estar materializadas en formas “sensibles” para poder manipularlas. De este tipo de corporización se encarga el lenguaje y la escritura, en esta última se va construyendo un tipo de sistema simbólico específico (que incluye diagramas y esquemas de diversos tipos). Estos medios para “materializar” las proposiciones matemáticas actúan como puentes entre el mundo ideal matemático y la práctica empírica, posibilitan “un maniobrar espiritual en el mundo geométrico de las objetividades ideales”.²⁴

La matemización indirecta de las plenitudes

Hasta aquí, hemos hablado de la matemización de las formas sensible que se nos aparecen en la naturaleza conformando una nueva ciencia de las formas. Hemos intentado reconstruir los argumentos de Husserl sobre como el mundo, en tanto configuración universal de todos los cuerpos, (Husserl cree que el mundo natural posee, de antemano, una estructura, una configuración determinada como totalidad de las formas) es idealizable directamente

22 Husserl (1984): 30.

23 Husserl (1984): 30.

24 Husserl (1984): 30.

y reconstruible en el dominio matemático. Sin embargo, el gran proyecto galileano, que Husserl entiende como una “hipótesis científico-natural fundamental”, no está completo aún.

Bajo la creencia de que el mundo guarda una estructura matemática, la hipótesis de Galileo lleva en su seno a la matemática como maestra, y si bien la observación y la experimentación también tendrán un lugar privilegiado, serán solo el punto de partida para reconstruir el mundo en un discurso científico objetivo.

A esto se refiere Husserl:

Conocer el mundo “filosóficamente”, de una manera seriamente científica, sólo puede tener sentido y ser posible si se encuentra un método para construir el mundo y la infinitud de sus causalidades, sistemáticamente y en cierto modo de antemano, a partir del reducido contingente de lo comprobable en cada caso y sólo relativamente en la experiencia directa, y comprobar irrecusablemente esta construcción a pesar de su infinitud.²⁵

Como se explicó antes, el proyecto galileano apuesta a la matemática como guía hacia el ideal de la episteme, pero la matematización del dominio de las formas dadas en la experiencia no es suficiente en el proyecto de matematización de la naturaleza.

Tal como lo pone Husserl, para desarrollar su proyecto, Galileo debe insertar en el dominio matemático (objetivar, según Husserl) las cualidades sensibles (o “plenitudes”) de los cuerpos, y aún más, construir matemáticamente el mundo y la infinitud de sus causalidades. Este es en realidad el gran nuevo rumbo de la ciencia natural, construir a partir del mundo (cuerpos, cualidades, y sus innumerables relaciones causales) modelos matemáticos que nos permitan conocerlo en el dominio de lo objetivo, para poder realizar predicciones, inducciones, y cálculos rigurosos.

Además del dominio de las formas, la naturaleza posee un dominio de cualidades específicas de esos cuerpos; nos referimos a lo que Husserl llama “plenitudes”, estas son propiedades de las cosas como temperatura, olor, color, rugosidad, etc.; este tipo de cualidades exceden las posibilidades de cualquier

25 Husserl (1984): 36.

geometría, así lo expresa Husserl: “Tenemos solamente una, y no una doble forma universal del mundo, solo una geometría y no una geometría de dos caras; esto significa que tenemos solo una geometría de las formas y no una segunda geometría que sería la de las plenitudes.”²⁶

Esto mantiene incompleta la tarea que determinará a la nueva ciencia: poder ver la naturaleza como fundamentalmente matemática. El problema, para Husserl, reside principalmente en el hecho de que las cualidades sensibles de los cuerpos no poseen, como conjunto, una configuración determinada, no están dispuestas en una forma-de-mundo que les sea propia. Esto sería el primer obstáculo para desarrollar cualquier método a través del cual podamos objetivar el mundo de las plenitudes. No podemos aproximarnos a las formas-límites de las cualidades sensibles en el sentido en que lo hacíamos con las formas.

Ante este panorama, y, según Husserl, guardando la idea fundamental de una nueva física, Galileo inicia un método de matematización indirecta de las plenitudes, que le permitirá manipular y evaluar matemáticamente las cualidades específicas de las cosas. Este consiste, muy básicamente, en relacionar mediante normas y preceptos el comportamiento de las cualidades específicas con el de las formas, de manera de poder generar un índice matemático de las cualidades específicas de las cosas en el mundo de las idealidades, y así poder hacer evaluaciones, mediciones, y predicciones con cada vez mayor exactitud. Esto es bautizado por Husserl como “matematización indirecta”; se refiere a esto en el siguiente pasaje:

Ella solo es pensable en el sentido de que las cualidades específicamente sensibles (“plenitudes”), experimentables en los cuerpos dados a la intuición están íntimamente vinculados con las formas que les corresponden esencialmente, de un modo totalmente peculiar y según reglas propias.²⁷

Husserl describe la presunción de Galileo para desarrollar esta idea como un pensamiento de este tipo:

todo lo que se manifiesta como real en las cualidades sensibles específicas debía tener su índice matemático en acontecimientos de

26 Husserl (1984): 39.

27 Husserl (1984): 40.

la esfera de la forma, concebida obviamente como ya idealizada, y que de esto también podía resultar la posibilidad de una matematización indirecta... ”²⁸

Un clásico ejemplo puede clarificar este asunto: los pitagóricos, siglos antes, habían descubierto la dependencia entre el tono de un sonido y la longitud de la cuerda vibrante que lo producía; de este modo obtenían índices matemáticos del plano de las formas ideales (longitud de una cuerda) para cualidades sensibles (las variaciones tonales de un sonido), la relación “1/2” refería al intervalo musical que conocemos como octava; “2/3” refería al intervalo de quinta; “4/5” al intervalo de tercera mayor; etc. Esto es una matematización de cualidades sensibles, porque se correlacionan “plenitudes” con ciertas estructuras matemáticas.

Lo que resalta Husserl es mostrar cómo la física tomó definitivamente un rumbo matemático con Galileo.

Las cualidades del mundo sensible que no podían ser medibles, continuaban como parte del mundo subjetivo, en tanto que el mundo objetivo, se iría construyendo a través de la matematización, la medición mediante experimentación, y el desarrollo constante de la matemática.

El otro paso que, según Husserl, era necesario dar para consolidar el nuevo método científico galileano consistía en dar cuenta de la multiplicidad de las relaciones causales entre los fenómenos.

La causalidad es el aspecto fundamental de la naturaleza que la nueva física-matemática debe captar de alguna manera. Tal como lo expresa Gurwitsch:

es preciso encontrar un método que permita especificar la causalidad general del mundo y construir series infinitas de conexiones causales, sobre la base de lo que es accesible a la experiencia, finita y fragmentaria. Ese método es la matematización y, más específicamente, la “algebrización”²⁹

Para la tarea de captar con sistematicidad la causalidad universal, fue clave el desarrollo de la geometría analítica; que refinó, en general, los métodos geométricos existentes otorgándoles una dimensión una dimensión algebraica

28 Husserl (1984): 41.

29 Gurwitsch (1956): 57.

que magnifica su potencial. Para Husserl en la hipótesis galileana estaba implícita la idea de una causalidad universal idealizada como la búsqueda de una causalidad universal exacta que englobaría toda relación causal entre la esfera de las formas y la esfera de las plenitudes.

Nuevamente, el camino de Galileo iría desde la observación y experimentación (desde el mundo natural concreto) hacia el mundo de la matemática. Hizo explícita la posibilidad de encontrar efectivamente conexiones causales entre hechos concretos que eran susceptibles de ser expresados en fórmulas matemáticas y luego, susceptibles de ser verificados mediante la medición de los fenómenos. Husserl explica que la causalidad general en el mundo de la vida concierne al dominio de las formas y al dominio de las cualidades específicas de los objetos. Los cambios en cualquier dominio suceden de modo regular en conexión con otros cambios inmediatos. La nueva física galileana refiere todo cambio concerniente a una cualidad específica a acontecimientos de orden espaciotemporal (formas). En la medida en que el dominio espaciotemporal es matematizable directamente, y que podemos tener índices matemáticos de las cualidades específicas a través del dominio ideal de las formas, logramos insertar en el dominio matemático el universo causal.

Hasta aquí, se podría decir que se ha reconstruido, la interpretación de Husserl sobre la revolución galileana en física y en matemática.

El resultado de la matematización para la nueva física-matemática queda bien expresado en este pasaje de Gurwitsch:

Las leyes naturales son las fórmulas de dependencia funcional que correlacionan entre sí a los fenómenos matematizados. Estas leyes de dependencia funcional, las leyes naturales expresadas en forma matemática— que es su forma adecuada y genuina—expresan el verdadero estado de la naturaleza.³⁰

Esta cita de Gurwitsch capta muy bien el espíritu de lo que Husserl quiere dar a entender respecto de lo que produce la matematización en la física en general.

³⁰ Gurwitsch (1956): 57.

La experimentación en el marco de la matematización galileana

La matematización es probablemente el elemento clave del desarrollo de la nueva física con Galileo, pero ¿cual es el rol de la experimentación?

El paradigma metodológico aristotélico ponía a la observación directa (nuestra experiencia “común” en el mundo de la vida) como primer recurso metodológico para las Ciencias Naturales. Como es bien sabido, una de las claves de la ruptura galileana con la tradición aristotélica tiene que ver con el reemplazo de la observación directa por la experimentación. La clave de la experimentación es el proceso de aislar, en el mayor grado posible, un fenómeno de otros fenómenos asociados. Consiste en acercarse al caso puro. En su discusión sobre el movimiento natural, Galileo asume que cierto movimiento de los cuerpos es “natural” en la medida en que se pueda definir su acción independientemente de ciertas causas externas que lo distorsionan. Lo que se nos presenta aquí es el inicio de procesos idealizatorios en el marco del mundo empírico. El experimento se afronta de un modo geométrico, se afina y perfecciona en el mayor grado posible para acercarse a un caso ideal (incluso Galileo ya proponía experimentos de carácter puramente ideal, es decir, experimentos mentales), en el que se puedan reconocer los patrones de dependencia funcional de ciertos fenómenos, que luego se expresarán en fórmulas matemáticas.

El caso paradigmático es el estudio galileano de los cuerpos en caída libre, en el que pretende investigar lo que le sucedería a cuerpos de pesos diversos en un medio completamente vacío de resistencia (medio ideal) de modo de poder asociar la diferencia de velocidad en la caída a la diferencia de peso entre los cuerpos.

Galileo diseña un experimento que se acerque en mejor modo a este caso ideal. Cuando logra hallar leyes de dependencia funcional entre fenómenos ya matematizados (medidos y convertidos a magnitudes matemáticas) obtiene fórmulas que luego se pueden configurar, junto a una explicación de situaciones hipotéticas, en un modelo para luego aplicar (descender a través de la idealización) a la realidad.

Consecuencias del proceso de matematización

La revolución galileana no fue solamente un cambio conceptual dentro de la física. Fue también una revolución en los fundamentos metafísicos y metodológicos de la física. Ciertos conceptos fundamentales para la ciencia natural cambian, por ejemplo la noción de naturaleza y la noción de objetividad.

Con la matematización, “naturaleza” deja de ser un concepto relacionado al mundo de la vida y la experiencia cotidiana, pierde en gran medida su inmediatez práctica. En cierto sentido se produce una especie de bifurcación en el concepto, pues se comienza a construir una naturaleza paralela a la naturaleza dada al mundo de la vida. La experiencia en el mundo de la vida ya no es más objetiva, sino que se rebaja a un fenómeno de tipo subjetivo, a una mera apariencia; en tanto que se postula la existencia de una verdadera naturaleza que se oculta inamovible y objetiva detrás del constante fluir de la experiencia mundana, es un universo de entidades matemática “ideales” constituido como un entramado perfecto de idealidades y leyes de vinculación exactas.

El cambio radical surge de entender que no podremos conocer el mundo si no lo desentrañamos en la forma de una multiplicidad matemática de la experiencia mundana. El mundo de la vida no es material para el científico, ya que oculta en su variabilidad a la estructura real del mundo, que es matemática.

Los fenómenos subjetivos sirven en tanto son medibles, esto quiere decir que deben ser sometidos a procesos de estabilización e idealización en los que el científico los manipula para generar ciertas situaciones específicas, las condiciones experimentales. De estos, se obtendrán de los fenómenos subjetivos índices que develarán su función en la gran estructura matemática del mundo.

Este nuevo concepto de naturaleza es producto de la nueva física, y por tanto puede ser entendido como naturaleza del físico. Esta naturaleza es una estructura conceptual de carácter básicamente matemático que es construida por la ciencia, a través de la matematización de la naturaleza mundana, pero en la modernidad no se entendía como una construcción sino como un develar, un descubrir la estructura real de las cosas.

El éxito creciente que experimentó a la nueva física-matemática en la modernidad, debido tanto a sus logros teóricos y explicativos como a los tecnológicos, se cristalizó en una gran influencia para los círculos científicos e intelectuales de la sociedad europea.

En este sentido, la nueva ciencia influye determinantemente en el contenido de ciertos conceptos generales (no solo científicos), y la realidad dejará de ser algo asociado al mundo de la vida para convertirse en el tejido de ideas que propone la nueva física; el mundo de la vida será olvidado como fuente de episteme, desplazado por las nuevas estructuras simbólico-ideales.

Galileo es quién inicia el proceso de matematización que constituye a la nueva física, pero es la ciencia posterior a él la que realmente se adentre en este camino, profundizando en un grado dramático el desarrollo de estructuras matemáticas como sustentos de las nuevas teorías físicas, y produciendo así una profunda separación entre la realidad mundana y la naturaleza matematizada. Este fenómeno, llamado actualmente por algunos estudiosos de Husserl como “alienación formalista”³¹ será la gran preocupación de Husserl, y la clave de la crisis de las ciencias.

Bibliografía correspondiente a “Física y Filosofía. Una oportunidad interdisciplinaria”

- Aristóteles (1991): *Física*, Gredos, Barcelona.
- Boido, G. (1996): *Noticias del planeta tierra. Galileo Galilei y la revolución científica*, A-Z Editora, Buenos Aires.
- Burt, E.A. (1960): *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna*, Sudamericana, Buenos Aires.
- Butterfield, H. (1958): *Los orígenes de la ciencia moderna*, Taurus, Madrid.

31 Ver: Da Silva (2010)

- Canguilhem, G. (1966): *El objeto de la historia de las ciencias*, Conferencia dictada en Montreal, por invitación de la Sociedad Canadiense de Historia y Filosofía de las Ciencias
- Da Silva, J.J. (2010): “Beyond Leibniz: Husserl's vindication of symbolic knowledge” en Mirja Hartimo (ed.), *Phenomenology and Mathematics*. Springer.
- Dood, J. (2004): *Crisis and reflection: an essay on Husserl's Crisis of the European sciences*. Kluwer Academic, Dordrecht, Boston.
- Feyerabend, P. (1989): *Contra el Método*, Ariel, Barcelona.
- Galileo (1890–1909): *Le opere complete di Galileo Galilei*. Edición Nacional, 20 vols. Firenze.
- Galileo, G. (1981): *El ensayador*, trad. Revuelta, J.M. d. Aguilar, Buenos Aires.
- Gurvitch, G. (1939): *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, Trans. Almena Vives, P. Losada, Buenos Aires.
- Gurwitsch, A. (1956): *La última obra de Edmund Husserl*, Trad. Villalobos, <http://www.gurwitsch.net/ultima1.htm>.
- Heelan, P. (1987): “Husserl's Later Philosophy of Natural Science” *Philosophy of Science*, 54, pp. 368-390.
- Holton, G. (2001): *Introducción a los conceptos y teorías de las ciencias físicas*, Editorial Reverté, España.
- Husserl, E. (1911): *La filosofía como ciencia estricta y La Filosofía como Autorreflexión de la Humanidad*, Trans. Tabernig, E. Almagesto, Buenos Aires.

- (1929): *Investigaciones Lógicas*, Trans. Gaos, J. Revista de Occidente, Madrid.
- (1935): *Philosophy and the Crisis of European Man*, http://www.users.cloud9.net/~bradmcc/husserl_philcris.html
- (1984): *La Crisis de las ciencias europeas y la filosofía trascendental trad. Steinberg, H., Folios Ediciones.*
- (2008) *La Crisis de la ciencia europea*, Prometeo Libros, Buenos Aires.
- (1970): *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press.
- Hyder, D. y Rheinberger, H.-J. (2010) *Science and the life world: Essays on Husserl's Crisis of European Sciences*, Stanford University Press, Stanford.
- Kolakowski, L. (1983): *Husserl y la búsqueda de la certeza*, Trans. Zurriarain, A. Alianza, Madrid.
- Koyré, A:
- (1943): "Galileo and Plato". *Journal of the History of Ideas* 4/4.
- (1981) *Estudios Galileanos*, Siglo XXI, Argentina.
- (1990) *Estudios galileanos*, Siglo XXI, Madrid, 1990.
- (1991) *Estudios de Historia del Pensamiento Científico*, Siglo XXI, España.

(2008) *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo XXI, España.

Rossi, P. (1990): *Las arañas y las hormigas, una apología de la historia de la ciencia*, Crítica, Barcelona.

Shea, W.R. (1972): *La revolución intelectual de Galileo*, Ariel, España.

Whitehead, A.N. (1925): *La Ciencia y el Mundo Moderno, Conferencias Lowell*, Losada, Buenos Aires, 1949.

Presupuestos normativos y debates prácticos en la Filosofía Política

En este capítulo se busca orientar en la enseñanza de algunas temáticas vinculadas a la reflexión sobre la acción política desde un enfoque normativo. La Filosofía Política, es un saber argumentativo que se ocupa principalmente de *cómo debería ser* la vida humana en común. Aunque toma en cuenta el análisis de quienes somos y cómo vivimos actualmente, se diferencia de otros estudios -tales como los que realiza el científico político, el sociólogo o el historiador- que describen o explican lo que efectivamente *sucedió o sucede* en esta materia.

Desde esta perspectiva se abordan distintas dimensiones de “lo político” o “la política”, entendida como la actividad humana que, impulsada por valores e intereses, apunta a la conformación o modificación de un orden de poder (ya sea un poder institucional o simplemente fáctico y espontáneo; o ligado a un orden social, económico o simbólico).

En primer lugar se desarrolla la concepción de poder y su legitimación según el realismo político centrándose en el papel del liderazgo, en los escritos de Maquiavelo y de Weber. Seguidamente se analizan interpretaciones contrapuestas acerca del carácter valorativo o no, de la concepción materialista de la historia; y se presenta la discusión - entre quienes reconocen su contenido normativo- acerca de si los escritos de Marx son interpretables como una concepción de justicia distributiva o del bien humano. Finalmente, se presenta el problema de la legitimidad del sistema democrático a partir del análisis y comparación de dos posiciones teóricas antagónicas: la competencia liberal y la deliberación.

El lector encontrará textos fuentes claves para el aprendizaje de conceptos y afirmaciones de cada una de las perspectivas filosóficas desarrolladas, así como ejercicios sobre las mismas para su uso práctico en el aula.

Poder y liderazgo: Una aproximación a Nicolás Maquiavelo y Max Weber

Jaén Motta

CFE (Semipresencial)

CES

jaenmotta@gmail.com

La perspectiva de este trabajo se inscribe en el marco del programa oficial de Filosofía de 3er Año de Educación Media Superior del Consejo de Educación Secundaria en el Núcleo Temático “Bases Filosóficas de Modelos socio-políticos” y más específicamente en la cuestión: concepciones de poder, soberanía, dominación, liderazgo.

El recorrido de los autores seleccionados tiene como fin integrar en los cursos y las aulas un enfoque realista de la política que muestre a los alumnos los problemas de la Filosofía Política en torno al poder y la conservación del mismo, y también la construcción de liderazgos y la comprensión de las zonas oscuras de la política.

Los autores que se presentan conciben la política de un modo práctico, observan los problemas reales y brindan aportes normativos para su solución.

Tanto en Maquiavelo y en Weber aparece el uso del poder como instrumento fundamental de la dimensión política y también la necesidad normativa de una figura de autoridad que lidere los procesos políticos. Los dos entienden que la característica principal de la política es la lucha por el poder, sin la cual ésta carece de sentido. Sostienen que los problemas políticos no se resuelven por la vía deliberativa sino mediante el conflicto o estrategias intrigas. Coinciden en separar hechos de valores y consideran ambas dimensiones de un modo crítico para comprender los procesos políticos y brindar soluciones prácticas fomentando la concentración de poder para forjar liderazgos fuertes que tomen resoluciones sustantivas en la vida política. Afirman que la política necesita que se adopten decisiones categóricas para que la vida humana tenga un sentido.

Comenzando por *Maquiavelo*, tomamos de “El Príncipe” los capítulos XV al XVIII. Allí veremos su concepción del hombre y su visión de la política. Maquiavelo es considerado el fundador del pensamiento político moderno, ya que fue el primero en dar a conocer la realidad social y política tal como es, y no tal como debería ser en función de consideraciones morales. Su realismo desnuda la política. Concibe la idea de que existen leyes naturales de la condición humana y de la historia que le dan a la política autonomía epistémica. Para Maquiavelo la política es la política, y la comprendemos en base a la observación directa de la realidad. Rompe con la tradición moralizante. No se pregunta por el mejor gobierno sino por el poder. Con él renace el concepto de poder en un sentido vertical que supone que quien lo tiene, puede entender y aplicar leyes generales útiles para fines prácticos. El funcionamiento de la conducta humana y la comprensión de los procesos históricos son imprescindibles para el manejo de la política.

Acepta la existencia de una naturaleza humana única e inmutable, regida siempre por las mismas motivaciones y pasiones, que son las que gobiernan la historia. Justamente porque enfatiza el aspecto naturalista que rige la historia, considera que ésta es un verdadero objeto de análisis en el que pueden hallarse elementos de regularidad, razón por la cual la política puede ser considerada como una ciencia. Analizando la historia intenta describir la sociedad, la naturaleza del poder y los modos de conservarlo. Con eso pone en evidencia, como lo reconocería posteriormente Francis Bacon, una escisión entre el ser y el deber ser, y manifiesta de manera realista la profunda crisis de valores imperante, así como un fuerte pesimismo antropológico. Considera que en todos los hombres se dan unas determinadas tendencias que les impulsan a unos a aspirar al poder y a otros a ser súbditos.

Entendía la “Virtú” como “energía brutal prudentemente calculadora”. Planteaba que en la política importa más lo que parece o la apariencia, que lo que es. Tiene un fuerte pesimismo de la condición humana a la que considera manipulable, sensible a la fuerza, fácil de engañar. Para él la fuerza, el mal, el bien, la moral, la religión, son instrumentos al servicio de la política. La política es un juego de voluntades y pasiones, pero también de inteligencias. Tuvo un gran talento que no pudo utilizar. Soñó con la unificación de Italia y la existencia de un líder histórico que llevara adelante esa empresa. Su intención era fundamentalmente la de conseguir la creación de un Estado fuerte capaz de unificar, bajo el mando de un príncipe, los pequeños estados y

ciudades-estado de Italia, lo que sólo se conseguiría bajo el poder y la acción de un personaje excepcional, El Príncipe, capaz de imponer una monarquía absoluta amparada por la razón de Estado.

Selección de textos de “*El Príncipe*” de Maquiavelo ordenados por temáticas:

1) Concepción de la política y la ruptura con formas anteriores de analizarla que aún la articulaban con otras esferas

“Pero siendo mi propósito escribir cosa útil para quien la entiende, me ha parecido más conveniente ir tras la verdad efectiva de la cosa que tras su apariencia. Porque muchos se han imaginado como existentes de veras a repúblicas y principados que nunca han sido vistos ni conocidos; porque hay tanta diferencia entre cómo se vive y cómo se debería vivir, que aquel que deja lo que se hace por lo que debería hacerse marcha a su ruina en vez de beneficiarse., pues un hombre que en todas partes quiera hacer profesión de bueno es inevitable que se pierda entre tantos que no lo son. Por lo cual es necesario que todo príncipe que quiera mantenerse aprenda a no ser bueno, y a practicarlo o no de acuerdo con la necesidad. Dejando, pues, a un lado las fantasías, y preocupándonos sólo de las cosas reales, digo que todos los hombres, cuando se habla de ellos, y en particular los príncipes, por ocupar posiciones más elevadas, son juzgados por algunas de estas cualidades que les valen o censura o elogio. Uno es llamado pródigo, otro tacaño (y empleo un término toscano, porque “avaro”, en nuestra lengua, es también el que tiende a enriquecerse por medio de la rapiña, mientras que llamamos “tacaño” al que se abstiene demasiado de gastar lo suyo); uno es considerado dadivoso, otro rapaz; uno cruel, otro clemente; uno traidor, otro leal; uno afeminado y pusilánime, otro decidido y animoso; uno humano, otro soberbio; uno lascivo, otro casto; uno sincero, otro astuto; uno duro, otro débil; uno grave, otro frívolo; uno religioso, otro incrédulo, y así sucesivamente. Sé que no habría nadie que no opinase que sería cosa muy loable que, de entre todas las cualidades nombradas, un príncipe poseyese las que son consideradas buenas; pero como no es posible poseerlas todas, ni observarlas siempre, porque la naturaleza humana no lo consiente, le es preciso ser tan cuerdo que sepa evitar la vergüenza de aquellas que le significarían la pérdida del Estado, y, sí puede,

aun de las que no se lo harían perder; pero si no puede no debe preocuparse gran cosa, y mucho menos de incurrir en la infamia de vicios sin los cuales difícilmente podría salvar el Estado, porque si consideramos esto con frialdad, hallaremos que, a veces, lo que parece virtud es causa de ruina, y lo que parece vicio sólo acaba por traer el bienestar y la seguridad.” (capítulo XV)

2) Manejo de la economía

“Empezando por las primeras de las cualidades nombradas, digo que estaría bien ser tenido por pródigo. Sin embargo, la prodigalidad, practicada de manera que se sepa que uno es pródigo, perjudica; y por otra parte, si se la practica virtuosamente y tal como se la debe practicar, la prodigalidad no será conocida y se creará que existe el vicio contrario. Pero como el que quiere conseguir fama de pródigo entre los hombres no puede pasar por alto ninguna clase de lujos, sucederá siempre que un príncipe así acostumbrado a proceder consumirá en tales obras todas sus riquezas y se verá obligado, a la postre, si desea conservar su reputación, a imponer excesivos tributos, a ser riguroso en el cobro y a hacer todas las cosas que hay que hacer para procurarse dinero. Lo cual empezará a tornarle odioso a los ojos de sus súbditos, y nadie lo estimará, ya que se habrá vuelto pobre. Y como con su prodigalidad ha perjudicado a muchos y beneficiado a pocos, se resentirá al primer inconveniente y peligrará al menor riesgo. Y si entonces advierte su falla y quiere cambiar de conducta, será tachado de tacaño. Ya que un príncipe no puede practicar públicamente esta virtud sin que se perjudique, convendrá, si es sensato, que no se preocupe si es tildado de tacaño; porque, con el tiempo, al ver que con su avaricia le bastan las entradas para

defenderse de quien le hace la guerra, y puede acometer nuevas empresas sin gravar al pueblo, será tenido siempre por más pródigo, pues practica la generosidad con todos aquellos a quienes no quita, que son innumerables, y la avaricia con todos aquellos a quienes no da, que son pocos.

(...) En consecuencia, un príncipe debe reparar poco - con tal de que ello le permita defenderse, no robar a los súbditos, no volverse pobre y despreciable, no mostrarse expoliador - en incurrir en el vicio de tacaño; porque éste es uno de los vicios que hacen posible reinar. (...)

No hay cosa que se consuma tanto a sí misma como la prodigalidad, pues cuanto más se la practica más se pierde la facultad de practicarla; y se vuelve

el príncipe pobre y despreciable, o, si quiere escapar de la pobreza, expoliador y odioso. Y si hay algo que deba evitarse, es el ser despreciado y odioso, y a ambas cosas conduce la prodigalidad.

Por lo tanto, es más prudente contentarse con el tilde de tacaño que implica una vergüenza sin odio, que, por ganar fama de pródigo, incurrir en el de expoliador, que implica una vergüenza con odio.” (capítulo XVI: De la Prodigalidad y de la Avaricia)

3) Uso de la crueldad

“Paso a las otras cualidades ya cimentadas y declaro que todos los príncipes deben desear ser tenidos por clementes y no por crueles. (...) Por lo tanto, un príncipe no debe preocuparse porque lo acusen de cruel, siempre y cuando su crueldad tenga por objeto el mantener unidos y fieles a los súbditos; porque con pocos castigos ejemplares será más clemente que aquellos que, por excesiva clemencia, dejan multiplicar los desórdenes, causas de matanzas y saqueos que perjudican a toda una población, mientras que las medidas extremas adoptadas por el príncipe sólo van en contra de uno. Y es sobre todo un príncipe nuevo el que no debe evitar los actos de crueldad, pues toda nueva dominación trae consigo infinidad de peligros. Sin embargo, debe ser cauto en el creer y el obrar, no tener miedo de sí mismo y proceder con moderación, prudencia y humanidad, de modo que una excesiva confianza no lo vuelva imprudente, y una desconfianza exagerada, intolerable.

Surge de esto una cuestión: si vale más ser amado que temido, o temido que amado. Nada mejor que ser ambas cosas a la vez; pero puesto que es difícil reunirlos y que siempre ha de faltar uno, declaro que es más seguro ser temido que amado. Porque de la generalidad de los hombres se puede decir esto: que son ingratos, volubles, simuladores, cobardes ante el peligro y ávidos de lucro.

Mientras les haces bien, son completamente tuyos: te ofrecen su sangre, sus bienes, su vida y sus hijos, pues - como antes expliqué - ninguna necesidad tienes de ello; pero cuando la necesidad se presenta se rebelan. Y el príncipe que ha descansado por entero en su palabra va a la ruina al no haber tomado otras providencias; porque las amistades que se adquieren con el dinero y no con la altura y nobleza de alma son amistades merecidas, pero de las cuales no se dispone, y llegada la oportunidad no se las puede utilizar. Y los hombres tienen menos cuidado en ofender a uno que se haga amar que a uno que

se haga temer; porque el amor es un vínculo de gratitud que los hombres, perversos por naturaleza, rompen cada vez que pueden beneficiarse; pero el temor es miedo al castigo que no se pierde nunca. No obstante lo cual, el príncipe debe hacerse temer de modo que, si no se granjea el amor, evite el odio, pues no es imposible ser a la vez temido y no odiado; y para ello bastará que se abstenga de apoderarse de los bienes y de las mujeres de sus ciudadanos y súbditos, y que no proceda contra la vida de alguien sino cuando hay justificación conveniente y motivo manifiesto; pero sobre todo abstenerse de los bienes ajenos, porque los

hombres olvidan antes la muerte del padre que la pérdida del patrimonio. Luego, nunca faltan excusas para despojar a los demás de sus bienes, y el que empieza a vivir de la rapiña siempre encuentra pretextos para apoderarse de lo ajeno, y, por el contrario, para quitar la vida, son más raros y desaparecen con más rapidez. Pero cuando el príncipe está al frente de sus ejércitos y tiene que gobernar a miles de soldados, es absolutamente necesario que no se preocupe si merece fama de cruel, porque sin esta fama jamás podrá tenerse ejército alguno unido y dispuesto a la lucha. (...)

Volviendo a la cuestión de ser amado o temido, concluyo que, como el amar depende de la voluntad de los hombres y el temer de la voluntad del príncipe, un príncipe prudente debe apoyarse en lo suyo y no en lo ajeno, pero, como he dicho, tratando siempre de evitar el odio.” (capítulo XVII: De la Crueldad y la Clemencia; y si es Mejor ser Amado que Temido, o ser Temido que Amado)

4) Uso de la mentira

“Nadie deja de comprender cuán digno de alabanza es el príncipe que cumple la palabra dada, que obra con rectitud y no con doblez; pero la experiencia nos demuestra, por lo que sucede en nuestros tiempos, que son precisamente los príncipes que han hecho menos caso de la fe jurada, envuelto a los demás con su astucia y reído de los que han confiado en su lealtad, los únicos que han realizado grandes empresas.

Digamos primero que hay dos maneras de combatir: una, con las leyes; otra, con la fuerza. La primera es distintiva del hombre; la segunda, de la bestia. Pero como a menudo la primera no basta, es forzoso recurrir a la segunda. Un príncipe debe saber entonces comportarse como bestia y como hombre. Esto es lo que los antiguos escritores enseñaron a los príncipes de un modo velado

cuando dijeron que Aquiles y muchos otros de los príncipes antiguos fueron confiados al centauro Quirón para que los criara y educase. Lo cual significa que, como el preceptor es mitad bestia y mitad hombre, un príncipe debe saber emplear las cualidades de ambas naturalezas, y que una no puede durar mucho tiempo sin la otra. De manera que, ya que se ve obligado a comportarse como bestia, conviene que el príncipe se transforma en zorro y en león, porque el león no sabe protegerse de las trampas ni el zorro protegerse de los lobos. Hay, pues, que ser zorro para conocer las trampas y león para espantar a los lobos. Los que sólo se sirven de las cualidades del león demuestran poca experiencia. Por lo tanto, un príncipe prudente no debe observar la fe jurada cuando semejante observancia vaya en contra de sus intereses y cuando hayan desaparecido las razones que le hicieron prometer. Si los hombres fuesen todos buenos, este precepto no sería bueno; pero como son perversos, y no la observarían contigo, tampoco tú debes observarla con ellos. Nunca faltaron a un príncipe razones legítimas para disfrazar la inobservancia. Se podrían citar innumerables ejemplos modernos de tratados de paz y promesas vueltos inútiles por la infidelidad de los príncipes. Que el que mejor ha sabido ser zorro, ése ha triunfado. Pero hay que saber disfrazarse bien y ser hábil en fingir y en disimular. Los hombres son tan simples y de tal manera obedecen a las necesidades del momento, que aquel que engaña encontrará siempre quien se deje engañar.

(...) No es preciso que un príncipe posea todas las virtudes citadas, pero es indispensable que aparente poseerlas. Y hasta me atreveré a decir esto: que el tenerlas y practicarlas siempre es perjudicial, y el aparentar tenerlas, útil. Está bien mostrarse piadoso, fiel, humano, recto y religioso, y asimismo serlo efectivamente; pero se debe estar dispuesto a irse al otro extremo si ello fuera necesario. Y ha de tenerse presente que un príncipe, y sobre todo un príncipe nuevo, no puede observar todas las cosas gracias a las cuales los hombres son considerados buenos, porque, a menudo, para conservarse en el poder, se ve arrastrado a obrar contra la fe, la caridad, la humanidad y la religión. Es preciso, pues, que tenga una inteligencia capaz de adaptarse a todas las circunstancias, y que, como he dicho antes, no se aparte del bien mientras pueda, pero que, en caso de necesidad, no titubee en entrar en el mal.

Por todo esto un príncipe debe tener muchísimo cuidado de que no le brote nunca de los labios algo que no esté empapado de las cinco virtudes citadas, y de que, al verlo y oírlo, parezca la clemencia, la fe, la rectitud y la religión

mismas, sobre todo esta última. Pues los hombres, en general, juzgan más con los ojos que con las manos, porque todos pueden ver, pero pocos tocar. Todos ven lo que parecen ser, mas pocos saben lo que eres; y estos pocos no se atreven a oponerse a la opinión de la mayoría, que se escuda detrás de la majestad del Estado. Y en las acciones de los hombres, y particularmente de los príncipes, donde no hay apelación posible, se atiende a los resultados. Trate, pues, un príncipe de vencer y conservar el Estado, que los medios siempre serán honorables y loados por todos; porque el vulgo se deja engañar por las apariencias y por el éxito; y en el mundo sólo hay vulgo, ya que las minorías no cuentan sino cuando las mayorías no tienen donde apoyarse.” (capítulo XVIII: De que Modo los Príncipes deben Cumplir sus Promesas)

Max Weber, por su parte, plantea un modelo donde la política implica influir sobre el Estado y sus decisiones y donde la legitimidad de la dominación entre los hombres se da a través de un sometimiento del ciudadano (individuo) al carisma personal de un caudillo. El caudillo representa la autoridad legítima de la cual se subordina el ciudadano, quien ve en este una figura superior. Tal figura existe con la idea de ser el conductor de los hombres, de los profanos, los cuales le prestan obediencia porque creen en él y porque a cambio reciben la clásica recompensa caudillista.

Es importante señalar que el autor plantea 3 tipos de dominación legítima: 1) *tradicional*: cuando la creencia descansa en la santidad de las tradiciones que rigieron desde siempre y en los ordenamientos y poderes señoriales fundados en esas tradiciones; 2) *carismática*: descansa en el heroísmo, en la ejemplaridad o en las cualidades extraordinarias atribuidas a una persona y a las ordenaciones por ella creadas o reveladas; 3) *racional-legal*: descansa en la creencia en la validez de los preceptos legales y en los derechos de mando de los llamados por esos preceptos a ejercer la autoridad.

En este marco de dominación legítima, la democracia se caracteriza por su énfasis de reducir al mínimo posible la “dominación”. Según el autor no es posible ni existe forma de eliminar el dominio del hombre por el hombre.

Su línea de razonamiento sobre la democracia representa un marco de igualdades jurídicas y garantías formales que ofician como contrapeso a la dominación tradicional. Estas garantías formales objetivas incluyen una desigualdad necesaria para que funcione cualquier régimen y por eso es preciso que algunos ciudadanos sean gobernantes y otros gobernados. Esto es

así porque según el autor es imprescindible que el poder no esté en manos de todos sino solamente de algunos. La política requiere una división del trabajo, no es posible que todos sean gobernantes. Para Weber el poder imperativo debe estar centralizado en pocos que son quienes tomarán las decisiones.

En el terreno específico de las decisiones políticas es donde se afirman los valores y donde están en juego los fines de la humanidad. Los valores representan actos de voluntad de los caudillos. La arena política es el ámbito donde están en conflicto valores que luchan por ser el fin último de la sociedad. Los individuos se alinean detrás de estos valores y de los caudillos que los encarnan. Los caudillos en tanto, buscan aliados que los respalden a ellos y a los valores que defienden. Aquel que hace política ambiciona al poder. El ámbito de lo político es el espacio donde están en pugna los liderazgos. En ese choque se dirimen los fines últimos.

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

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

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

Debido a que son los valores los que producen el sentido de la realidad, el siguiente componente que integra el autor es la responsabilidad, elemento sustancial de la política.

Si un científico ha de ser neutral, un político ha de ser responsable, afirma.

Las decisiones políticas son las que determinan los rumbos. Es por esta razón que el político tiene el rol fundamental de decidir los rumbos y por tanto es tan relevante que en esta acción sea responsable.

La lucha de valores se realiza para imponer una visión del mundo. Esta se da en una competencia de partidos donde en cada uno prima una figura plebiscitaria y carismática, se genera lo esencial de la política que es la lucha sustentada en lo pasional y lo valorativo. Cada líder desea que la sociedad tenga un destino específico.

Weber subraya que los dos pecados del político son no tener finalidades claras y no ser responsable en sus acciones. Un político debe ser responsable y medido, pero a la misma vez debe ser movilizado por el sentido de lo pasional. En el mundo weberiano la pasión moviliza el mundo y su sentido. La frialdad calculadora está a cargo del burócrata, en cambio el sentido y determinación de la realidad está en los deseos y valores del político. El burócrata es gestor, su mérito radica en la responsabilidad de realizar de manera eficiente y eficaz la tarea. La responsabilidad del político está en marcar las sendas a seguir. Las finalidades políticas descansan y se remiten en última instancia a la responsabilidad del político. La centralidad del político, del líder, del caudillo, fundamenta Weber, está sustentada en el hecho de que los burócratas han fracasado históricamente cuando han intentado resolver cuestiones políticas.

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

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

Selección de textos de Max Weber ordenados por temáticas:

1) Política

“¿Qué entendemos por política? (...) Por política entenderemos solamente la dirección o la influencia sobre la trayectoria de una entidad política, aplicable en nuestro tiempo al Estado.” (Ciencia y política)

2) Dominación legítima

“Toda dominación se manifiesta y funciona en forma de gobierno. Todo régimen de gobierno necesita del dominio en alguna forma, pues para su desempeño siempre se deben colocar en manos de alguien poderes imperativos.” (Economía y sociedad)

“En principio (para comenzar) existen tres tipos de justificaciones internas, para fundamentar la legitimidad de una dominación. En primer lugar, la legitimidad del .eterno ayer., de la costumbre consagrada por su inmemorial validez y por la consuetudinaria orientación de los hombres hacia su respeto. Es la legitimidad .tradicional., como la que ejercían los patriarcas y los príncipes patrimoniales antiguos. En segundo término, la autoridad de la gracia (Carisma) personal y extraordinaria, la entrega puramente personal y la confianza, igualmente personal, en la capacidad para las revelaciones, el heroísmo u otras cualidades de caudillo que un individuo posee. Es esta autoridad .carismática. La que detentaron los Profetas o, en el terreno político, los jefes guerreros elegidos, los gobernantes plebiscitarios, los grandes demagogos o los jefes de los partidos políticos. Tenemos, por último, una legitimidad basada en la .legalidad., en la creencia en la validez de preceptos legales y en la .competencia objetiva fundada sobre normas racionalmente creadas, es decir, en la orientación hacia la obediencia a las obligaciones legalmente establecidas; una dominación como la que ejercen el moderno .servidor público. y todos aquellos titulares del poder que se asemejan a él.” (Ciencia y política)

3) Líder carismático

“Lo que hoy nos interesa sobre todo aquí es el segundo de estos tipos: la dominación producida por la entrega de los sometidos al .carisma. puramente personal del .caudillo.. En su expresión más alta arraiga la idea de vocación. La entrega al carisma del profeta, del caudillo en la guerra, o del gran demagogo en la Ecclesia o el Parlamento, significa, en efecto, que esta figura es vista como la de alguien que está .internamente llamado. a ser conductor de hombres, los cuales no le prestan obediencia por que lo mande la costumbre o una norma legal, sino porque creen en él, y él mismo, si no es un mezquino advenedizo efímero y presuntuoso, .vive para su obra.. Pero es a su persona y a sus cualidades a las que se entrega el discipulado, el séquito, el partido. El caudillaje ha surgido en todos los lugares y épocas bajo uno de estos dos aspectos, los más importantes en el pasado: el de mago o profeta, de una parte, y el de príncipe guerrero, jefe de banda o condottiero, de la otra.

Sin embargo, lo propio de Occidente es, y esto es lo que aquí más nos interesa, el caudillaje político. Surge primero en la figura del .demagogo. libre, aparecida en el Estado-Ciudad, que es también creación propia de Occidente y, sobre todo, de la cultura mediterránea, y más tarde en la del .Jefe de partido. en un régimen parlamentario, dentro del marco del Estado constitucional, que es igualmente un producto específico del suelo occidental.” (Ciencia y política)

4) Lucha

“(...) lo realmente importante es que para el liderazgo político, en todo caso, sólo están preparadas aquellas personas que han sido seleccionadas en la lucha política, porque la política es, en esencia, lucha.” (Parlamento y Gobierno).

5) Estado

“Dicho Estado sólo se puede definir sociológicamente por referencia a un medio específico que él, como toda asociación política, posee: la violencia física. .Todo Estado está fundado en la violencia. (Ciencia y política)

El Estado, como todas las asociaciones o entidades políticas que históricamente lo han precedido, es una relación de dominación de hombres sobre hombres, que se sostiene por medio de la violencia legítima (es decir, de la que es considerada como tal). Para subsistir necesita, por tanto, que los dominados acaten la autoridad que pretenden tener quienes en ese momento dominan.”

(Ciencia y política)

6) Democracia

“La significación de la democratización activa de las masas es que un líder político [...] contiene la confianza y la fe de las mismas, y por tanto su poder, con los medios de una demagogia de masas. Esto significa [...] un giro cesarístico en la selección de los líderes. Y, en realidad, todas las democracias tienden a eso. El instrumento específicamente cesarístico es el plebiscito.”(Escritos políticos)

“Democracia puede significar cosas enormemente dispares. Aunque, bien mirado, sólo viene a significar esto: que no existe ninguna desigualdad formal en cuanto a los derechos políticos entre las distintas clases de la población.” (Escritos políticos)

7) Partidos

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

El marxismo y la discusión sobre sus premisas normativas

Daniel Malvasio

CFE (IPA)

UdelaR (FHCE)

dmalvas@adinet.com.uy

La actitud teórica de Marx (y en general del marxismo) hacia la moralidad y la filosofía moral, ha suscitado un creciente debate sobre la aparente paradoja que implica por un lado, la tesis del materialismo histórico de que la moralidad constituye una forma de ideología, y por otro lado la innegable constatación de que sus más importantes obras encierran inequívocas valoraciones del capitalismo.

Según aquella tesis, la moral tiene un origen social, es funcional (aunque de forma velada) a los intereses de la clase socialmente dominante y sus contenidos son meras ilusiones (propias de la falsa conciencia) privadas así de toda pretensión de justificación racional.

Desde esta perspectiva, las sucesivas concepciones morales son explicadas como resultado de cierto nivel de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas y las correspondientes relaciones de producción, y al ser dependientes de un particular modo de producción histórico, sus principios normativos carecen de un carácter objetivo y universal.

Marx llega incluso a rechazar el uso del lenguaje moral como un recurso anacrónico que tergiversa el proyecto de llevar a cabo una crítica científica y no moralista de la sociedad capitalista.

Sin embargo, no es menos cierto que cuando Marx se refiere a la explotación y a la alienación –en suma, a la deshumanización– de los trabajadores bajo esta forma de sociedad, expresa una apasionada condena de dichas prácticas y que sus escasas alusiones a la futura sociedad comunista, conllevan una carga de aprobación, sin que ello suponga atribuirle la elaboración de una teoría normativa.

Ahora bien, sería lícito preguntar “(...) qué razones puede[n] ofrecer para ello, y cómo puede[n] esperar que otros hagan lo mismo, si abandona[n] toda llamada a la moralidad”¹, o qué pretensión de validez pueden tener tales razones críticas del capitalismo y a favor del comunismo, si se asume la lectura reduccionista y relativista de la misma implicada por el materialismo histórico.²

Después de plantear los términos del problema, en lo que sigue citaremos relevantes textos de Marx y Engels que constituyen una evidencia a favor de la llamada visión amoralista:

(...) El primer trabajo que emprendí para resolver las dudas que me asaltaban fue una revisión crítica de la filosofía hegeliana del Derecho (...). Mis indagaciones me hicieron concluir que tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden ser comprendidas por sí mismas ni por la pretendida evolución general del espíritu humano, sino que, al contrario, tienen sus raíces en las condiciones materiales de vida, cuyo conjunto Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y franceses del siglo XVIII, abarca con el nombre de ‘sociedad civil’, y que la anatomía de la sociedad civil debe buscarse en la Economía política. (...).³

Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo; (...) se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. (...). La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento.⁴

Los comunistas no predicán absolutamente ninguna *moral*, lo que Stirner hace con gran largueza. No plantean a los hombres el

1 Wood (1995): 681.

2 En este sentido Peter Singer plantea que si el marxismo asume la defensa del relativismo moral deberá responder a “¿qué tiene de especial el comunismo?, ¿por qué estar de lado del proletariado en lugar de la burguesía?” (1995): 6.

3 Marx (1859): 4.

4 Marx y Engels (1845): 26.

postulado moral de ¡amaos los unos a los otros!, ¡no seáis egoístas!, etc.; saben muy bien, por el contrario, que el egoísmo, ni más ni menos que la abnegación, es, en determinadas condiciones, una forma necesaria de imponerse los individuos (...).⁵

“Para nosotros, el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera al estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente”.⁶

El entrelazamiento del disfrute de los individuos (...) con las condiciones de clase y la condiciones de producción e intercambio en que viven (...), el entronque de toda filosofía del disfrute con el disfrute real (...); todo esto, sólo podía descubrirse (...) a partir del momento en que fue posible entrar a criticar las condiciones de producción e intercambio del mundo anterior. (...) Con lo cual caía por tierra toda moral, tanto la moral del ascetismo como la del disfrute.⁷

Las leyes, la moral, la religión, son para él otros tantos prejuicios burgueses, tras los que se ocultan otros tantos intereses de la burguesía.⁸

¿Qué es ‘reparto equitativo’? ¿No afirman los burgueses que el reparto actual es ‘equitativo’? ¿Y no es éste, en efecto, el único reparto ‘equitativo’ que cabe, sobre la base del modo actual de producción? ¿Acaso las relaciones económicas son reguladas por los conceptos jurídicos? ¿No surgen, por el contrario, las relaciones jurídicas de las relaciones económicas? ¿No se forjan también los sectarios socialistas las más variadas ideas acerca del reparto ‘equitativo’?⁹

Me he extendido sobre el ‘fruto íntegro del trabajo’, de una parte, y de otra, sobre ‘el derecho igual’ y ‘la distribución equitativa’, para demostrar en qué grave falta se incurre, de un lado, cuando se quiere volver a imponer a nuestro partido como dogmas ideas que, si en otro tiempo tuvieron un sentido, hoy ya no son más que tópicos en desuso, y, de otro, cuando se tergiversa la concepción realista —que tanto esfuerzo ha costado inculcar al partido, pero que hoy está ya

5 Marx y Engels (1845): 287.

6 Marx y Engels (1845): 37.

7 Marx y Engels (1845): 500.

8 Marx y Engels (1848): 32-33.

9 Marx (1875): 14.

enraizada— con patrañas ideológicas, jurídicas y de otro género, tan en boga entre los demócratas y los socialistas franceses.¹⁰

De ahí que el rechazo de la moralidad sea una consecuencia de la concepción materialista de la historia, la que al poner de manifiesto los intereses subyacentes, “ha roto el soporte de toda moralidad”. Según dicha concepción, la historia es una secuencia de modos de producción, cada uno de los cuales se caracteriza por un conjunto de relaciones sociales de producción, o roles económicos diferenciados, que determinan el control efectivo —o la carencia de control— sobre los medios y el proceso de producción, así como sobre sus resultados y constituyen la base de las diferencias de clase en la sociedad. No obstante, aunque determinadas estructuralmente, las clases se constituyen como tales en la medida en que una organización política y una ideología representan sus intereses.

La explicación materialista del cambio social hace hincapié en que en cualquier etapa de su desarrollo, el desarrollo de las fuerzas productivas es propiciado más por ciertas relaciones sociales que por otras, pero ningún conjunto de relaciones de producción es ventajosa para siempre. En determinado momento, todo conjunto particular de relaciones de producción se vuelve obsoleto y disfuncional con relación a la utilización de las fuerzas productivas, convirtiéndose en un obstáculo de su desarrollo posterior.

Una revolución social consiste en una transformación de las relaciones sociales de producción requerida por el crecimiento de las fuerzas de producción, a través del mecanismo de la lucha de clases. En general, la clase que controla la producción tienen interés en mantener su dominación, y aquella que la soporta tiene el interés de despojárselo.

El interés de la clase no coincide simplemente con los intereses propios de los miembros de la clase, ya que muchas veces es a través del sacrificio de éstos, que es posible promover el más valioso interés colectivo.

Además, éste no se manifiesta abiertamente como tal, sino revestido por toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, formas de pensar y concepciones de la vida diferentes, o formas ideológicas, que —aunque ilusorias— operan como motivos conscientes de las acciones realizadas por los miembros de la clase para su efectiva promoción.

¹⁰ Marx (1875): 18-19.

Así, la moralidad vigente, al igual que el derecho, la religión, en tanto sistema de ideas dominantes que regula la conducta de la gente, contribuye al funcionamiento del orden social, siendo un ámbito privilegiado en el que se libra y disfraza a la vez la lucha de clases.

En lo anterior son perceptibles dos maneras de dar cuenta del cambio histórico, por un lado la explicación “objetivista” y “determinista” que subraya el conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, y es considerada heredera en cierto modo de la filosofía hegeliana de la historia (al suponer que los distintos momentos de ella se rigen por una especie de lógica dialéctica¹¹), así como de la creciente influencia del positivismo de fines del siglo XIX, que bajo el rótulo de “socialismo científico” (usado por Engels) pretende descubrir las leyes que rigen el proceso histórico con el propósito de anticipar empíricamente su tendencia de desarrollo.

Por otro, está la versión que al hacer hincapié en la lucha de clases como motor del desarrollo histórico¹², subraya frente al determinismo, el papel activo que los sujetos colectivos –o clases sociales organizadas- desempeñan a favor o en contra de la transformación social.

Sin embargo, esta interpretación del materialismo histórico también ha sido objeto de críticas –como es el caso de Ernesto Laclau¹³-, ya que en la medida en que supone la predeterminación estructural de los sujetos, los concibe como portadores de una identidad esencial (delimitada por las relaciones de producción) que contiene sus verdaderos intereses y que prefigura el tipo de acción que cumplirán necesariamente en el curso del desarrollo histórico real.

Asimismo, Gerald Cohen¹⁴ dedica especial atención a mostrar cómo dicha interpretación conduce a una concepción hegeliana de la práctica política –a su juicio insostenible-, según la cual la lucha con un fin revolucionario consiste en el dar a luz obstétricamente la nueva sociedad descubriendo los medios a partir de los elementos contenidos en la vieja que se desploma.

Por otro lado, esa concepción permite asimismo comprender las razones de la crítica marxista –especialmente de Engels¹⁵- a los socialistas utópicos por creer

11 Elster (1992): 109.

12 Marx y Engels (1848).

13 Laclau (2006): 103.

14 Cohen (2001): 83.

15 Engels (1978).

que la simple prédica de un ideal moral llevaría a su realización.

Muy significativo en esta conexión resulta el siguiente texto de Marx, según el cual “[l]os obreros no tienen ninguna utopía lista para implantar par decret du peuple [por decreto del pueblo][, pues s]aben que para conseguir su propia emancipación, y con ella esa forma superior de vida hacia la que tiende irresistiblemente la sociedad actual por su propio desarrollo económico, tendrán que pasar por largas luchas, por toda una serie de procesos históricos, que transformarán las circunstancias y los hombres. Ellos no tienen que realizar ningunos ideales, sino simplemente liberar los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad burguesa agonizante lleva en su seno.¹⁶

Pues, entendemos que la afirmación de que los obreros “no tienen ideales que realizar, sino simplemente liberar los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad burguesa agonizante lleva en su seno”, no significa que no se propongan fines, sino que los mismos no se inspiran en ideales que posean una validez supra- o transhistórica.¹⁷

En el mismo sentido, Steven Lukes hace hincapié en la afirmación de Marx (en un primer borrador de *La guerra civil en Francia*), de que los socialistas utópicos describían correctamente

la meta del movimiento social, la supresión del sistema salarial con todas sus condiciones económicas de clase, aunque intentaron compensar las condiciones históricas [todavía inmaduras] a través de fantásticas descripciones (...) de la nueva sociedad en cuya propaganda (difusión) vieron los verdaderos medios de la salvación[, pero que] desde el momento en que el movimiento de la clase trabajadora se convirtió en real, las utopías fantásticas se desvanecieron, no porque [ella] hubiera renunciado a la meta apuntada por los utopistas, sino porque habían encontrado los medios efectivos para realizarla.¹⁸

Sin embargo, Jon Elster observa con acierto que el reconocimiento de la

16 Marx (1871): 547.

17 Sólo una versión determinista extrema del materialismo histórico implicaría la negación del papel de los ideales para el advenimiento del comunismo, ya que ese proceso está gobernado por una necesidad objetiva que opera con independencia de la voluntad de los hombres.

18 Lukes (1985): 8. Traducción DM.

importancia de los ideales morales como factor de motivación de la lucha revolucionaria no debe confundirse con plantearse la cuestión del fundamento de su validez normativa, la que en primera instancia es negada por la explicación materialista de la moral como una forma de la ideología.

Pero, este es precisamente el punto fundamental cuando la discusión se refiere a si la obra de Marx plantea, o por lo menos presupone, una propuesta normativa cuyos principios operan como el fundamento de los juicios de condena del capitalismo, así como de aquellos en los que aprueba la sociedad comunista.

Por esta razón, es momento de apelar a aquellos fragmentos de la obra de Marx que evidencian el compromiso –al menos implícito– con una perspectiva normativa.

En el mismo párrafo de *La guerra civil en Francia* antes citado para ejemplificar la formulación ortodoxa del materialismo histórico, Marx habla de “(...) esa forma superior de vida hacia la que tiende irresistiblemente la sociedad actual (...)”, lo que induce a entender la expresión “esa forma superior” como un juicio de comparación de carácter evaluativo.

Por otra parte, en un párrafo sobre la idea de justicia en volumen 3 de *El capital*, citado por Allen Wood como prueba del rechazo de Marx a su relevancia normativa, al final afirma que “la esclavitud, en la etapa de la producción capitalista, es injusta, como lo es igualmente el fraude en lo que respecta a la calidad de la mercancía”¹⁹, sugiriendo que es posible apelar a un criterio evaluativo de justicia que no se reduce a la mera correspondencia funcional con el modo de producción vigente y por tanto sólo aplicable para juzgar sus prácticas internas (relativismo).

En suma, Wood advierte que la

actitud despectiva hacia la moralidad, en tanto una forma de ilusión, una falsa conciencia o ideología [, resulta] difícil de comprender [ya que por otro lado l]os marxistas condenan el capitalismo por explotar a la clase trabajadora y condenar a la mayoría de la gente a llevar una vida alienada e insatisfecha (...).²⁰

Rechaza así la interpretación que pretende adjudicar a Marx la idea weberiana

¹⁹ Marx (1894): 747.

²⁰ Wood (1995): 681.

de una ciencia social “libre de valores”, dado que se trata de una invención neokantiana históricamente posterior, y además, porque entiende que “(...) ningún lector de Marx podría negar que éste formula ‘juicios de valor’ sobre el capitalismo, y [que] (...) nunca intenta separar cuidadosamente su análisis científico del capitalismo de su colérica condena (...)”.²¹

Por lo tanto, no es precipitado concluir que existe, en el actual contexto de discusión filosófica sobre el estatuto de la teorización marxista, un amplio acuerdo entre (la mayoría de) los que adhieren a ella, así como entre sus críticos, acerca de que es razonable atribuir a Marx un compromiso genuino –por lo menos implícito– con una perspectiva valorativa.

Pese a tal consenso, se puede comprobar que aún subsiste una discrepancia fundamental en torno a si las escasas y dispersas observaciones de Marx al respecto, constituyen una evidencia suficiente para interpretar tal perspectiva de valor, bien como una teoría de la justicia distributiva o de la vida buena para el hombre –apelando a distinciones categoriales al uso en la filosofía moral y política, aunque ajenas al pensamiento de Marx.

Al respecto es interesante tomar como guía el planteo de Jonathan Wolff en su artículo “Karl Marx” de la Enciclopedia Stanford de Filosofía, donde afirma que es indudable que

(...) las obras de todos los periodos de la vida de Marx revelan una intensa aversión hacia la sociedad capitalista burguesa y una indudable aprobación de la sociedad comunista por venir[, aunque], no son claros los términos de tal antipatía y adhesión. (...). Así, es posible distinguir varias cuestiones en lo que refiere a la actitud de Marx hacia el capitalismo y el comunismo (...) y en lo que concierne a las ideas de justicia y de moralidad en un sentido más amplio. Esto plantea cuatro preguntas: (1) ¿pensó Marx que el capitalismo es injusto?, [o] (2) ¿(...) que (...) podía ser moralmente criticado sobre otros fundamentos?, (3) ¿pensó que el comunismo sería justo? [o] (4) ¿(...) que podía ser moralmente aprobado sobre otras bases?.²²

Por una parte, Allen Wood es uno de los más resueltos defensores de la tesis de que la acusación de Marx de que el capitalismo atrofia las potencialidades

21 Wood (1995): 681-82.

22 Wolf (2010): 9.

humanas, ahoga e impide su realización, debe ser entendida en términos de “un marco naturalista de ideas (ostensiblemente aristotélico) relativas a la naturaleza del bienestar y la satisfacción[realización] humana”.²³

Apelando a la clásica distinción entre éticas teleológicas y deontológicas, argumenta que “los juicios sobre lo que es bueno para la gente, (...) son sin duda ‘juicios de valor’, pero no son necesariamente juicios *morales*”²⁴, de modo que es perfectamente inteligible que Marx criticara la moral como ideológica, sin por eso dejar de estar normativamente preocupado con la promoción del bienestar del hombre.

Su tesis se ve fortalecida al consignar el célebre fragmento en que Marx afirma que

[l]a justicia de las transacciones que se realizan entre los agentes productivos se basa en el hecho de que estas transacciones derivan de las relaciones de producción como su consecuencia natural. (...) El contenido de una transacción es justo cuando corresponde al modo de producción, cuando es adecuado a él. Es injusto cuando va en contra de él (...).²⁵

Leído en clave funcionalista, la justicia de un intercambio o práctica no significa nada más que la correspondencia fáctica con el marco institucional propio del modo de producción vigente; y la injusticia, la incongruencia con el mismo. De ahí se sigue que si las explotadoras transacciones entre capitalistas y trabajadores se ajustan al sistema de distribución capitalista, son perfectamente justas y no violan los derechos de nadie.

Esto además es consistente con la explicación de Marx, de que toda concepción de la justicia surge a partir de las relaciones de producción, de tal manera que ningún criterio de justicia es capaz de desempeñar un papel en la crítica de un orden social.

Para Wood esto se debe precisamente a que la visión materialista impide concebir la posibilidad de un punto de vista transhistórico desde el cual se pueda juzgar sobre la justicia del modo de producción capitalista como tal, pues sólo las prácticas que están “dentro” del mismo, son enjuiciables como ajustadas o no a su marco institucional.

23 Wood (1995): 683.

24 Wood (1995): 683.

25 Marx (1894): 746-747.

Tal es además el papel que la visión del materialismo histórico asigna a las ideas morales, ya que en tanto pertenecen a la superestructura ideológica, su función es la de reafirmar la estructura económica, de modo que decir que una acción es justa no significa nada más que contribuye a su promoción.

Sin embargo, una primera razón para afirmar que Marx pensaba que el capitalismo es inmoral por ser injusto, es provista por su argumento destinado a explicar cómo la ganancia de los capitalistas deriva de la explotación de los trabajadores, y que requiere distinguir entre dos perspectivas –apariencia y esencia- de los hechos sociales.

Pues, si éstos son considerados bajo el supuesto (de Marx) de que en la circulación capitalista, las mercancías se intercambian por valores equivalentes, la transacción trabajo por salario no es la excepción y no es explotadora, por lo que sólo el examen de lo que ocurre en la esfera subyacente de la producción puede poner al descubierto “el secreto obscuro” de que en el capitalismo opera un mecanismo por el cual una clase extrae regular e indebidamente un beneficio de la otra.

La propia lectura propuesta por Wood enfrenta la dificultad de que Marx usa expresiones cuya carga valorativa es innegable, cuando se refiere a la apropiación capitalista de la plusvalía como una forma de “sustracción”, “malversación” o directamente de “robo”.

En este punto hace hincapié Gerald Cohen para sustentar que Marx condenó el capitalismo por obtener injustamente la ganancia de los trabajadores, al argumentar que, dado que no podía afirmar que los capitalistas roban de acuerdo con el punto de vista de la justicia capitalista, y sin embargo, los acusa de hacerlo, debe estar apelando por lo tanto a una concepción no capitalista de la misma.²⁶

En una misma línea de argumentación, Jon Elster interpreta los párrafos de la *Crítica del Programa de Gotha* como el esbozo de una teoría de la justicia comunista, en contra de los que sostienen que para Marx, la segunda fase de tal sociedad “trascenderá” o “estará más allá” de la justicia. Por esta razón propone

26 Cohen (2024): 301-302. “Ahora bien, como Wood acordará, desde que Marx no pensaba que según criterios capitalistas, el capitalista roba, pero él considera que lo hace, entonces debe pretender que roba en un sentido apropiadamente no relativista. Y dado que robar en general, extraer indebidamente lo que correctamente pertenece a otro, robar es cometer una injusticia y un sistema basado en el robo está basado en la injusticia”. Trad. DM.

entender los principios de “a cada cual según su contribución” y “de a cada cual según su capacidad, a cada cual según sus necesidades” como principios que implican un avance normativo en la regulación de la distribución social.

El primero recompensará a cada productor de forma proporcional a su contribución de trabajo —que es lo único que tiene para aportar una vez abolida la propiedad privada—, superando así la desigual distribución que resulta de la apropiación de plusvalía por el capitalista, gracias a la cual el dueño de los medios de producción vive del valor excedente generado por sus trabajadores.

Para Marx, tal principio encierra defectos morales porque representa una visión burguesa de los derechos formales, insensibles a las diferentes capacidades y necesidades de cada individuo, pero a juicio de Elster sólo es posible entender que su reemplazo por el principio de las necesidades representa un progreso moral si este constituye un principio de justicia superior, que prescribe la asignación de los bienes de modo que se igualen las oportunidades reales de realización personal o de bienestar.

Lo inquietante de este argumento desde el punto de vista del materialismo histórico, es el supuesto metaético de Elster y Cohen, de que la crítica de la explotación como mecanismo de distribución capitalista requiere una concepción de la justicia cuyos principios tengan una validez no relativa, ya que según las propias ideas dominantes en dicho modo de producción, aquella práctica está justificada.

La cuestión entonces, es cómo concebir en el marco de la concepción materialista de la historia, la idea de un criterio objetivo y universal que evite el relativismo normativo, pero sin comprometerse con la postulación de un orden supra histórico de verdades morales.

Este es el problema por el cual Wood y otros, apelando a la distinción filosófica entre las teorías deontológicas de lo correcto por un lado, y las teleológicas del bien por otro, entienden que el rechazo de Marx hacia la moralidad en tanto ideología apunta específicamente a los principios como los de justicia, pero que ello

[s]ería totalmente congruente [con la defensa de] la abolición del capitalismo en razón de que frustra el bienestar humano, siempre que su interés por el bienestar humano no se base en valores o

principios morales[, pues e]l ataque de Marx a la moralidad no es un ataque a los ‘juicios de valor’ sino un rechazo de los juicios específicamente *morales*, especialmente los relativos a las ideas de lo correcto y la justicia. (...).²⁷

Sin embargo, desde la interpretación contrapuesta, Norman Geras²⁸ replica que cuando Marx afirma el sesgo ideológico de los valores consistente en su relatividad histórico-social, como la razón que los hace inadecuados para la crítica revolucionaria, se refiere a todos los principios normativos, sin distinguir entre aquellos asociados con los derechos y la justicia por un lado, y por ejemplo, el de autorrealización por otro.

Por lo tanto, para que esta idea de una plena autorrealización humana opere normativamente como un criterio universal capaz de condenar la alienación causada por el capitalismo, parece requerir un marco conceptual de tipo esencialista, lo que la volvería tan sospechosa de comprometerse con la postulación de un orden supra histórico de verdades morales.

De este modo, al constatar que la dificultad desafía tanto al Marx teórico de la justicia, como de la vida buena, resulta clarificador apelar a un fragmento del *Anti-Dühring* de Engels, en la medida en que ofrece elementos que dan cabida a una concepción normativa no relativista, pero que a la vez es congruente con las premisas de la visión materialista de la historia.

Pues, ante el dilema de tener que asumir, o bien un criterio objetivista como forma de evitar el relativismo moral, o inversamente, una justificación contextualista como alternativa al compromiso del universalismo con una instancia trascendente, Engels defiende un enfoque radicalmente historicista que niega a toda moral actualmente vigente o del pasado, e incluso a “la futura moral proletaria, (...) el sentido de validez absoluta y definitiva (...), [pero afirma a la vez que] nadie dudará que (...) también en la moral se ha producido a grandes rasgos un progreso (...)”.²⁹

En consecuencia no reconoce ningún criterio de evaluación cuyo fundamento no sea inmanente a la historia, pero al mismo tiempo garantiza una perspectiva capaz de poner de manifiesto la inevitable caducidad de todo código moral

27 Wood (1995): 683.

28 Geras (1985).

29 Engels (1878): 82.

basado en los particulares intereses existentes en toda sociedad de clases, y a la vez de anticipar “una moral realmente humana (...) por encima de las contraposiciones de clase (...)”.³⁰

Sin embargo, el contenido de esa moral verdaderamente humana no se corresponde según Engels con un conjunto mínimo de preceptos, que por ser común a distintos códigos de diferentes épocas históricas, se presentaría como una regulación neutral de todo orden social.

Señala “por el contrario, que toda (...) moral que ha existido hasta hoy es el producto, en última instancia, de la situación económica de cada sociedad[, y] como la sociedad se ha movido hasta ahora en contraposiciones de clase, la moral fue siempre una moral de clase (...)”.³¹

Entendemos que esa moral realmente humana diferirá de las precedentes no sólo debido a que no representará los intereses de ninguna clase, sino sobre todo por la manera en que funcionará socialmente, en el sentido de que aunque siga siendo necesario tener que realizar u omitir ciertas acciones, la razón no es que están prescriptas por un código que opera coactivamente, pues se tratará –según palabras de Wood- de una sociedad “(...) basada en la autotransparencia racional, libre de la mistificación de la moralidad (...)”.³²

Actividad

Preguntas para orientar la lectura del siguiente texto:

1. Analice los supuestos de los argumentos deontológicos y consecuencialistas en contra de la violencia.
2. ¿Qué razones podría aducir un consecuencialista a favor de su empleo?
3. Reflexione acerca la legitimidad del principio de “el fin justifica los medios” como guía de las decisiones políticas sobre cómo realizar un orden social asumido como fin moralmente deseable.

Peter Singer, “Medios y fines - La violencia”.³³

30 Engels (1878): 83.

31 Engels (1878): 83.

32 Wood (1995): 687-688.

33 Singer (1995).

“(…) la desobediencia civil como medio de atraer publicidad o de persuadir a la mayoría para que reconsidere alguna cuestión es mucho más fácil de justificar que la desobediencia dirigida a coaccionar a la mayoría. Evidentemente es todavía más difícil defender la violencia. Algunos llegan tan lejos como para afirmar que el uso de la violencia como medio, en particular la violencia contra las personas, nunca está justificado por bueno que sea el fin que se pretende.

La oposición al uso de la violencia puede basarse en una norma absoluta, o en una valoración de sus consecuencias. Normalmente, para los pacifistas el uso de la violencia ha sido un mal absoluto, con independencia de sus consecuencias. Ésta, al igual que otras prohibiciones basadas en el ‘pase lo que pase’, asumen la validez de la distinción entre los actos y las omisiones. Sin esta distinción, los pacifistas que rechazan el uso de la violencia cuando ésta es el único medio de impedir una violencia mayor serían responsables de esa violencia mayor que dejan de impedir.

Supongamos que tenemos la ocasión de asesinar a un tirano que sistemáticamente asesina a sus opositores y a todo el que no sea de su agrado. Sabemos que si el tirano muere será sustituido por un dirigente de la oposición muy popular, actualmente exiliado, quien restaurará el imperio de la ley. Si decimos que la violencia siempre está mal, y rechazamos llevar a cabo el asesinato, ¿no deberíamos tener parte de responsabilidad por los asesinatos que el tirano cometa en el futuro?

Si las objeciones realizadas a la distinción entre actos y omisiones (...) fuesen válidas, los que no usan la violencia para impedir una violencia mayor tienen que asumir su responsabilidad en la violencia que ellos podrían haber evitado. Así, el rechazo a la distinción entre actos y omisiones crea una diferencia crucial en la discusión sobre la violencia, ya que abre la puerta a un argumento plausible en defensa de ésta.

Los marxistas han usado este argumento con frecuencia para rebatir los ataques a su doctrina sobre la necesidad de una revolución violenta. En su clásica denuncia de los efectos sociales del capitalismo del siglo XIX, *La situación de las clases trabajadoras en Inglaterra*, Engels escribió:

Si un individuo le inflige a otro una lesión corporal que lleva a la muerte de la persona atacada, lo llamamos homicidio; por otra parte, si el atacante sabe de antemano que el golpe será fatal, lo llamamos

asesinato. También se ha cometido asesinato si la sociedad coloca a cientos de trabajadores en una posición tal que éstos inevitablemente lleguen a un fin prematuro y antinatural. Su muerte es tan violenta como si hubiesen sido apuñalados o tiroteados... Se ha cometido asesinato si se ha privado a miles de obreros de las necesidades vitales o si se les ha llevado a una situación en la que para ellos es imposible sobrevivir. Se ha cometido asesinato si la sociedad sabe perfectamente que miles de obreros no pueden evitar que se les sacrifique en tanto se permita que estas condiciones continúen. El asesinato de este tipo es tan culpable como el asesinato cometido por un individuo. A primera vista no parece ser asesinato en modo alguno, porque la responsabilidad por la muerte de la víctima no puede imputarse a ningún agresor individual. Todos son responsables y aun así nadie es responsable, porque parece que la víctima ha muerto por causas naturales. Si un obrero muere, nadie imputa la responsabilidad de su muerte a la sociedad, aunque algunos se darán cuenta de que la sociedad ha dejado de dar los pasos que impidan que la víctima muera. Pero se trata de asesinato de todas maneras.

Se pueden poner objeciones al uso que Engels hace del término ‘asesinato’. La objeción sería parecida al argumento (...) en el que se analizaba si el que dejemos de ayudar a los que sufren hambre nos convierte en asesinos. Vimos que no existe una importancia intrínseca en la distinción entre actos y omisiones; pero desde el punto de vista de la motivación y lo apropiado de la culpabilidad, la mayoría de los casos en los que se deja de impedir la muerte no son equivalentes al asesinato. Lo mismo sería de aplicación en los casos descritos por Engels. Engels trata de imputar la culpa a la ‘sociedad’, pero la ‘sociedad’ no es una persona o un agente moral, y no puede ser responsable del mismo modo que un individuo.

A pesar de todo, estos son menudencias. Que ‘asesinato’ sea o no el término correcto, que estemos dispuestos o no a describir como de ‘violenta’ la muerte de obreros desnutridos en fábricas poco seguras y faltas de higiene, no impide que la idea fundamental de Engels sigue siendo válida. Estas muertes son un mal de la misma magnitud que la muerte de cientos de personas a causa de una bomba terrorista. Sería parcial decir que la revolución violenta está siempre absolutamente mal, sin tener en cuenta los males que los revolucionarios intentan detener. Si los medios violentos hubieran sido la única forma de cambiar las condiciones descritas por Engels, los que se opusieran al uso de

estos medios violentos habrían sido responsables de que esas condiciones continuasen. (...).

Las condenas absolutistas de la violencia se mantienen o se derrumban en función de la distinción entre actos y omisiones. Por lo tanto, se derrumban. Sin embargo, existen fuertes objeciones consecuencialistas al uso de la violencia. Hemos sentido nuestra discusión sobre la premisa de suponer que la violencia puede que sea el único medio de que las cosas cambien a mejor. Los absolutistas no tienen ningún interés en cuestionar esta suposición ya que ellos rechazan la violencia sea la suposición verdadera o falsa. Los consecuencialistas deben preguntarse si la violencia en alguna ocasión es el único medio para lograr un fin importante o, si no el único, el más rápido. También deben preguntarse sobre los efectos a largo plazo de buscar el cambio mediante medios violentos.

¿Se podría defender, por razones consecuencialistas, una condena de la violencia que en la práctica, si no por principio, resulta tan amplia como la del pacifista absoluto? Se puede intentar hacerlo subrayando que el efecto endurecedor del uso de la violencia, como cometer un asesinato, por muy ‘necesario’ o ‘justificado’ que parezca, disminuye la resistencia a cometer más asesinatos. ¿Existen probabilidades de que las personas que se han acostumbrado a actuar violentamente sean capaces de crear una sociedad mejor?

Los datos históricos en esta cuestión son muy apropiados. El curso tomado por la Revolución Rusa debe hacer tambalear la creencia de que el deseo ardiente de justicia social da inmunidad a los efectos corruptores de la violencia. (...).

El pacifista consecuencialista puede utilizar otro argumento: (...) la violencia lleva consigo un cierto daño, que dicen está justificado por las perspectivas de los beneficios futuros. Sin embargo, los beneficios futuros nunca serán totalmente seguros, e incluso en los pocos casos en los que la violencia lleva consigo los fines deseados, raramente podremos tener la seguridad de que los fines no se podrían haber alcanzado mediante medios no violentos con la misma celeridad. (...) Por lo tanto, el uso de estos medios indica una desconsideración insensible con respecto a los intereses de sus víctimas. Estos argumentos consecuencialistas se suman para constituir fuertes razones contra el uso de la violencia como medio, especialmente cuando la violencia se dirige indiscriminadamente contra personas corrientes, tal como a menudo ocurre con la violencia terrorista. A nivel práctico, este tipo de violencia no parecería estar nunca justificada. (...).”

Competencia vs Deliberación: Dos modelos de democracia

Luciana Soria

CFE (IPA, Semipresencial, Cerp del SW)

CES

ilusoriat@gmail.com

Introducción

Parecería que uno de los mayores logros conquistados por el mundo occidental ha sido la universalización de la democracia en todos los países que se precian de ella, y en diversas instituciones y medios de comunicación resuenan voces en su defensa. Luego de diversos horrores históricos del siglo XX, tales como el holocausto nazi en Europa y las dictaduras setentistas en Latinoamérica, parecería que este régimen político se ha impuesto como la única alternativa política posible a los avatares de la barbarie humana. En este sentido, podríamos decir que la democracia ofrece algo así como ciertas garantías para restringir formas de violencia extrema contra sus ciudadanos, más allá de las condiciones culturales y/o económicas que los mismos sostengan. Estas garantías no aseguran, claro está, la inmunidad a cualquier forma de violencia, pero al menos garantizan cierta capa de resguardo a formas abusivas de dominio que se quieran imponer.

La consolidación histórica de la democracia, no ha significado sin embargo su imposición conceptual, la ambigüedad histórica de este concepto y la emergencia de diversos actores en el escenario político, el llamado pluralismo político, ha marcado su abordaje teórico, esto es, persiste el problema acerca de cómo preservar su ideal de inclusión ciudadana. En esta línea, la democracia se enmarca en una categoría de discusión filosófica que trasciende su carácter empírico, en tanto se torna objeto de reflexión teórica en sí misma y se independiza de su matriz institucional, ello ha sido muy fructífero a nivel teórico puesto que ha dado lugar a diversos modelos.

De la multiplicidad de modelos democráticos de la escena política contemporánea,

el presente trabajo se centrará solamente en dos que considera centrales: la democracia competitiva y la democracia deliberativa. Dentro de los representantes más paradigmáticos de la democracia competitiva ubicamos a Max Weber, Joseph Schumpeter, Anthony Downs, entre otros; y entre los representantes más paradigmáticos de la democracia deliberativa podríamos ubicar a Jürgen Habermas, Jon Elster, Joshua Cohen, Santiago Nino, Iris Marion Young, entre otros. Mientras que, los representantes del primer modelo rechazan la asunción de un marco normativo explícito, los representantes del segundo modelo toman un compromiso explícito con él. Esto significa que mientras el modelo de la competencia tiene un marco descriptivo y pretende estar exento de normatividad, la deliberación pretende capturar un estado de cosas determinado en lo que respecta a la vida social³⁴. La distinción previamente establecida, pone en cuestionamiento el carácter filosófico del primer modelo respecto del segundo, en tanto el primero queda reducido a un carácter más descriptivo de un orden de cosas dado. El análisis comparativo y la evaluación de ambos modelos teóricos supone traducir el modelo competitivo en clave normativa, de lo contrario, se podría caer en una comparación externalista³⁵ y la misma resulta falaz en tanto pretende comparar dos modelos heterogéneos que no confluyen en sus elementos constituyentes.

1) La competencia como eje de regulación política

1.1.) Definición del modelo competitivo

El modelo de democracia competitiva nace de la crítica que Joseph Schumpeter realiza a la concepción “clásica de la democracia” y de la preocupación de algunos teóricos y científicos sociales por dar cuenta de cómo se comportan los votantes en las democracias contemporáneas y de cómo reaccionan los sistemas políticos occidentales frente a ello³⁶. A partir de ciertas observaciones empíricas en países desarrollados que se toman como muestra de la investigación se pretende extraer las reglas del funcionamiento democrático. De estas observaciones se infiere que, en la interacción de la libre oferta de los partidos y en la libre elección de los votantes en el campo político, se deriva una dinámica democrática y que el valor y la calidad de la

34 En este aspecto se vislumbra la clásica tensión normatividad-facticidad que opera en los modelos ético-políticos, de la cual la democracia no está exenta.

35 La comparación externalista es falaz desde el punto de vista metodológico porque implica la comparación entre sistemas no congruentes.

36 Macpherson (1987): 96.

misma emergen en este proceso competitivo³⁷. Podríamos decir que para este modelo, la democracia es concebida como un subproducto de la competencia política, es decir como una práctica de gobierno que emerge indirectamente de un juego institucional. El mismo requiere de una serie de condiciones y reglas que ordenan la política: los agentes deben contar con ciertos derechos políticos de elección y decisión, ciertas condiciones objetivas como la libertad de los medios de comunicación, la organización de partidos políticos, así como la celebración de elecciones periódicas. El buen funcionamiento de la democracia implica entonces ciertas condiciones mínimas, tales como la presencia de un sistema de partidos organizado, el sufragio universal y el derecho ciudadano a una elección libre de coacciones, entre otras³⁸. En esta dinámica el motor fundamental de la política serán los liderazgos partidarios, por eso el teórico marxista Crawford Brough Macpherson, denomina a este modelo como “pluralismo elitista democrático”.

1.2) Los orígenes del modelo

Los antecedentes del modelo de la democracia competitiva se remontan a la obra *La política como vocación* de Max Weber, en ella se da cuenta de la relevancia de la constitución de los partidos políticos modernos y de sus caudillos en el desarrollo del estado moderno. Weber sostiene que, en el proceso de modernización de las sociedades emergió una nueva organización estatal que aumentó la estructura y las funciones del estado, lo que implicó un proceso de transformación acompañado por una estructura administrativa que burocratizó a la sociedad. Según el análisis de este autor, otro paso importante en el proceso de modernización fue el desarrollo de la democracia que³⁹ junto a la consolidación del sufragio universal y la unificación de tendencias

37 “Con el objetivo de ganar las elecciones los miembros de un partido escogen una ideología eficaz para ganar votos, no necesariamente una en la que tengan convicción, el objetivo de los gobernantes es alcanzar el gobierno, no necesariamente crear un gobierno mejor”, Downs (1957): 96. (La traducción es mía).

38 “(...) la existencia de por lo menos dos partidos políticos que compiten por el gobierno en la elecciones, la celebración de elecciones periódicas, la posibilidad de un único voto por elector, que el partido o la coalición de partidos que reciben el apoyo de la mayoría de votantes son los que están autorizados para tomar el poder del gobierno, que aquel partido que pierde las elecciones nunca va a usar la fuerza u otro medio ilegal para sacar a los partidos gobernantes del poder”, Downs (1957): 24. (La traducción es mía).

39 Sartori (1987): 43-45.

ideológicas, promovió el origen de los partidos políticos modernos⁴⁰. En esta línea, Weber sostiene que los partidos modernos compensarán los “servicios leales” de sus votantes con cargos de “todo género en partidos, periódicos y hermandades”⁴¹; las nuevas formas de organización partidaria – afirma el autor – impulsaron la transición de los “consejeros de Estado” o “guías de los príncipes” al papel del político como profesional que vive “de” la política⁴². El ascenso de este tipo de funcionario profesional favoreció la evolución de los “políticos dirigentes” de masas, es decir, aquellos individuos que se dedican a la política con vocación y que revelan cualidades carismáticas que los definen como “caudillos”. El caudillo político desempeñará un papel central en el sistema de partidos, porque será la figura representativa de un orden ideológico e impondrá la disciplina partidaria necesaria para la toma de decisión. Weber considera que el caudillo político es aquel individuo ilustrado que revela virtudes oratorias y de mando para la conducción de la democracia, sus cualidades personales lo hacen una figura clave para la cohesión partidaria pues sin este tipo de liderazgos no hubiera sido posible la consolidación de la democracia moderna. En síntesis, Weber afirma que, el sistema democrático es producto de un proceso de modernización y que se ha constituido como mecanismo efectivo para seleccionar y legitimar a los líderes políticos que han de conducir al gobierno eficaz⁴³.

Siguiendo los pasos del análisis weberiano y observando cómo se comportan los líderes políticos y los electores en las democracias liberales de Gran Bretaña y Estados Unidos, Schumpeter cuestionará la concepción clásica de la democracia por sus inconsistencias teóricas y por la falta de correspondencia con su funcionamiento real. En este sentido entiende que, la concepción clásica de la democracia se expresa en la fórmula del “gobierno del pueblo” y afirma que la legitimidad de las decisiones políticas descansa en la capacidad de la voluntad popular para pronunciarse acerca del “bien común”. Por tanto, la expresión “gobierno del pueblo” se sustenta en la creencia acerca de la existencia de un bien general y anterior a todos los individuos y un querer coherente y articulado del pueblo⁴⁴. Ambos supuestos son débiles y

40 Weber (1987): 128.

41 Weber (1987): 100.

42 Weber (1987): 98-99.

43 Held (1992): 193.

44 Respecto a la noción del *gobierno del pueblo* no solamente resulta problemático definir qué sujetos constituyen específicamente al *pueblo* (“Pueblo” refiere en distintos lugares y momentos a colectivos diversos), sino que también resulta problemático definir con precisión qué exigencias

por lo tanto las bases de la concepción clásica de la democracia son endebles, a continuación presento los argumentos que brindan a favor de ello.

Schumpeter sostiene que la noción de “voluntad popular” surge en la historia del pensamiento junto con las primeras críticas hacia la monarquía absoluta durante los siglos XVII y XVIII, cuando aparece la intención de sustituir el poder supremo del rey frente a sus súbditos por el poder autónomo de los ciudadanos frente a sí mismos. En este contexto la concepción clásica buscaba sustituir la legitimidad del poder divino del rey por la noción de “soberanía del pueblo”. La soberanía popular significaba entonces el poder de los ciudadanos para gobernarse a sí mismos y para decidir hacia quienes delegar el poder. En esta línea, sostiene Schumpeter, emergió la concepción de “representatividad política” de la concepción clásica: un gobierno legítimo es aquel que representa los intereses populares, esto es, tiene presente que el pueblo es el sujeto último de soberanía política. Partiendo de la premisa de que la representación política solo puede darse a nivel individual, a través de una persona jurídica particular que delega su poder hacia otros, el autor objeta la posibilidad de delegar el poder político y por tanto de ejercer con eficacia la soberanía popular. El pueblo como entidad colectiva carece de personalidad jurídica individual, y por tanto es imposible que delegue su poder hacia alguna institución o persona. En esta línea, el autor concluye que la expresión “voluntad del pueblo” carece de sentido porque dicha voluntad soberana no puede ser delegada hacia alguien⁴⁵. Schumpeter sostiene que, la concepción clásica del “bien común” supone que el pueblo puede llegar a un consenso respecto a un bien general para todos los sujetos y que cualquier persona racional podría entenderlo. La filosofía utilitarista ha contribuido en la reivindicación de la idea del “bien común”, a través de su máxima “La mayor felicidad para la mayoría”⁴⁶, esta vertiente pretendía justificar la mutua implicación de la voluntad general respecto a las voluntades individuales. Pero los utilitaristas, sostiene el autor, no justificaban de manera acertada la relación de la voluntad general respecto a la grupal porque la transición de un nivel individual hacia uno colectivo sin ningún tipo de mediación carece de justificación⁴⁷. El carácter infundado de la voluntad colectiva también pone

supone la implementación de su *gobierno* (la noción de “gobierno” presenta problemas ineludibles respecto a cómo ha de implementarse en la práctica), Schumpeter (1984): 315.

45 Schumpeter (1984): 318-19.

46 Mill (1960): 36-37.

47 Esto nos remite a las críticas realizadas por los teóricos de la elección social sobre la imposibilidad de alcanzar una voluntad colectiva. Una expresión de ello es la formulación del teorema de la

bajo cuestionamiento la existencia de un “bien común”: “(...) unívocamente determinado en el que todo el mundo pueda estar de acuerdo o pueda hacerse estar de acuerdo en virtud de una argumentación racional”⁴⁸. En suma, la ausencia de un querer colectivo constatable empíricamente y transparente para todos los ciudadanos cancela la posibilidad de arribar a un posible “bien común”, por tanto este concepto es ficticio y su implementación conduce a equívocos ineludibles.

Sumado a los argumentos anteriores en contra de las nociones clásicas de “voluntad popular” y “bien común”, Schumpeter considera que cuando el ciudadano promedio entra en la esfera de la política desciende a un plano inferior de actividad mental, se vuelve más primitivo, su pensamiento se vuelve “asociativo y afectivo”⁴⁹ porque entiende que en el ámbito colectivo de la vida política los individuos pierden la racionalidad que operaba en su vida privada. Para respaldar su posición, considera algunos de los estudios de época sobre psicología de las masas de Gustave Le Bon – los que cuestionan la posibilidad de una acción racional y ordenada de los individuos cuando están en grupos – concluye que, la voluntad de los individuos no puede ser considerada de manera clara y definida cuando están en colectivo⁵⁰. Por tanto, aún suponiendo que pudiera llegarse a un acuerdo acerca de lo que significa el bien último, no todos estarían de acuerdo respecto a cuáles serían los medios más adecuados para alcanzarlo.

Por todas las razones anteriormente planteadas, Schumpeter concluye que es imposible arribar a la noción de “voluntad general” y “bien común” que

imposibilidad de Kenneth Arrow (“Social Choice and Individual Values”, 1951). Arrow demostró que cuando los individuos tienen tres o más opciones no es posible construir un sistema de votación que permita reflejar las preferencias individuales acerca del conjunto social, sin impedir que simultáneamente algún individuo imponga sus preferencias a los demás.

48 Schumpeter (1984): 322.

49 Schumpeter (1984): 262. A este respecto, dice Giovanni Sartori: “Probablemente Schumpeter no exagera “un menor rendimiento mental es normal cuando abandonamos el terreno en el que normalmente nos movemos”. La razón es bastante obvia, a saber: que las materias que entendemos son aquellas en las que tenemos experiencia personal, y las ideas que dominamos son las que somos capaces de formular nosotros mismos. Un astrónomo discutiendo de filosofía, un químico que exprese un juicio sobre música, o un poeta que hable de matemáticas, no dirán menos tonterías que el ciudadano medio sometido a una encuesta. La diferencia es que el especialista confesará generalmente su ignorancia en otros campos de especialización, mientras que al ciudadano, se le pide que se preocupe por la política y, en medio de la incompetencia general, no se apercebirá de la suya propia. Por tanto, la diferencia reside en que, mientras se nos disuade para que no traspasemos otras áreas de ignorancia, se nos estimula para que entremos en el mundo de la política”, Sartori, (1987):145.

50 Schumpeter (1984): 328-329.

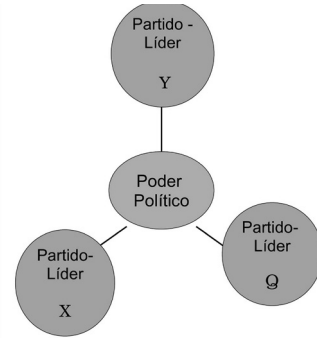
la concepción clásica de democracia supone⁵¹. Tomando como base su idea de competencia, Schumpeter define a la democracia como: “(...) un método político para llegar a ciertas decisiones políticas –legislativas y administrativas- y no puede constituir un fin en sí mismo, independientemente de las decisiones a que de lugar en condiciones históricas dadas”⁵².

El autor concibe a la democracia en términos de eficiencia para alcanzar los resultados políticamente deseables, por tanto su valor radica en su capacidad para lograr resultados políticos externos a ella. El carácter instrumental de la democracia va de la mano con su valor contextual: su compromiso con ciertos intereses y valores no pueden nunca ser incondicionalmente verdaderos porque están sujetos a un momento determinado⁵³. En otras palabras, la eficiencia de la democracia descansa en las condiciones particulares del contexto del que emerge, por tanto su buen funcionamiento ha de estar sujeto a ciertas condiciones:

La democracia prospera en sistemas sociales que muestran ciertas características, y muy bien podría dudarse si tiene o no sentido el preguntarse cómo le iría con ella a la gente en esos otros sistemas sociales que no tienen esas características o cómo le iría con ella a la gente en esos otros sistemas ⁵⁴.

En ésta línea, Schumpeter traza una serie de condiciones que deberían cumplirse para que el método democrático resultara exitoso. Entre ellas destaca la capacidad de los políticos, el dinamismo de las decisiones políticas, la “autodisciplina democrática” para evitar la corrupción, el respeto y la confianza de los electores por la división del trabajo entre ellos y la clase política y por tanto su “abstinencia” de intervención en la política, y finalmente un alto grado de tolerancia frente a la diversidad de opiniones⁵⁵. Cuando estas condiciones están presentes, el método democrático puede funcionar bien,

Modelo competitivo



51 Schumpeter (1984): 328-329.
52 Schumpeter (1984): 311-312.
53 Schumpeter (1984): 368.
54 Schumpeter (1984):312.
55 Schumpeter (1984): 374-5.

pero cuando priman los intereses y las ideologías parciales no es posible que la política democrática llegue a su fin.⁵⁶

Bajo esta mirada, la democracia es un mecanismo para producir líderes políticos de calidad⁵⁷: a través del sistema democrático los electores eligen a los hombres mejor capacitados para tomar las decisiones públicas. Por tanto, el “elitismo competitivo” es el modelo que mejor se corresponde al funcionamiento de las democracias modernas, de hecho los políticos más capacitados y formados son quienes dirigen el rumbo actual de las política en las democracias liberales desarrolladas y como estos principios funcionan adecuadamente en este contexto, se infiere que este modelo teórico es superior al resto⁵⁸. En suma, Schumpeter sostiene que bajo ciertas condiciones sociales la democracia competitiva es un método eficaz para reclutar líderes políticos⁵⁹.

2) El modelo deliberativo de la democracia

2.1. Introducción a la noción de deliberación

En la década de los 80' emergieron diversos planteos críticos de la democracia, los mismos postularon la deliberación como un modelo alternativo para superar las debilidades de los modelos liberales y por tanto, como una herramienta más adecuada para el logro de la justicia y la inclusión política.

En el contexto de las sociedades pluralistas contemporáneas, es decir, en sociedades donde conviven diversas nociones de la vida buena, y ninguna de ellas puede imponerse sobre otra, los individuos presentan diferencias profundas debido a un trasfondo de creencias no compartidas. El pluralismo político, favorece situaciones de desacuerdo o conflicto, y en este sentido la deliberación emerge como un procedimiento efectivo para resolver las dificultades en la toma de decisiones. El procedimiento deliberativo postula la necesidad de la justificación argumentativa de los agentes que participan en ella y por ello exige algún tipo de estructura institucional que ponga a los sujetos en condiciones simétricas de discusión para incidir en el resultado final del proceso. En su célebre artículo “Deliberación y Legitimidad

56 Held (1992): 313.

57 Schumpeter (1984): 366.

58 Held (1992): 211.

59 Sartori (1987): 198.

Democrática”, Joshua Cohen plantea ciertas condiciones formales para asegurar la deliberación, para que ella se produzca se deben garantizar ciertos derechos y principios tales como: el intercambio argumentado de ideas, la publicidad de la información que se expone en el foro público, la apertura hacia las razones del otro, la imposibilidad de ejercer coerciones internas y/o externas⁶⁰. Las condiciones trazadas por Cohen, pretenden establecer ciertas condiciones simétricas en la comunicación para garantizar la ecuanimidad del resultado al que se arribe; en otras palabras, el resultado que alcance la deliberación sólo será adecuado como procedimiento deliberativo en tanto cumpla con ciertas condiciones formales.

En esta línea, podemos afirmar que la deliberación es una forma particular de comunicación que apoyada en los principios anteriormente planteados presupone que, los sujetos que deliberan cuentan con igual capacidad para argumentar, posicionarse y finalmente arribar a su propio juicio acerca del tópico en cuestión. La deliberación también se distingue de otras formas de comunicación porque involucra a varias personas afectadas en un tema particular, impone la necesidad de dar razones y acepta la revisión constante de sus conclusiones, como sostiene el politólogo uruguayo Javier Gallardo“(...) sus resultados dependen del escrutinio ciudadano de los razonamientos y argumentos justificativos de una acción decidida en conjunto y de efectos vinculantes”⁶¹. En esta línea representa un procedimiento particular de comunicación que rechaza otras formas de expresión que pueden obstaculizar el intercambio simétrico, tales como las amenazas, la manipulación o los sobornos⁶².

2.1.) Introducción a la concepción habermasiana de la democracia deliberativa

Jürgen Habermas ha fundado y consolidado un sistema filosófico que, inscripto en el marco de la teoría crítica, anima varias pretensiones teóricas tales como: la crítica a la modernidad y a la racionalidad ilustrada, el análisis de los efectos cosificadores del sistema capitalista, la fundación de una teoría de la racionalidad que de lugar a una ética universalista, entre otras. En consonancia

60 Cohen (1989): 128.

61 Gallardo (2009): 93.

62 Warren (1999):13-15.

con esta última finalidad, el autor pretende realizar una “fundamentación filosófica de la sociedad democrática moderna”⁶³; en este sentido, el análisis, la justificación y la evaluación de la democracia juegan un papel crucial en su teoría, muestra de ello es su obra “Facticidad y Validez”. En esta última obra, Habermas se ha centrado en la crítica del avance de la racionalidad instrumental en los procesos de modernización que erosionando las fuentes de integración social, ponen en riesgo diversos aspectos de la vida social, entre ellos, la propia validez de la democracia. Por tanto, la concepción de la democracia del autor está teñida de su diagnóstico acerca de la modernidad, por ello expongo muy brevemente su diagnóstico para posteriormente, dar cuenta de su concepción democrática.

2.2.) El diagnóstico de la modernidad habermasiano y el efecto negativo de la colonización del mundo de la vida

El diagnóstico de la modernidad de Jürgen Habermas se inspira en la interpretación que la primera generación de la Escuela de Frankfurt realizó acerca del concepto de “Jaula De Hierro” de Max Weber. Weber sostenía que, el proceso de modernización social supone un proceso de diferenciación funcional entre el estado y la economía en la medida en que se produce el desarrollo y la consolidación del estado administrador y la economía capitalista. La organización burocrática y la empresa amparadas por el derecho positivo reproducen los medios de vida sociales de manera eficiente, esto es, establecen cuáles son los medios adecuados para alcanzar los fines que reproducen formas sistémicas de organización social. Por lo tanto, el avance hacia la modernización institucionalizó una racionalidad con arreglo a fines, esto es, una racionalidad instrumental que busca reproducir condiciones sociales de manera eficiente. El ansia de la racionalidad instrumental por la reproducción eficiente de los medios de vida, va incrementando gradualmente sus mecanismos de dominio y control sobre la naturaleza y la sociedad, ello produce que la modernización coincida con la extensión cada vez mayor de la racionalidad instrumental en todas las esferas de la vida. La primera generación de la Escuela de Frankfurt partió del legado weberiano y consideró que el avance de la racionalidad instrumental sobre todas las esferas de la vida humana era ineludible en la historia humana. Pero Habermas se distancia del diagnóstico desesperanzador

63 Romero (2011): 139.

de Weber y de la primera generación de los frankfurtianos, y considera que la razón no es sólo eficiencia económica o burocratización, sino que también contiene potencial emancipador en su capacidad comunicativa. En contra de la visión reduccionista de la racionalidad, Habermas introduce la noción de “razón comunicativa” como el conjunto de pretensiones de validez presentes en todo agente que actúa lingüísticamente con vistas a entenderse con otros. A diferencia de la razón instrumental, esta abandona la esfera individual y técnica y traslada el foco de su atención a la cooperación de los sujetos. Los individuos movidos por la acción comunicativa no buscan la consecución de un fin egoísta sino la interacción a través de los actos de entendimiento, haciendo posible el reconocimiento recíproco entre sujetos⁶⁴. La acción comunicativa entonces tiene como núcleo fundamental las normas o reglas de acción que definen formas recíprocas de conducta y que han de ser entendidas y reconocidas intersubjetivamente⁶⁵. Habermas articula ambas formas de la racionalidad con dos modos de integración social. En *Teoría de la Acción Comunicativa* propone la distinción de las sociedades modernas capitalistas en dos niveles, éstas se presentan integradas en una doble dimensión de la acción social que el autor describe como “sistema” (System) y “mundo de la vida” (Lebenswelt). Por una parte, los miembros de una sociedad desarrollan su acción guiados por criterios racionales adecuados al control de sus circunstancias vitales (integración sistémica), y por otra el conjunto de las estructuras comunicativas, mediante las cuales los hombres establecen el acuerdo básico que rige su cooperación en el sistema (integración intersubjetiva)⁶⁶. En la conjunción de estas dos formas de integración social, el autor sintetiza dos grandes tradiciones sociológicas que conciben a la sociedad 1) como sistema

64 “Mientras que en la acción estratégica un actor influye sobre el otro empíricamente mediante la amenaza de sanciones o la promesa de gratificaciones a fin de conseguir la deseada prosecución de una interacción, en la acción comunicativa cada actor aparece racionalmente impelido a una acción complementaria, y ello merced al efecto vinculante locutivo de una oferta del acto de habla”, Habermas (1994a): 78.

65 “Este concepto de racionalidad comunicativa posee connotaciones que en última instancia se remontan a la experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso que tiene un habla argumentativa en que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada se aseguran a la vez de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que se desarrollan sus vidas”, Habermas (2001): 27.

66 Habermas entiende que, la *descripción* y *comprensión* de las formas de acción social que constituyen la vida social contienen de manera inherente una racionalidad, por ello, la comprensión habermasiana de la racionalidad, está estrechamente conectada con la idea de acción social. Más específicamente, en *Teoría de la Acción Comunicativa* Habermas apoya la tesis de que todas las teorías sociológicas comprensivas están fundamentadas en “una total comprensión de los procesos de racionalidad y racionalización”, McCarthy (1992): 42.

de integración complejo o 2) como mundo vital⁶⁷. La integración social se produce entonces en dos niveles: en un micro nivel donde la comunidad se reproduce a sí misma a través de la interacción lingüística orientada al entendimiento de manera intencionada⁶⁸ (mundo de la vida) o en un macro nivel que refiere a la reproducción material de la sociedad y de la organización política no intencionada (como sistema). La evolución sistémica se mide por el grado de desarrollo de la capacidad de control de una sociedad, mientras que la evolución del mundo de la vida se evalúa por la separación que toman la cultura, la sociedad y la personalidad⁶⁹. En estas dos formas de integración social subyacen dos formas de racionalidad que operan diversamente: la racionalidad instrumental y la racionalidad comunicativa. Mientras que la racionalización de la acción instrumental se revela en el crecimiento de las fuerzas productivas y el control técnico, la racionalización de la interacción social se revela en la extensión de una comunicación libre de dominio. La acción orientada por la racionalidad comunicativa busca la comprensión mutua, debe distinguirse de los tipos de acción hacia el logro eficiente de los fines a través de los medios más apropiados. Así Habermas propone un modelo que permite analizar la sociedad como dos formas de racionalidad que interactúan simultáneamente: la racionalidad comunicativa da lugar al marco institucional de la sociedad basado en prácticas comunicativas que, a diferencia de los sistemas de racionalidad instrumental buscan reproducir y mejorar los medios de vida. Las acciones pueden orientarse por tanto, hacia el éxito según la lógica instrumental o hacia la comunicación según la lógica comunicativa:

Mientras que en la acción estratégica un actor influye sobre el otro empíricamente mediante la amenaza de sanciones o la promesa de gratificaciones a fin de conseguir la deseada prosecución de una interacción, en la acción comunicativa cada actor aparece racionalmente impelido a una acción complementaria, y ello merced al efecto vinculante locutivo de una oferta del acto de habla⁷⁰.

En el proceso de complejización de las sociedades europeas la reproducción material de la sociedad sobrepasó la capacidad de coordinación que la acción comunicativa poseía, por tanto la reproducción material de las sociedades complejas representó un modo de coordinación superior al que las sociedades

67 Giddens (1991): 45.

68 Romero (2011): 142.

69 Habermas (2001): 215.

70 Habermas (1994a): 78.

premodernas tenían. El avance de las pretensiones de manipulación y control junto con el progreso de la técnica promovieron el desarrollo de la razón instrumental en detrimento de la razón comunicativa, por ello los sistemas se independizan del mundo de la vida. A este proceso Habermas le denominó “el desacoplamiento del mundo de la vida”, y así da cuenta del mismo:

El mundo de la vida que en un principio es coextensivo con un sistema social poco diferenciado, se va viendo degradado progresivamente a un subsistema entre otros. En ese proceso, los mecanismos sistémicos se desligan cada vez más de las estructuras sociales, a través de los cuáles se cumple la integración social⁷¹.

El frankfurtiano analizará las consecuencias sociales de la creciente diferenciación entre el mundo de la vida y los subsistemas de la economía capitalista y la administración estatal. En el proceso de modernización la diferenciación social es ineludible⁷², y por tanto el mundo de la vida que en sociedades primitivas aparece unificado, se va diferenciando en el transcurso del desarrollo social, por ello el problema no radica en la autonomía que van ganando la economía y la administración estatal como subsistemas, sino en “(...) la expansión desmedida de tales subsistemas diferenciados más allá de los límites sociales que les corresponden y su acción colonizadora del mundo de la vida (...)”⁷³.

Los mecanismos de integración social sistémica trasladan su lógica a la esfera del mundo vital, los criterios instrumentales de racionalidad como el poder que se orienta al subsistema político y el dinero que se orienta al subsistema económico se imponen sobre otras esferas de la vida social, ello produce la colonización del mundo de la vida. Cuando las formas de integración sistémica sustituyen el consenso que depende de la coordinación comunicativa, la mediatización del mundo de la vida asume la forma de una colonización. En este proceso, los componentes estructurales del mundo de la vida se diferencian y desconectan entre sí, las personalidades individuales se vuelven más reflexivas y menos dependientes de la tradición, abriendo la crítica sobre esta última sacrifican su validez sobreentendida, produciendo así la pérdida

71 Habermas (2001): 217.

72 La diferenciación del valor cultural en el proceso de racionalización social es irreversible (La traducción es mía), Jutten (2013): 703.

73 Romero (2011): 147.

de significado en las instituciones sociales⁷⁴. Los mecanismos de la interacción social abandonan el ámbito comunicativo y son absorbidas por una economía monetarizada y una administración burocrática con el único fin de mantener el sistema, en este sentido, el mundo de la vida ve desbordado su capacidad de absorción y queda instrumentalizado por el sistema⁷⁵. La autonomización de los mecanismos sistémicos del mercado y el estado colonizan el mundo de la vida sustituyendo al lenguaje por el dinero y por las reglas burocráticas, en este sentido las formas comunicativas del entendimiento son sustituidas por medios de comunicación deslinguistizados⁷⁶. La independencia de la economía capitalista y de la administración estatal del mundo de la vida a través del dinero y el poder los libera de todo contenido normativo, sustituye la integración social por la sistémica y por ello cancela la posibilidad de “crítica profunda” en ambos subsistemas⁷⁷. Este proceso produce diversas formas de alienación, entre ellas fenómenos de cosificación, en los cuales las relaciones humanas pierden su dignidad intrínseca y se transforman en cosas⁷⁸. En síntesis, la colonización del mundo de la vida produce el deterioro de los mecanismos de integración intersubjetivos y el desgaste de los lazos de solidaridad, al mismo tiempo que cercena la posibilidad de crítica y de transformación social.

Frente al fenómeno de colonización del mundo de la vida Habermas sostiene que la racionalidad comunicativa podría superar los efectos alienantes, por tanto, esta forma de racionalidad funciona como un mecanismo emancipador y crítico, en tanto puede activar las fuerzas integradoras de la acción humana. Insertada en la pragmática del lenguaje, la racionalidad comunicativa puede ejercer su función liberalizadora contribuyendo a la comunicación y al entendimiento de los hombres en sus relaciones diarias en el mundo de la vida. Cuando el poder del subsistema de la administración estatal recibe su legitimidad de la soberanía popular puede ser recuperado por la sociedad civil. Entonces la democracia será un ámbito propicio en el que se pueda dar esta reintegración en el marco de un consenso comunicativo, explicitado en la opinión pública⁷⁹. La reproducción del mundo de la vida encontrará entonces en los procesos decisorios de la democracia deliberativa la clave para el

74 Jutten (2013): 704

75 Habermas (2001): 219.

76 Habermas (2001): 219.

77 Romero (2011): 145.

78 Jutten (2013): 706.

79 Habermas (2010): 451-452.

proyecto emancipador de la modernidad, por lo cual, la acción comunicativa podrá reactivarse en la sociedad civil. La concepción habermasiana de democracia busca “emancipar” al mundo de la vida a través de la racionalidad comunicativa, en este sentido apuesta a la sociedad civil como entidad para reactivar la vitalidad en los agentes de interacción a través de la participación y la comunicación ciudadana, estimulando el diálogo entre la opinión pública y el parlamento.

2.3.) La noción de democracia habermasiana

En “Facticidad y Validez” Habermas define a la “política deliberativa” como un proceso comunicativo orientado a formar una voluntad política⁸⁰. Su concepción de la misma se funda en el supuesto de una comunidad ideal de diálogo en la cual, bajo condiciones simétricas, los individuos intercambian razones y en el ejercicio de sus libertades forman una voluntad pública. La infraestructura normativa del modelo habermasiano se encuentra tanto en su diagnóstico de la modernidad como en los principios de la ética del discurso, donde el autor fundamenta su modelo político en los principios éticos trazados en *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*. En ésta obra, Habermas plantea que, los principios éticos de la práctica discursiva están implícitos en la estructura de cualquier diálogo, incluso de aquel que quiera ocultar la verdad porque incluso la intención de engaño está orientada en la búsqueda de la misma⁸¹. Las condiciones ideales de discurso suponen que nadie que cuente con la facultad de pronunciarse pueda quedar excluido de la comunicación, los individuos deben reconocerse recíprocamente como interlocutores iguales y cada uno debe tener derecho a exponer sus propios argumentos, la obligación de escuchar a los ajenos así como respetar la lógica de la mejor argumentación, sólo serán admitidos en el discurso aquellos hablantes que tengan las mismas posibilidades de acción comunicativa, por tanto, no deben haber fuentes de coacción a la interna del procedimiento del discurso⁸². Los principios de la ética del discurso develan las estructuras de una

80 Habermas (2010): 384-385.

81 Robert (1989): 129.

82 “(3.1) Todo sujeto capaz de hablar y de actuar puede participar en la discusión. (3.2) a) Todos pueden introducir cualquier información en el discurso. b) Todos pueden cuestionar cualquier afirmación. c) Todos pueden manifestar sus posiciones, deseos y necesidades, (3.3) A ningún hablante puede impedírsele el uso de sus derechos reconocidos en (3.1) y (3.2) por medios coactivos originados en el exterior o en el interior del discurso.”, Habermas (1994a): 112-113.

situación ideal de habla que se mantiene inmune contra la desigualdad y por ello conduce a los hablantes a un equilibrio entre sus intereses particulares y antagónicos⁸³. Cuando las condiciones ideales del habla se imponen, prevalece la fuerza de la argumentación y se filtran los intereses parciales y/o egoístas y a pesar de que en algunos contextos se produzcan ciertos tipos de coacción y/o manipulación que violentan las condiciones ideales del habla, Habermas considera que ello no vulnera su validez porque “(...) cualquiera que esté en una relación comunicativa de algún tipo ya presupone la situación ideal de diálogo, aunque se desvíe tácticamente lo que quiera de sus postulados”⁸⁴. Esto significa que, la irrupción de disputas y rupturas en la comunicación no quiebra necesariamente la validez de las condiciones ideales del habla, porque ellas están presentes en el discurso como “estructuras intersubjetivas de la reproducción social”⁸⁵, operan en un sentido normativo como reguladora de ciertas prácticas sociales. Para apartarse de las mismas el individuo debería excluirse de cualquier tipo de acción comunicativa y ello resulta absolutamente imposible, en tanto debería dejar de lado su propia humanidad.

Una vez planteadas las premisas normativas de la teoría de la deliberación, el autor se pregunta cómo generar mecanismos de su instrumentalización dado que algunos de sus supuestos teóricos contradicen las investigaciones empíricas de la sociología que definen a la política como una competencia entre agentes interesados (tal como expuse en el modelo anterior). En *Facticidad y Validez*, Habermas identifica una tensión externa entre la autocomprensión normativa de la política deliberativa y los procesos políticos reales de los que dan cuenta las ciencias sociales, las que entienden a la política esencialmente como una lucha estratégica por posiciones de poder⁸⁶. Para superar esta tensión, Habermas deberá realizar una traducción sociológica de la política deliberativa, la que consiste en pasar de una dimensión normativa hacia una sociología de la democracia, en la cual se de cuenta de cómo se institucionalizan los procesos de comunicación, la que define cómo ha de responder la teoría discursiva. El interés de la traducción sociológica, se vincula con el ideal marxista frankfurtiano, de albergar teorías con potencial de transformación y emancipación social.

83 Habermas (1994a): 93.

84 Robert (1989): 129-130.

85 Giddens (1991): 39-40.

86 Habermas (2010): 363; Durão (2011): 9.

Con este objetivo, recurre a las investigaciones de Jon Elster, a partir de las cuales observa cómo se desarrollaron los procesos políticos en asambleas constituyentes de Filadelfia (1776) y París (1789-1791) donde la formación parlamentaria de la opinión y de la voluntad pública, surgieron por medio de la cooperación entre agentes orientados por el éxito en busca del entendimiento fundamentado en cuestiones de validez⁸⁷. Elster observa que los procesos políticos de deliberación no pueden ser enteramente descriptos a través de la acción estratégica, una vez que un pequeño grupo actúa cooperativamente, sobre todo en los contextos públicos, la audiencia censurará las manifestaciones explícitas del autointerés. Una vez que los parlamentarios se comprometieron con ciertos principios cooperativos y con la imparcialidad se vuelve más difícil actuar en contra de ello. Las investigaciones de los procesos políticos reales de Elster, le brinda a Habermas la base teórica para declarar que su modelo teórico tiene antecedentes históricos en el estado de derecho, con estos antecedentes el autor supera el problema de la traducción sociológica y entiende que, su modelo no solamente cuenta con un fundamento normativo, sino también con una base fáctica que habilita la traducción sociológica.

Siguiendo el modelo de Bernhard Peters, Habermas presenta un modelo democrático de doble vía donde hay un centro y una periferia del sistema político: una opinión pública que emerge desde las periferias y una política institucionalizada que gobierna el centro del espacio público. Por lo tanto, la traducción sociológica de la teoría deliberativa se desplaza hacia la formación de la opinión pública donde emerge el poder comunicativo. En la medida en que el poder comunicativo ciudadano puede contrarrestar los poderes patológicos del mercado y de la burocracia⁸⁸, los discursos prácticos de los ciudadanos pueden reorientar la toma de decisión en los estados modernos. A partir del procedimiento deliberativo el poder comunicativo se convierte en poder administrativo institucionalizado. En la opinión pública están las bases del poder comunicativo, ésta funciona como un sistema fluido de comunicaciones integrada al mundo de la vida donde los individuos tienen su sociabilidad básica a través de la familia o los amigos. En el contexto de la democracia deliberativa las estructuras comunicacionales de la opinión pública funcionan como “una vasta red de sensores que reaccionan a la presión de problemas o situaciones problemáticas que afectan a la sociedad global, y

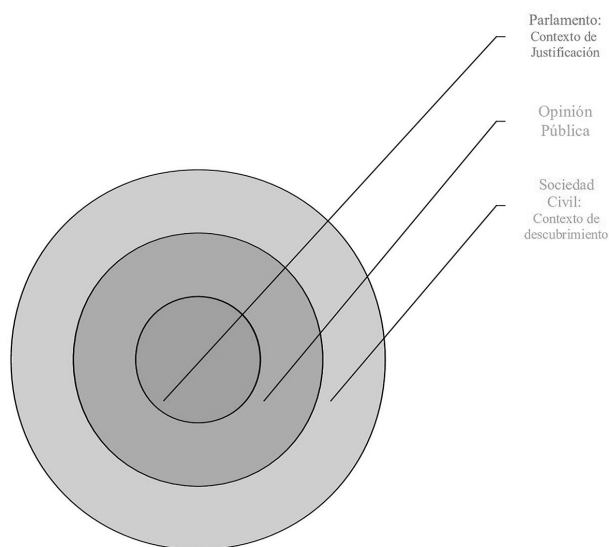
87 Habermas (2010): 416-18.

88 Habermas (2010): 440-468.

estimulan opiniones diferentes⁸⁹. En la esfera de la vida privada de las personas está presente el público portador de la opinión pública⁹⁰, por ello las redes de comunicación del espacio público – tales como la familia, amigos, compañeros de trabajo o vecinos, etc – están estrechamente conectadas con ámbitos de la vida privada. La opinión pública se origina en el ámbito más próximo al sujeto y se va expandiendo hacia vínculos más impersonales, Habermas lo expresa en las siguientes palabras:

Así, la orientación a un entendimiento intersubjetivo, predominante en la práctica comunicativa cotidiana, se mantiene también para una comunicación entre extraños, que se efectúa a grandes distancias en espacios de opinión pública complejamente ramificados⁹¹.

Democracia Deliberativa habermasiana



El autor sostiene que, cuando el espacio público no está reglado por procedimientos, funciona como un “contexto de descubrimiento” de la opinión ciudadana, mientras que, cuando está regulado por órganos parlamentarios está estructurado como “contexto de justificación”⁹². Los presupuestos comunicativos de la deliberación se institucionalizan en los organismos

89 Habermas (2010): 378.

90 Habermas (2010): 434.

91 Habermas (2010): 446.

92 Habermas (2010): 384.

parlamentarios “con la suficiente eficacia como para que el procedimiento democrático filtre argumentos y ceda preferentemente la palabra a razones generadoras de legitimidad”⁹³.

La opinión pública “descubre” sus intereses y demandas en el ámbito de la sociedad civil, esta es el espectro social deslindado del Estado, de la economía y los otros subsistemas funcionales. La sociedad civil está estrechamente conectada con los ámbitos informales de comunicación, insertada en los ámbitos privados del mundo de la vida. Siguiendo las investigaciones de J. Cohen y Arato⁹⁴, Habermas concibe a la sociedad civil como un conjunto de “asociaciones, organizaciones y movimientos sociales que se han originado de manera más o menos espontánea” los que “recogen la resonancia de las constelaciones de problemas de la sociedad que se encuentran en la vida privada, la condensan y elevándole el volumen o la voz, la transmiten al espacio de la opinión – pública-política (...)”⁹⁵.

La sociedad civil es un conjunto no organizado y no institucionalizado de asociaciones capaces de formar opinión y voluntad discursiva, en cuya cumbre están los medios masivos de comunicación. Si bien hay momentos donde los medios de comunicación y las grandes agencias de información tienen la capacidad de seleccionar y tergiversar información con intervenciones propagandísticas y trabajos publicitarios para la manipulación de la opinión pública, nunca se disuelve el poder de afrontar tales intervenciones⁹⁶. Si bien la opinión pública nunca está libre de intromisión de grupos de interés y de la manipulación de instituciones bien organizadas que nacen fuera de la esfera pública y que intentan formar opinión a través de algún tipo de coerción, estas invasiones ilegítimas del poder social sólo pueden tener éxito en cuanto se mantengan opacas a la propia opinión pública porque cuando son transparentadas pierden legitimidad⁹⁷. En esta línea, entiende que una opinión pública calificada se produce en la formación racional del discurso, por ello la calidad del nivel discursivo del debate constituye la variable más importante⁹⁸.

En síntesis, Habermas considera que la traducción sociológica de la política deliberativa se produce en el entrelazamiento de “la opinión pública basada

93 Habermas (2010): 420.

94 Habermas (2010): 432-448.

95 Habermas (2010): 447.

96 Habermas (2010): 376, 447.

97 Habermas (2010): 439-441.

98 Habermas (2010): 438, 381.

en la sociedad civil por una parte, y en la formación de opinión y la voluntad política en el complejo parlamentario institucionalizado en términos de Estado de derecho (...) por otro”⁹⁹. La propuesta habermasiana es de doble vía: la democracia se articula a través de la formación de una opinión pública ilustrada y de los procesos de discusión de la política institucional en el ámbito legislativo. No podemos dejar de observar que, para este modelo, si bien la sociedad civil impulsa las discusiones prácticas, la deliberación quedará limitada al ámbito parlamentario.

3) Consideraciones finales

Debilidades y fortalezas de ambos modelos democráticos

A modo de conclusión realizaré una breve comparación entre ambos modelos, la que pretende explicitar algunas de sus debilidades y fortalezas. Este examen se realiza teniendo en cuenta que, como ya se afirmó en la introducción, el modelo competitivo abandona expresamente el compromiso con la normatividad (aunque lo mantiene de manera implícita como un criterio regulador), en tanto la propia idea de la deliberación supone un fuerte compromiso normativo, en el caso de la democracia habermasiana se apela a un ideal de emancipación respecto a los aspectos alienantes producidos por la colonización del mundo de la vida.

3.1.) Fortalezas y Debilidades del modelo competitivo

I- La ambigüedad en la concepción de la democracia clásica

En la exposición de Schumpeter anteriormente expuesta se deja traslucir que la identificación de algunas debilidades teóricas intrínsecas a las nociones de “voluntad popular” y “bien común”, y ello puede considerarse como una fortaleza del autor. En las sociedades contemporáneas el sujeto político “pueblo” se ha disgregado en una serie de actores e intereses que en muchos casos resultan difíciles de conciliar en un sujeto social coherente y articulado, entonces la apelación a la voluntad del pueblo, tal como señala Schumpeter, no resulta un concepto claro y/o iluminador para la teoría y el ejercicio del

⁹⁹ Habermas (2010): 452.

gobierno democrático.

Por otra parte, esto también se torna una debilidad en la medida en que la democracia schumpeteriana presenta también una ambigüedad en su *definición de la democracia clásica*. Como ya mencioné anteriormente, Schumpeter define a la democracia clásica como el gobierno del pueblo para realizar el bien común a través de la elección de individuos reunidos en algún tipo de Asamblea. Así expuesta – la concepción clásica de democracia – representa una conjunción de teorías, que combina elementos heterogéneos. Por ejemplo, en lo que refiere a la idea del “bien común” Schumpeter ubica en la misma línea teórica el utilitarismo de Stuart Mill y a Rousseau y así confunde la visión bienestarista del utilitarismo con la idea de soberanía popular roussoniana. La conjunción de esta diversidad teórica nos lleva a cuestionar la existencia de un modelo que pueda ser denominado propiamente como “democracia clásica” y que se defina en los términos que Schumpeter postula. En esta línea crítica, David Held afirma que la defensa de una noción única de “democracia clásica” es un mito, porque a lo largo de la historia han existido distintos modelos democráticos y todos ellos podrían denominarse como “clásicos” (por ejemplo, la democracia ateniense, la democracia moderna, etc)¹⁰⁰. Por ello en la introducción del presente trabajo me referí a la democracia moderna (y no a la democracia clásica) y planteé que la misma se nutre de diversos afluentes conceptuales.

II- Reducción de la racionalidad política a la esfera individual

Siguiendo los estudios acerca del comportamiento de las masas, Schumpeter sostiene la tesis de que los sujetos se guían por su racionalidad en la libertad del ámbito individual, pero en el ámbito colectivo cuando los sujetos se encuentran masificados son plausibles de manipulación propagandística y de tomar la emocionalidad grupal como guía, abandonando su capacidad de racionalizar los asuntos políticos. Sin embargo, a partir de la noción aristotélica de deliberación y de la concepción de la razón pública que defienden distintas teorías políticas contemporáneas (de los que podríamos destacar a Jürgen Habermas y John Rawls) que postulan a la comunicación y el intercambio de razones en los ámbitos de la vida pública como instancias de formación del juicio político, podemos concluir que en la esfera individual, los sujetos podrían ser más irracionales que en la esfera pública. Las víctimas

¹⁰⁰ Held (1992): 207.

de situaciones de violencia, maltrato y opresión solo pueden salir plenamente de esta situación cuando una mirada externa a su situación las enfrenta a la sensación de injusticia de la que padecen porque la publicidad de los asuntos domésticos ha puesto bajo tela de juicio diversas formas.

III- *Paralelismo de la democracia con el mercado económico*

La democracia es concebida en comparación con el mercado y en esta línea se entiende al partido político como un cártel económico donde el móvil de la acción de los líderes partidarios es la búsqueda de beneficios electorales, mientras que el fin de los electores es consumir las políticas públicas que les resulten más útiles. Esta comparación se funda en una analogía equivocada de ambos universos: en el mercado cada consumidor puede elegir y obtener su producto de manera individual pero en la política la toma de decisiones se produce a través de la sumatoria y/o deliberación general de decisiones, por tanto, la fragmentación e individualidad de las decisiones del mercado no es idéntica a las decisiones del ámbito político. Por otra parte, la analogía del mercado con la democracia simplifica a esta última de modo tal que, considera que si existiese algo tal como la “razón pública” sería la sumatoria de los intereses personales, subestimando la posibilidad de un interés social.

3.2.) Fortalezas y Debilidades del modelo deliberativo

I) *El factor numérico como obstáculo de aplicación*

La dimensión numérica o la escala geográfica en la que pretende ser aplicada la deliberación ha sido objeto de diversas críticas. Dada la estructura comunicativa de la propuesta deliberativa, parecería que el número de participantes debería ser reducido para poder instrumentar un diálogo cara a cara, por ello, algunos autores objetan que la deliberación sólo podría ser instrumentada en pequeñas localidades, por ejemplo en el ámbito comunal, esta crítica, se funda en la imposibilidad de aplicar la deliberación en las sociedades densamente pobladas. Sin embargo, aparecen distintas alternativas a esta objeción, el propio Habermas ha planteado una concepción restringida de la deliberación al ámbito parlamentario, también podría pensarse en restringir el número de los participantes de la deliberación teniendo seguridad de que los individuos que participan en ella son representativos de los que

no participan. Otros autores, como Dryzek, refieren a la deliberación en contextos de “constelaciones argumentativas” dónde intervienen los actores directamente involucrados¹⁰¹.

II) *Concepción universalista y homogénea de la razón. Negación de las diferencias de grupo y del conflicto*

También se ha criticado cierta idealidad de la razón práctica por considerar que todo asunto en el ámbito político se podría resolver meramente a través de la deliberación y se invisibilizan diversos poderes presentes en las relaciones humanas. Esta falencia va de la mano con la pretensión radical de alcanzar consensos racionales por encima de las cualidades de distintos grupos humanos, y la incapacidad para administrar diferencias y/o resolver conflictos. En esta línea, diversos teóricos sostienen que, la teoría deliberativa presenta ciertas limitaciones para tratar con situaciones de lucha de poder y estrategias de manipulación política. Esta crítica se ha dirigido fundamentalmente a la concepción habermasiana de la democracia, a la que se ha acusado de imponer una concepción homogénea y universalista de la racionalidad que trae como consecuencia la negación de las diferencias cancelando cualidades esenciales en las que se encarnan las identidades. Desde las filas del feminismo fundamentalmente, se ha considerado que una concepción de este tipo alimenta una visión única del sujeto, la que obliga a dejar de lado todas las cualidades personales de aquellos cuya identidad no se corresponde con un modo de ser hegemónico. La concepción de ciudadanía diferenciada de Iris Marion Young y del reconocimiento de Nancy Fraser, operan como marcos teóricos en esta línea crítica. A partir de lo anterior, podemos afirmar que la deliberación habermasiana presenta ciertas dificultades para conciliar la razón pública con la política de la diferencia, pero también hay diversas reconstrucciones de la deliberación que pretenden ampliar la idea de racionalidad y comunicación subsanando de algún modo esta posible objeción. En esta línea, Iris Marion Young construyó una concepción de deliberación que pretende ampliar los códigos del “discurso público” y las formas de expresión ciudadanas, buscando romper con la idea de una argumentación hegemónica ligada a ciertos grupos de poder. La política – según la autora – tiene el compromiso de ampliar sus formas de expresión y considerar por qué en la comunicación está la clave de la opresión, y cuando más estrecha e inflexible ésta sea, más coercitiva será

101 Dryzek (1995): 656.

la comunicación. La solución propuesta por la autora es ampliar las formas deliberativas hacia una visión más amplia del discurso y de la racionalidad. A su vez, la propuesta feminista de ampliar el “discurso racional” también recibe críticas de “posmoderna”.

Actividades

I) A qué cualidad de la democracia competitiva alude el siguiente fragmento y qué objeción podría realizarse a la misma:

En el ámbito democrático las tendencias mayoritarias están representadas por los partidos preponderantes, en su proceso de competencia por el poder los partidos van incluyendo las distintas demandas sociales. Por tanto, la competencia tiene potencial inclusivo y por ello es fiel al ideal democrático¹⁰².

II) A partir de los modelos de democracia previamente expuestos, identifica y confronta los dos modelos de racionalidad en los que se sustentan: ¿En qué se fundamentan cada uno de ellos y qué supuestos suponen?¹⁰³

III) A partir del siguiente fragmento de Iris Marion Young, (a) señala y analiza qué crítica y/o objeción se realiza a la noción de racionalidad habermasiana, (b) en qué medida es posible incluir con un procedimiento deliberativo equitativo y sin abandonar cierto ideal racional todas las “necesidades, intereses y sufrimientos demandados”:

“En algunas formulaciones de la democracia deliberativa su principal forma de comunicación política es la argumentativa. Me refiero al argumento como la construcción de una cadena ordenada de razonamiento a partir de premisas hacia una conclusión. Mientras que un argumento es una importante contribución al debate político, hay razones para sospechar del uso privilegiando argumento, y especialmente de algunas interpretaciones de lo que un “buen argumento” significa sobre otras formas de comunicación. A fin de cuentas, la deliberación no puede proceder a menos que haya algunos

102 Aquí se pretende problematizar el potencial inclusivo de la competencia: ¿los diversos grupos sociales podrían ser incluidos en la esfera pública bajo un ideal de competencia? La clave para pensar en esto está dada por la analogía entre el mercado y la democracia.

103 En esta actividad se pretende tomar los dos ideales de la racionalidad planteados por Habermas. El primer modelo refiere a la racionalidad instrumental (cálculo de interés) mientras que, el segundo se funda en una racionalidad comunicativa (pretensión de llegar a un consenso).

acuerdos sobre sus premisas aceptadas por todos los participantes que oficien como marco normativo para la elaboración de los temas (de discusión). Los deberes de discusión proceden, según lo que esta interpretación asume, de premisas y estructuras mutuamente aceptadas y deben apuntar a la base de la argumentación sobre ellas. Sin embargo, dada la heterogeneidad de la vida humana y la complejidad de las estructuras de la interacción social, los esfuerzos de moldear los argumentos dentro de formas discursivas compartidas, a veces excluye la expresión de algunas necesidades, intereses y sufrimientos por injusticias, debido a esto, no puede ser expresada con la misma estructura argumentativa. Jean-François Lyotard llama a esto el problema de la “diferencia” o el caso en que el demandante está despojado de los medios para argumentar y se convierte para esa razón una víctima (...)”¹⁰⁴

IV)- Frente a un *juicio ciudadano* en el que los habitantes de una localidad x debieran afrontar para decidir acerca de la instalación de una papelería en la que no están muy claros los riesgos de contaminación ambiental¹⁰⁵, teniendo en cuenta las condiciones de la deliberación expuestas por Joshua Cohen, evalúa qué consecuencias podríamos prever en la consistencia de la propia deliberación si:

a- La mayoría de los participantes de la deliberación fueran empresarios interesados en firmar acuerdos con papelerías extranjeras y no están dispuestos a escuchar otras razones.

b- Ningún participante de la deliberación contara con información especializada acerca del impacto medioambiental porque la misma no salió a la opinión pública.

c- Aquellos deliberacionistas que no apoyen la papelería deberán pagar más impuestos.

d- Los deliberacionistas no llegan a un acuerdo luego de horas de discusión¹⁰⁶.

104 Young (2000): 37. En este punto Young acusa a la noción habermasiana de racionalidad como restringida, pero habría que evaluar qué criterios pueden emplearse para una inclusión ética y racional de todas las demandas políticas (el ideal de reconocimiento bidimensional de Nancy Fraser podría operar como regulador: sólo podrían ser aceptadas aquellas formas de reconocimiento que implicaran un crecimiento de derechos). Debemos considerar que esta crítica de Young pone en tela de juicio la propia idea de la racionalidad.

105 Por acceder a juicio ciudadano sobre Energía Nuclear realizado en Uruguay en el 2010: <http://www.extension.edu.uy/articulos/5223>

106 La condición A violenta el principio de la representación de todos los intereses en juego, la condición b violenta la condición de la publicidad de la información, la condición c establece la coacción

Bibliografía correspondiente a “Presupuestos normativos y debates prácticos en la Filosofía Política”

- Alexy, R.(1989): *Teoría de la argumentación jurídica*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Cohen, G. (2001): *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, Paidós, Barcelona.
- (2014): “Review of *Karl Marx* by Allen Wood”, Jonathan Wolff (ed.), *Lectures on the history of moral and political philosophy*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, pp. 298-304.
- Cohen, J. (1989): “Deliberación y Legitimidad Democrática”, en *The Good Politic*, Blackwell, Oxford.
- Cortina, A. (1992): *Crítica y Utopía: La escuela de Francfort*, Cincel Editorial, Madrid.
- Downs, A. (1957): *An Economic Theory of democracy*, New York, Harper Collins Publishers, New York.
- Dryzek, J. S. (1995): “Critical theory as a research program”, *The Cambridge Companion to Habermas*, With, Stephen K. (ed.), Cambridge University Press, Cambridge.
- Elster, J. (1992): *Una introducción a Marx*, Siglo XXI, México.
- Engels, F. (1875): *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Ed. Progreso, Moscú, 1978.
- (1878): *Anti-Dubring*, Ciencia Nueva, Madrid, 1968.

externa, y finalmente d no hace alusión directa a Cohen, refiere a que la deliberación no necesariamente debe llegar a un consenso, también puede apelar en último término a la votación, en este caso su utilidad radicó en transparentar las diferencias.

- Gallardo, J.(2009): “Elogio modesto a la deliberación política”, *Revista de Ciencia Política*, Vol. 18, nº 1º: 85-115.
- Geras, N. (1985): “The controversy about Marx and justice”, *New Left Review*, 150, pp. 47-85.
- Giddens, A. (1991): *Habermas y la Modernidad*, Cátedra, Madrid.
- Habermas, J. (1989): *Teoría y Praxis*, Taurus, Buenos Aires.
- (1991): *Escritos sobre Moralidad y Eticidad*, Paidós.
- (1994a): *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*, Planeta-Agostini, Barcelona.
- (1994b): *Historia y Crítica de la opinión pública*, Ed. Gili, S.A. de C.V., Barcelona.
- (1999): *Tres Modelos Normativos de Democracia en La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona.
- (2001): *Teoría de la Acción Comunicativa*, Taurus, España.
- (2010): *Facticidad y Validez*, Trotta, Madrid.
- Hauptmann, E. (1996): Putting Choice Before Democracy: A critique of rational choice theory, University of New York Press, New York.
- Held, D. (1992): *Modelos de democracia*, Alianza, Madrid.
- Jutten, T. (2013): “The Colonization Thesis: Habermas on reification”, *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 19, nº 5: 701-727.

- Krops, A. (2009): “Delivering Deliberation’s Emancipatory”, *Political Theory*, Vol. 34, n° 594: 594-623.
- Laclau, E. (2006): “Ideology and postmarxism”, *Journal of Political Ideologies*, Volume 11, Issue 2, pp. 103-114.
- Lukes, S. (1985): *Marxism and morality*, Oxford, Oxford University Press.
- Macpherson, C. B. (1987): *La democracia liberal y su época*, Alianza, Madrid.
- Maquiavelo, N. (1997): *El Príncipe*, Gernika, Mexico.
- Markovits, E. (2006): “The trouble with being earnest: Deliberative Democracy and the Sincerity Norm”, *The Journal of Political Philosophy*: Vol. 14, N° 3: 249-269.
- Marx, K: (1859): “Prólogo”, *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México, 1986.
- (1871): “La guerra civil en Francia”, *Obras escogidas*, Tomo I, Ediciones en Lenguas Extrajeras, 1955, Moscú, pp. 491-571.
- (1875): *Crítica del Programa de Gotha*, Moscú, 1986.
- (1894): *El capital*, libro III, EDAF, Madrid, 1967.
- Marx, K. y Engels, F (1845): *La ideología alemana*, EPU, Bs. As, 1985.
- (1848): “Manifiesto del partido comunista”, *Obras escogidas*, Tomo I, Ediciones en Lenguas Extrajeras, Moscú, 1955, pp. 13-55.

- McCarthy, T. (1992): *La teoría Crítica de Habermas*, Tecnos, Madrid.
- Ovejero, F. (2005): *Proceso abierto. El socialismo después del socialismo*, Tusquets, Barcelona.
- Romero, J.M. (2011): “Entre hermenéutica y teoría de sistemas. Una discusión epistemológica-política con la teoría social de J. Habermas”, *Isegoría*, Nº 44: 139-159.
- Sartori, G. (1987): *Teoría de la democracia*, Alianza, Madrid.
- Schumpeter, J. (1984): *Capitalismo, Socialismo y Democracia*, Folio, Barcelona.
- Singer, P. (1995): *Ética práctica*, Cambridge University Press, pp. 382-388.
- Warren, M. E. (1999): “Deliberative Democracy” en *Documentos de Trabajo de Doctorado de Ciencia Política*, FLACSO.
- Weber, M.:
(1964): *Economía y Sociedad*, FCE, Buenos Aires.
(1978): *Ciencia y Política*, Leviatán, Buenos Aires.
(1987): *El Político como profesional*, Alianza, Madrid.
(1991): *Escritos políticos*, Alianza, España.
(1998): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona.
(2003): *Parlamento y Gobierno en una Alemania organizada*, Distal, Buenos Aires.

- Wolff, J. (2010): “Karl Marx”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (June 2010) Edward N. Zalta (ed.), <<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/wolff/>>.
- Wood, A. (1995): “Marx contra la moralidad”, P. Singer, *Compendio de ética*, Alianza, Madrid, pp. 681-698.

El problema de la definición del arte en el siglo XX: Vanguardia y posmodernidad. Teorías de vanguardia en el Uruguay: Figari y Torres García

El propósito de este capítulo es orientar en tres temas posibles a desarrollar en clase de Filosofía de Enseñanza Media, correspondientes a la disciplina Estética. Los tres temas están fuertemente vinculados entre sí, como se verá en el desarrollo que sigue, pero se pueden tratar independientemente. En primer término, nos proponemos dar cuenta de la situación general del arte contemporáneo¹- fundamentalmente en el área de las artes visuales- desde la perspectiva de su definibilidad. Se trata de un problema cuyo origen ubicamos en la situación teórica para la filosofía del arte que deja planteada la teoría de la vanguardia del XX. Desde ese marco, desarrollamos algunos puntos de las principales tesis de dos de nuestros artistas más significativos, tanto por su obra plástica como por su pensamiento: Joaquín Torres García y Pedro Figari. En cada caso, ofrecemos una introducción al tema, selección de textos y la bibliografía correspondiente.

1 Es necesario señalar que la categoría “arte contemporáneo” no tiene, para muchos filósofos actuales, el sentido de mera ubicación cronológica; es decir que no refiere, simplemente, a lo que se está haciendo en el arte en el momento presente (aquello que dejaría de ser “contemporáneo” en el futuro). Lo contemporáneo alude, particularmente para Arthur Danto, a una nueva fase de la historia del arte que se abre a partir del Pop, en la década del 60. También se ha llamado a esta nueva etapa “posmodernidad”, porque acontece inmediatamente después del período correspondiente a las vanguardias del siglo XX, que en la historia de los estilos artísticos se conoce como “arte moderno” y que se extiende desde comienzos del siglo XX hasta la década del 50. Es oportuno aclarar, también, que el término “moderno” aplicado al arte, no coincide con lo que en la Historia de la Filosofía o de la Ciencia se denomina de ese modo y que refiere al período comprendido entre el Renacimiento y el siglo XX.

I- El problema de la definición del arte. Las vanguardias del siglo XX y el nuevo lugar de la teoría, a partir de los manifiestos.

Inés Moreno

CFE (IPA)

UdelaR (FHCE)

ins.moreno@gmail.com

La reflexión sobre la definibilidad del arte, en el escenario del arte contemporáneo, será un tema que, sin dudas, despertará el interés de los estudiantes de enseñanza media, particularmente aquellos que estén cursando bachillerato artístico. Alcanza con ofrecer alguno de los ejemplos de las más variadas propuestas de las artes visuales, desde la prehistoria hasta la actualidad, para que la pregunta ¿Cómo se define “obra de arte”? se vuelva inmediata e inevitable. Será muy valioso coordinar con los docentes de Historia del Arte y otras asignaturas afines a la temática artística, con el fin de llevar adelante una propuesta común para los estudiantes que se comparten.

Al mostrar la diversidad de manifestaciones y objetos llamados “artísticos”, a través de ejemplos que se pueden proyectar para su clara visualización (una pintura rupestre, un templo griego, una pintura de caballete del siglo XVI, una obra del “land art”, una obra de arte pop, una obra de arte conceptual, una “performance”, etc.) los estudiantes advertirán la dificultad que comporta una definición conceptual que dé cuenta de todos los casos denominados “arte”, que abarque tanto el presente como toda la historia del arte.

El siglo XX abre posibilidades ilimitadas para las artes, a partir de las novedades que las diferentes corrientes artísticas del arte moderno proponen. El definitivo rechazo a la *mimesis* en la representación pictórica y escultórica, fundamentalmente; la inclusión, dentro de la categoría de arte, de objetos hasta el momento ajenos al gran arte, como los objetos y pinturas prehistóricas, primitivas y arcaicas- entre otros factores- marca la ruptura definitiva del arte con el paradigma clásico y genera una gran apertura del concepto “obra de arte”, cuyo carácter enormemente expansivo ha sido el rasgo más característico del siglo XX.

A lo largo de la historia muchas teorías han buscado definir el arte desde diferentes concepciones; el desafío en el contexto del arte moderno es dar cuenta de esa apertura ilimitada. Así, en la segunda mitad del siglo XX la “definibilidad” del arte constituye el problema dominante en la filosofía del arte; la preocupación no está en decir qué cosa es el arte, sino en responder a la pregunta “¿es posible definir el arte?”.

El mencionado carácter expansionista del arte moderno, está asociado a otro fenómeno peculiar: la creciente importancia de la actividad teórico-reflexiva que acompaña a las obras de arte, bajo la forma de Manifiestos y Poéticas, cuyo contenido llega, incluso, a confundirse con la obra misma. Así ocurre, por ejemplo, con la emblemática obra de Málevich del año 1913, “cuadrado negro sobre fondo blanco” a la que se refiere el artista en su Manifiesto Suprematista:

Cuando en 1913 a lo largo de mis esfuerzos desesperados por liberar al arte del lastre de la objetividad, me refugié en la forma del cuadrado y expuse una pintura que no representaba más que un cuadrado negro sobre un fondo blanco, los críticos y el público se quejaron: Se perdió todo lo que habíamos amado. Estamos en un desierto. Lo que tenemos ante nosotros no es más que un cuadrado negro sobre un fondo blanco Y buscaban palabras aplastantes para alejar el símbolo del desierto y para reencontrar en el cuadrado muerto la imagen preferida de la realidad, la objetividad real y la sensibilidad moral... La crítica y el público consideraban a esta obra incomprensible y peligrosa... Pero no se podía esperar otra cosa. La ascensión a las alturas del arte no objetivo es fatigosa y llena de tormentos y, sin embargo, nos hace felices... Ya no hay imágenes de la realidad, ya no hay representaciones ideales No queda más que el desierto! Pero ese desierto está lleno del espíritu de la sensibilidad no-objetiva que todo lo penetra.²

Esta explicación es imprescindible para la comprensión del “cuadrado” cuyo sentido no es accesible mediante la observación de la obra; ya que los datos perceptivos de la misma no constituyen su aspecto más relevante. Su valor es de carácter casi puramente “conceptual”. A este rasgo del arte de vanguardia- que hay que señalar que no es representativo de la totalidad de las manifestaciones del arte moderno, sino sólo de una parte, aunque altamente

2 De Micheli (1985): 386.

influyente - Umberto Eco le llama “empalidecimiento del valor estético frente al valor cultural abstracto” de la obra de arte, ya que hace prevalecer la poética por sobre la obra misma y el proyecto intelectual, por sobre el producto de dicho proyecto. En palabras de Eco:

El irse articulando el arte contemporáneo cada vez más como reflexión de su mismo problema (poesía del hacer poesía, arte sobre arte, obra de arte como poética de sí misma) obliga a registrar el hecho de que en muchos de los actuales productos artísticos, el proyecto operativo que en ellos se expresa, la idea de un modo de formar que realizan en concreto, resulta siempre más importante que el objeto formado; y si en épocas pasadas se tenía conciencia de una poética- en el terreno crítico- como instrumento accesorio para penetrar cada vez mejor la naturaleza de la obra, hoy nos damos cuenta de que muchas operaciones críticas (que a menudo se califican de historia de la cultura, excluyendo explícitamente el ocuparse de la “valoración” de una obra en particular) consideran la obra formada como instrumento accesorio para comprender un nuevo modo de formar, un proyecto de poética.³

En el ámbito de la poesía también se da este fenómeno: Se ha dicho que Mallarme hace poesía para hablar de la poesía, y su “Hoja en blanco” podría pensarse como la contrapartida literaria del “cuadrado negro” de Malevich, cómo también se ha sostenido que “Finnegans Wake” no es más que su propia poética.

En la misma dirección, Pierre Bourdieu señala en *Las reglas del Arte*:

Jamás, sin duda la irreductibilidad de la labor de producción simbólica al acto de fabricación material llevado a cabo por el artista se había manifestado de forma tan evidente como en la actualidad. La labor artística en su nueva definición hace que los artistas se vuelvan más tributarios que nunca de todo el acompañamiento de comentarios y de analistas que contribuyen directamente a la producción de la obra a través de la reflexión sobre un arte que a su vez incorpora a menudo una reflexión sobre el arte, y sobre una labor artística que comporta siempre una labor del artista sobre sí mismo....El artista que al escribir su nombre en un ready-made, le confiere un precio de mercado sin proporción con su costo de

3 Eco (1986): 128.

fabricación, debe su eficacia mágica a toda la lógica del campo que le reconoce y le autoriza; su acto no sería más que un gesto insensato o insignificante sin el universo de los ofiantes y de los creyentes que están dispuestos a producirlo como dotado de un sentido y de un valor, por referencia a toda la producción cuyo producto son sus categorías de percepción y de valoración.⁴

2 - Marcel Duchamp: el ready-made

Otro elemento fuertemente significativo en la separación del objeto artístico de las cualidades estéticas, lo constituye el caso de Marcel Duchamp y sus conocidos ready-mades. Abandonando definitivamente la pintura a los 25 años, Duchamp comienza a trabajar con objetos manufacturados de uso corriente y los postula como “obras de arte” para manifestar su postura contra la institución “arte”, mediante esa irónica forma de “anti-arte”. Su interés no es estético, sino claramente conceptual, aunque desde una postura radicalmente diferente al conceptualismo contemporáneo porque tal como afirma Octavio Paz en *La apariencia desnuda*, “El ready-made no postula un valor nuevo: es un dardo contra lo que llamamos valioso. Es crítica activa: un puntapié contra la obra de arte sentada en su pedestal de adjetivos”. Lo que se vuelve determinante para el curso de las artes visuales en la segunda mitad del siglo XX es la “lectura” que de Duchamp hace la contemporaneidad que instituye como obra de arte, sin más, aquello que Duchamp no presentó como tal sino como su opuesto y así lo sostiene él mismo respondiendo a una entrevista de 1966 en ocasión de la exposición retrospectiva en la Tate Gallery en homenaje a Duchamp realizada por Otto Hahn y publicada en un número especial de “Art and Artist” dedicado a ésta exposición, bajo el título “Passport N G255300”:

- Cuál es la interpretación posible de la Rueda de bicicleta?. Cabe ver en ella la integración del movimiento en la obra de arte? O un punto de partida fundamental, como los chinos que inventaron la rueda?
- Esa máquina no tiene propósito, a no ser el de librarme de la obra de arte. Se trataba de una fantasía. Yo no la llamé “obra de arte”. Quería acabar con la idea de crear obras de arte. Por qué tendrían

4 Bourdieu (1995): 256.

ellas que ser estáticas?

- Y el libro de geometría expuesto a la intemperie?. Cabe decir que se trata de la idea de integrar el tiempo en el espacio?. Jugando con el término “geometría en el espacio” y el “tiempo”, lluvia o sol, cuya intervención transformaría el libro?

- No. Como tampoco la idea de integrar el movimiento en la escultura. Sólo se trataba de humor. Para denigrar la seriedad de un libro de principios.⁵

En el mismo sentido es conocida la expresión de sorpresa de Marcel Duchamp, a mediados de los 60 -cuando se encontraba radicado en EEUU-, al constatar que él “...les había tirado el urinario a la cara para escandalizarlos y ahora lo encuentran estéticamente valioso...!”.

Es necesario recurrir a lo escritos de Duchamp para comprender cabalmente el significado de sus ready-mades. En este caso, del mismo modo que con el “cuadrado” de Malevich, no alcanza con “mirar”. Las cualidades perceptibles no nos ofrecen información relevante para la interpretación de la obra, contrariamente a lo que ocurre con las pinturas o esculturas tradicionales.

3 - El arte pop y la interpretación de Arthur Danto⁶

En el arte contemporáneo, a partir del fenómeno del arte “Pop” y los lenguajes Conceptualistas de los años 60 - fenómeno que constituye un quiebre con la historia del arte más significativo aun que el que tuvo lugar con la irrupción de las vanguardias a principios del siglo XX- la pregunta que surge es la siguiente: ¿cómo se reconoce una obra de arte cuando sus cualidades perceptibles no lo permiten? La obra paradigmática es la exposición de Andy Warhol “Brillo Box” a comienzos de los 60 que consiste en un montón de cajas apiladas que contienen las famosas esponjas para limpiar, que en nada se distinguen de las que se encuentran en el depósito del supermercado.

En el artículo de Danto que aparece en el mismo año de la exposición (1964),

5 Entrevista a Marcel Duchamp - Publicada por Gough-Cooper J. y Caumont J. el 1 de julio de 1993.

6 Se encontrará un desarrollo más amplio de las Teorías del Arte contemporáneas (de Weitz, Danto y Dickie) en el artículo “El arte contemporáneo y la posibilidad de una teoría del arte unificadora” de Inés Moreno, incluido en el Libro *Jornadas Itinerantes de Filosofía 2012* que se encuentra en <https://sites.google.com/site/dptofilosofiaipa/>

“The Art World”, se sostiene que una teoría del arte no sólo explica la obra si no que “la hace posible”; nuevamente la legitimación de la obra como tal, se plantea como una elaboración de tipo básicamente conceptual.

Una obra de arte está enmarcada en lo que Danto llama “una atmósfera de teoría”. Ese “contexto” o “atmósfera” es generado por los cambios de prácticas y convenciones del arte, las obras, la intención de los artistas, la apreciación de la crítica, y los demás elementos que conforman el “mundo del arte”. Danto sostiene que:

... distinguir las obras de arte de otras cosas, no es sencillo, incluso para los que hablan una misma lengua, y en estos días no cualquiera podría tener conciencia de estar en el terreno del arte sin una teoría artística que se lo dijera. Y parte de la razón de esto descansa en el hecho de que ese terreno se constituye en artístico en virtud de teorías artísticas.⁷

4- La Teoría Institucionalista – George Dickie

El texto inaugural *El rol de la teoría en estética* (1956) de Morris Weitz puede considerarse el principal antecedente del Institucionalismo contemporáneo. Allí se enfoca la cuestión de la definibilidad del arte para argumentar en contra de la capacidad de la teoría estética de dar respuesta satisfactoria a este problema. Weitz adopta el enfoque de la filosofía analítica, particularmente orientada hacia el análisis del lenguaje; explícitamente influenciado por el pensamiento del filósofo Ludwig Wittgenstein, y prescinde en el desarrollo de su tesis de toda consideración histórica con relación al tema del arte. Su tesis básica es que el concepto “arte” es indefinible por tratarse de un “concepto abierto”, cuya lógica de apertura impide el cierre del mismo en una definición que dé cuenta de condiciones “necesarias y suficientes” que caractericen el objeto “arte”.

El núcleo fundamental de la Teoría Institucionalista de Dickie consiste, en consonancia con las tesis de Weitz, en el reconocimiento del arte como un procedimiento de decisión. Dickie afirma que existe una definición del arte, pero otorga un sentido diferente a ‘definición’ del que manejaba Weitz; un sentido

7 Danto (1964): 572.

que no se apoya en condiciones “necesarias y suficientes” para la definición. En el caso de Dickie la peculiaridad de su concepción de “definición”, deja al problema en el mismo lugar. El libro en el que aparece formulada de un modo más completo su teoría es *The Art Circle (El círculo del arte)*. Allí sostiene que para considerar un objeto «obra de arte» es necesario que representantes del mundo del arte, es decir de la institución, lo reconozcan como tal. Lo que el término ‘reconocimiento’ significa en el contexto de la Teoría Institucionalista no es el resultado de un descubrimiento por parte de los entendidos de lo que siempre fue una obra de arte y ellos en una tarea de discernimiento claro acaban por reconocer. Es todo lo contrario; para que un objeto sea visto como obra de arte, es necesario que tal estatus le sea otorgado, primero, por los especialistas y representantes de ese mundo del arte. Según Dickie:

Una obra de arte en sentido clasificatorio es 1) un artefacto y 2) un conjunto de cuyos aspectos le ha conferido el estatus de ser candidato para la apreciación por alguna persona o personas que actúan de parte de una cierta institución social (el mundo del arte)⁸.

Es decir que la intervención de la institución arte es imprescindible para que la actividad artística sea reconocida como tal; lo que algunos críticos de Dickie ponen en cuestión es la base sobre la cual se realiza ese reconocimiento. Este es el centro de la cuestión que parece querer eludir Dickie, porque constituye un callejón sin salida; sin buenas razones que justifiquen el conferimiento del estatus de ‘arte’ a un objeto cualquiera, estamos obligados a aceptar el carácter absolutamente arbitrario de la operación. Esto, si bien está claramente implícito en la teoría institucionalista, no aparece dicho explícitamente por Dickie nunca —seguramente esto obedece a que se trata de una afirmación comprometedora sobre todo con el mundo del arte en el cual la legitimación siempre parece necesaria. De aceptar que se dispone de buenas razones, entonces, como es evidente, Dickie caería en una contradicción lógicamente inaceptable: si hay buenas razones, no se trata de una decisión institucional sino de un reconocimiento que podría realizar cualquiera que esté en conocimiento de éstas.

Lo que queda de manifiesto es que el problema de la definibilidad del arte, tanto como la consideración de su valor⁹, genera enormes dificultades para la

8 Dickie (2005): 16.

9 En mi libro *La justificación del valor. Un punto ciego en las teorías del arte contemporáneo* (2013)

teoría del arte en el escenario contemporáneo. La situación, radicalmente nueva nos enfrenta, hoy, con obras de arte que se confunden con objetos comunes o situaciones cotidianas. Esos objetos llamados “artísticos” no exhiben, como rasgo definiente, las cualidades estético-perceptivas que caracterizaron las obras de arte a lo largo de su historia. Podemos entender la situación presente, como el resultado, entre otras cosas, del desarrollo de la tendencia vanguardista que apunta tanto a la autonomía del arte como al vaciamiento estético del objeto artístico - asunto que ya anunciaba Umberto Eco en los 60, citado antes – junto al interés creciente por el contenido conceptual de la obra.

El pensamiento general sobre el arte que desarrollan los uruguayos Torres García y Pedro Figari, se podría considerar, en el contexto de esta situación, una advertencia ante la amenaza de vaciamiento de sentido del arte y sus productos que comportaría la postura vanguardista en muchas de sus propuestas y manifestaciones. Es en ese marco que presentamos a continuación los puntos centrales de sus tesis.

realizo un tratamiento específico sobre el problema del valor del arte planteado en la actualidad.

II –Joaquín Torres García: su pensamiento sobre el arte y su relación con las vanguardias del siglo XX

Inés Moreno

CFE (IPA)

UdelaR (FHCE)

ins.moreno@gmail.com

Ante la nueva situación del arte planteada por las vanguardias del XX, alguno de cuyos aspectos señalamos en el apartado anterior, Torres García adopta una actitud paradójica frente al arte y el pensamiento de sus contemporáneos. Por un lado es un referente y precursor indudable del arte de vanguardia no solamente en el Uruguay (junto a Barradas y Figari) sino incluso en España; sin embargo en sus escritos se pone de manifiesto su radical oposición con el modo en que el arte moderno es concebido.

En lo que sigue intentaremos resumir su pensamiento respecto a ésta, y otras cuestiones, que consideramos las más relevantes en su extensa y rica producción teórica.

Complementamos esta introducción a su filosofía del arte, con un Apéndice que contiene una selección de textos de Torres; el mismo presenta 96 fragmentos que orientarán en la lectura de los numerosísimos textos escritos por Torres, a todo aquel interesado en adentrarse en el análisis de su pensamiento. Siguiendo un criterio temático, estos pasajes se agrupan en las siguientes unidades: *Arte y metafísica; Unidad y armonía de los contrarios; Religión del Hombre Universal; La visión mística del pintor; La obra de arte como estructura; La obra de arte como símbolo autosignificante; La gran tradición; Tradición y renovación; A favor y en contra de la modernidad; El lugar de las teorías; Pintura y realidad; Arte cósmico; Las reglas constructivas; La pintura en el Uruguay; La peculiaridad americana; La utopía de la gran tradición para América; La tradición indoamericana; Ni folclore ni plagio indigenista.*

La necesidad de adentrarse en la producción teórica de Torres, queda muy clara en el prólogo de un libro que contiene una selección analítica de textos realizada y prologada por Juan Fló, a partir de la cual realizamos la selección

presentada aquí; allí el autor señala:

Joaquín Torres García es, entre todos los pintores significativos de este siglo, el que produjo, quizás, la obra teórica más extensa y continuada. Este rasgo no por ser puramente cuantitativo deja de ser relevante y es muy claro que no podemos desentendernos de ese ingente material como si fuese un simple episodio biográfico, exterior a su pintura. Cumplida la función original que esa vasta obra satisfizo en su momento, promoviendo adhesiones o discrepancias, haciendo escuela y anti-escuela, modificando irreversiblemente los criterios dominantes en nuestro medio sobre las artes plásticas, es tiempo de recuperarla, en lugar de simplificarla la tarea dándola por cancelada. Seguramente no podremos comprender ni valorar adecuadamente su pintura si creemos que puede ser contemplada, sin oír la voz de quien la realizó, que es lo mismo que contemplarla -ya que no hay contemplación sin voces- oyendo algunas otras, probablemente aquéllas con las que Torres mantuvo los más enérgicos altercados. Por otra parte, más allá -o más acá- del valor ya universalmente reconocido de su arte, su enseñanza y su prédica son un acontecimiento importante y atípico en la historia de la cultura nacional, a contraluz del que es posible entender mejor muchos caracteres de la misma.¹⁰

En la teoría del arte de Torres queda manifiesta la discusión planteada con las tesis del arte de la vanguardia; sus contradicciones, su ambigüedad y la dificultad de integrarse plenamente a la vida del hombre y su cotidianidad, como lo hizo el arte en sus orígenes. El pensamiento de Torres que puede verse como “contradictorio” en una lectura superficial, revela las oscilaciones de su pensamiento en consonancia con las contradicciones intrínsecas a la actividad misma del arte del siglo XX. En ese sentido Fló afirma:

...los encuentros y desencuentros de Torres con el arte de su época que se manifiestan, en los escritos, a través de juicios muy variados que no son precisamente contradictorios porque dibujan en su movimiento la compleja opinión que el maestro hace de ese arte, y en la propia pintura, a través del defasaje respecto a sus contemporáneos que lo hace aparecer ya como un rezagado, ya como un precursor.¹¹

10 Torres García. Prólogo Juan Fló (1974): 7.

11 Torres García. Prólogo Juan Fló (1974): 8.

En el inicio de este capítulo se señalaron las dificultades para una definición del arte en las que se encuentra una teoría que pretenda dar cuenta de toda la historia del arte y de la situación y las obras contemporáneas. El irse transformando el arte del siglo XX cada vez más en una reflexión teórica, sobre sí mismo, o sobre cualquier otra dimensión de la realidad humana, que tiene lugar fundamentalmente en la 2ª mitad del siglo XX, con las propuestas conceptualistas, muestra que muchos de los problemas planteados por Torres García están lejos de haber sido resueltos o de haber perdido vigencia. Tanto en lo que refiere al arte como en lo que refiere a la cultura latinoamericana.

Torres expone en sus escritos la paradójica búsqueda de encontrar la esencia del arte de toda la historia, un arte autónomo ajeno a funciones extraartísticas y al mismo tiempo la permanente búsqueda de la novedad por la novedad, de la renovación y la experimentación sin límites que rompen con la tradición del museo. La posición de Torres contra la concepción del arte complaciente como fuente de una frívola satisfacción puramente sensual y mucho más como signo de distinción o status, la expresa Fló del siguiente modo:

La antinomia del valor estético presuntamente separado de toda otra práctica, que se vuelve denotador de “status”, inversión económica o vehículo de modelación ideológica. El acercamiento desde una actitud lúdica y autosuficiente, a las artes exóticas y primitivas, que estaban integradas originariamente en una concepción total del mundo, en un sistema de creencias y prácticas sacramentales. El empréstito de formas nacidas de la creación anónima secular y colectiva, en sociedades no individualistas, realizado desde una actitud de búsqueda subjetiva de la originalidad y para ser consumidas por una pequeña minoría. La conciencia exasperada de estas contradicciones -que eran también suyas- impidió a Torres “pintar como cantan los pájaros”, como decía Monet, y lo muestran insatisfecho como pocos artistas modernos frente a las consignas fáciles que sirvieron y sirven corrientemente a críticos y creadores para quedar en paz consigo mismos.¹²

El idealismo ahistórico algo místico de Torres le distancia de las tendencias dominantes del pensamiento estético de vanguardia, caracterizado por la defensa de la autonomía del arte, el purismo esteticista, el formalismo, el irracionalismo y el subjetivismo.

12 Torres García. Prólogo Juan Fló (1974): 10.

Encontramos también en Torres una especial preocupación por un arte de América, cuya situación de cultura colonizada, lleva a la réplica de los modelos de los centros hegemónicos o a modos de indigenismo o folklorismo facilista. A partir de allí genera su gran utopía que consiste en procurar un arte que del mismo modo que las culturas precolombinas lo hicieron, parta de cero. No para copiar las características de sus estilos, sino para tomar como ejemplo su actitud. Una utopía que desarrolla no bien llega al Uruguay, con la intención de proporcionar una historia de la que nuestro país carecía y determinar su futuro desarrollo.

El Universalismo Constructivo

Torres García tenía 60 años, cuando retorna al Uruguay, en 1934, para quedarse definitivamente. Había vivido en Barcelona, Nueva York, París y Madrid, y transitado por diversos -y hasta contradictorios- lenguajes pictóricos. La obra correspondiente a su primer período, el clasicismo mediterráneo, le coloca al margen de las vanguardias europeas en pleno desarrollo; más adelante, la atracción por los temas urbanos y sus imágenes, junto al contacto con Rafael Barradas y Joan Salvat Papasseit, en plena efervescencia vanguardista de la Barcelona de 1917, le hacen abandonar el estilo clasicista arcaizante, próximo al estilo del pintor Puvis de Chavannes, característico de su período mediterráneo. En ese momento comienza a desarrollar, con entusiasmo, un lenguaje más acorde con las nuevas corrientes artísticas y sus temáticas; el particular interés por las formas abstractas, le vuelven, años más tarde, un adelantado del abstraccionismo, con clara incidencia del poscubismo y el neoplasticismo. Este período próximo a la abstracción, coincide con el inicio de la gestación de su Constructivismo y su último período europeo a fines de los años 20. A pesar de estas idas y venidas en sus elecciones pictóricas, Torres García afirmaba haber mantenido siempre la misma concepción en relación a la pintura y al arte durante toda su vida, haber permanecido haciendo siempre lo mismo- afirmación que muchos juzgaron incoherente. Esa constancia, ese “hacer lo mismo” está referido más al “arte” que a la pintura específicamente y sus diferentes lenguajes posibles; y al “arte” desde una concepción que trasciende lo estético, un arte que sea expresión de leyes básicas del ser y del universo.

El proyecto que Torres García desarrolla en Montevideo a través del impulso de la Asociación de Arte Constructivo, primero, y del Taller Torres García, después, hace posible la comprensión de la unidad y linealidad de su pensamiento. Es decir, explica porqué el artista cree haber pensado siempre lo mismo sobre el arte y aleja la sospecha de su inconsistencia. En su proyecto ordena, en una articulación comprensible, los diferentes momentos de su pintura como instancias necesarias en el desarrollo de una forma de arte que, al final, pudiera integrarlos todos: pintura de la luz y abstraccionismo, tradición y modernidad, geometría y expresión. Todos estos elementos deberían integrarse para configurar un arte que Torres García siempre consideró como un compromiso vital que trasciende el carácter de mera imitación o decoración complaciente, con la que a menudo se ha asociado a la pintura.

El “Universalismo Constructivo” por tanto, es clave en la comprensión cabal de este pensamiento unificador y sintetizador de la diversidad de estilos y propuestas. No sólo da el título a un voluminoso libro que reúne 150 conferencias dictadas por Torres García en Uruguay desde el año 1934 hasta 1943, y a 253 dibujos que esquematizan su propia obra; es al mismo tiempo una de las teorías artísticas más interesantes y valiosas del siglo XX y un movimiento –generado alrededor de dicha teoría- cuya enorme organicidad, repercusión y permanencia, en una tradición que se prolonga hasta hoy, es un fenómeno único en Sudamérica, equiparable –en cuanto a su impacto e incidencia en el arte latinoamericano- sólo al Movimiento Muralista en México. En sus propias palabras:

El Universalismo Constructivo, es una posición laico-religiosa, por encima del internacionalismo y el nacionalismo, pues se sitúa en un plano ideal, fuera del tiempo y el espacio, dentro de la gran tradición de la verdadera ciencia, y contempla sobre todo, la formación de la conciencia de cada uno, y tanto en su aspecto intelectual geométrico como en la emoción, el sentimiento y la intuición, y por esto, mirando a lo abstracto del pensamiento, y a lo concreto de la naturaleza, dentrote un perfecto equilibrio. Es la posición del hombre frente al cosmos, y no frente al mundo real en lo histórico. Su labor constructiva, por esto, desinteresándose de toda acción política ó religiosa confesional, quiere situarse, sobre todo, en el plano del arte, de la filosofía, de la música y de la poesía, y toma por base el principio de estructura, basado en la ley armónica, que tiene por fundamento la unidad. Repudia, por esto, toda posición

materialista, y todo arte que quiera apoyarse en el aspecto naturalista, fugaz o pasajeros de las cosas, y quiere solo internarse en el valor sustantivo de éstas. Está, por tal razón, dentro de la arquitectura del universo y no dentro del mundo real concreto, y por esto mismo, y por lógica consecuencia, dentro de una conducta objetiva, que supone un constante sacrificio de todo interés personal. Es explicable, por esto, su vinculación con la prehistoria, como forma primitiva de sociedad viviendo en lo cósmico, y conformando su estructuración con las leyes abstractas humanas y con las del universo. Por esto, en lo prehistórico, quiere tomar solo su expresión abstracta geométrica, y no su expresión particularista de imagen o representación realista. Propende, entonces, y muy marcadamente, a un simbolismo, a la esquematización de las formas de la vida, que habrán emanado de su concepción universal geométrica, cuyas primeras manifestaciones, serán signos, que luego podrán revestir formas más acusadas y expresivas. Siempre, por esto, en un sentido que contemple, ante todo, un conjunto geométrico indivisible, en el cual, cada idea de cosa, no podrá jamás estar desvinculada del resto, o sea, dentro de una verdadera estructura armónica, en la cual, cada parte tiene que conformarse con el todo. Y la razón de ser, de tal arte, no ha de ser, en el constructivo, más que para afirmar su fe en la existencia de esa sublime arquitectura universal, el Hombre Abstracto, y su identidad con el cosmos. Arquitectura es cualquier forma de la vida, porque estará en conformidad con las leyes puras de la geometría y de la medida armónica. Y el constructivo solo quiere manifestar esto. De ahí que pueda decir que está en la ley, en cualquier sentido, pues su concepción es siempre universalista. Y por esto también, todo arte del constructivo, es un acto, lleva, en sí, sentido moral. Por tal razón, puede decirse, que el constructivo, casi le basta solo trazar un signo: (simbolismo) será la afirmación de su fe. Pero si esto es acción (acto) su representación no lo es, no describe ninguna acción, y su función, no consistirá en representaciones de sucesos o escenas, sino en la función de lo puramente plástico (estructura funcionalismo estético) y, el contenido vital no deberá ser una traducción de una cosa en signo, sino que, signo y cosa serán lo mismo. Tiene que ser, pues, un arte super-abstracto. Partirá, pues, el constructivo, solo de la idea de estructura (siempre dentro de la geometría) y de tal sola y única idea deberá surgir, como de la materia bruta en el cosmos, un ser, una vida, así una forma: muda en cuanto al lenguaje inteligible habitual, pero elocuente en su impenetrable misterio. Tal

una catedral, la pirámide, el obelisco, una fuga o una sinfonía, los jeroglíficos y los signos en el arte rupestre, los signos de la liturgia, etc. Y allí, viviendo en la materia y la materia viviendo por ellos, y sin que quepa desdoblamiento, estarán las ideas de los seres y los anhelos y deseos humanos, y siempre, y como se ha dicho, no por descripción ni traducción, sino dentro del simbolismo plástico de la forma en sí, representándose a sí misma y en su perfecto acorde con lo vital. Pues, si el ser, en la naturaleza, anima y configura una forma de vida, lo mismo tiene que pasar en el plano del arte, y en tal sentido este será una creación. No sabrá, pues, el constructivo, al tratar solo de hacer una estructura, a que expresión le llevará su obra: guiado por un sentido geométrico, deberá surgir la forma, que ya entonces será un símbolo. Pero, si su mente deberá estar vacía de toda idea de cosa, su corazón, igualmente, de todo deseo de expresión determinada. Solo así podrá llegar a la idea-materia. Y ya esto entonces querrá decir que trabaja con valores absolutos: el tono y la medida, la forma geométrica, el plano y la línea, Arte abstracto simbólico, planista y bidimensional, no figurativo ni descriptivo, absoluto. (Valores plásticos en una superficie sin huecos) ¹³

Torres se propone realizar una “síntesis de lo que hay de positivo en el neoplasticismo, en el cubismo y en el surrealismo”, y con esto pretende la hazaña unificadora de lo abstracto y lo real en el entendido que el rechazo a la pintura naturalista, imitativa o complacientemente decorativa a lo “art nouveau”, no deben dejar paso a la abstracción fría, inexpresiva y determinada por un mecanicismo puramente racional. Así el arte Constructivo: “pintura bidimensional, medida por el compás de oro, dentro de un orden rigurosamente ortogonal”, se desarrolla al margen de lo real en un afán de conseguir la esencia de lo pictórico y no confundirse con el mundo de las cosas que pertenece a una órbita diferente; pero tampoco se despega totalmente de esa realidad a la que alude a través de los signos.

La primer pintura significativa de Torres, correspondiente al clasicismo mediterráneo -en el marco del “noucentisme” nacionalista catalán y ajeno a los modernos lenguajes pictóricos vanguardistas, como señalé antes- se explica menos por el sentir nacionalista que por el descubrimiento que le deslumbra: el encuentro con una tierra de larguísima tradición, “la cosa era clara”, afirma en *Historia de mi vida*, “Cataluña era uno de esos tantos pueblos mediterráneos,

13 Torres García. Texto inédito. Archivo Fundación Torres García.

por eso debía tener un arte dentro de la común tradición clásica”¹⁴. Y esa tradición se manifestaba hasta en las actividades más cotidianas representadas por Torres en algunos de sus murales de esa época – el soporte “mural” y no cuadro de caballete, apunta claramente a la función colectiva o social a la que está orientado y no al placer individual. La evocación de aquella vivencia que le impactó al llegar a Cataluña, los detalles cotidianos ligados fuertemente a una larga tradición, quedó registrado, también, en su autobiografía:

...los porrones de grueso vidrio azul, el candil. Las cucharas de madera, los cacharros y ollas de barro, los cántaros-todo tan diferente de las cosas industriales de su país [Torres escribió “Historia de mi vida” en 3º persona]-.Le interesaba ver cómo hacían la colada con la ceniza encima y le iban echando agua por arriba, que después de filtrar por la ropa, caía en un barreño abajo-como bajaban el vino al pozo, y los melones y otras frutas para refrescarlos- y hasta cómo cocían las judías, con cierto ritual, pues todo era allí hecho de otro modo que en su país.¹⁵

Todo esto explica, más claramente, su evocación a la antigüedad y sus temáticas mitológicas.

A partir de 1917 parece tomar otro rumbo, mediante una pintura planista, no imitativa y alusiva a temas urbanos; desde su pensamiento, en el *Descubrimiento de sí mismo*, afirma: “Nada más bello que olvidar el pasado para ir a la ventura. Soy enemigo de toda tradición, sea en el terreno que sea. Hay que persuadirse de que detrás nuestro no queda nada.” Esta transformación es el resultado del interés del pintor en una pintura que revelara a sí misma como tal, sin contaminaciones literarias extrapictóricas y sin el lastre de la necesidad de reproducir fielmente la realidad. Simplificando su lenguaje se remite a los elementos cotidianos con los que convive en la ciudad: calles vehículos, carteles etc. “La pintura”-afirmaba en 1919 en *Hechos*, un texto inédito, -no es el representar ni la manera de representar. Es aquello ABSOLUTO por medio de lo cual las cosas toman cuerpo en la representación. Después el negro, el blanco, los colores, las formas geometrizadas. El artista ignora el objeto. Ni quiere la ficción de la perspectiva. Quiere lo que ES; no lo aparente.”

En 1926 ya instalado en París -luego de haber vivido 2 años en Nueva York

14 Torres García (1990): 62.

15 Torres García (1990): 44.

y haber pasado por Italia- Torres García realiza una pintura de extraordinario valor, que aunque muy próxima al purismo formalista y receptiva a las influencias de todos los ismos, propios de de la vanguardia parisina, exhibe una originalidad sorprendente. El encuentro con el neoplasticismo le empuja a recolocar en su cabeza la idea de un arte “salvacionista”, o “redencionista” lo cual le conducirá a la conquista de su lenguaje constructivista definitivo en 1929. Es en el lenguaje constructivo que Torres se propone –según afirma en la conferencia en 1930 de *Cercle et Carré*- conseguir “una síntesis de cubismo, neoplasticismo y surrealismo”, no un lenguaje que exalte el purismo pictórico, sino que integre otros ámbitos extraestéticos como el inconsciente y lo real.

La obra constructiva está lejos de la frialdad y el purismo neoplasticista; a pesar de su estructura ortogonal- que ya está presente en muchas obras de Torres antes de conocer a Van Doesburg y a Mondrian-, el orden proporcional en base a la medida áurea, la esquematización de las figuras (reloj, barco, compás, estrella, pez, o sol), la estructura cobra calidez y vitalidad por la forma más bien orgánica mediante la que se produce el entramado de retícula y signo que constituyen un todo continuo. Un peculiar tratamiento de los elementos geométricos que provienen de la “pintura-pintura” y la importancia de un color casi matérico, otorgan una riqueza pictórica a sus composiciones ajena a la pura geometrización.

La idea de una estructura que integra la figuración, remite a las creaciones de culturas primitivas, lo cual no es sólo una coincidencia en el lenguaje formal, sino que tiene amplias connotaciones metafísicas. La gran utopía torresgarciana, cuya expresión terminada se encuentra en su *Universalismo Constructivo*, consiste en que éste orden sintético en la creación artística, mantenga una relación con la unidad y el orden del cosmos, transformándose el arte en una celebración comunitaria, como lo era cuando se confundía con el rito y la ceremonia. En ese sentido afirma:

Traza unas rayas verticales, horizontales, en ángulo, curvas, etc. Haz paleta: mezcla *tonos*, (siempre tonos) y trata de hallar su *música* pues para eso haces tu obra. Y sigue: ya comprendo, ahora surgen, dentro de esos valores, *valores de la ciudad*: tal plano blanco con los rectángulos de las ventanas; tal ángulo, la fachada de una fábrica; tal rojo, una pared o un libro; tal azul, un jarro o el cielo. Pero borra eso: considera ahora la Creación. Eres ahora el Hombre-Universo, geoméricamente todo está en ti el sol y el pez, el amor y la cruz, la

llave y el navío, el ser humano y el botijo de barro. Todo. Y ahora eres primitivo en línea y en piedra.¹⁶

Luego del texto aparece el significativo dibujo que distingue entre el “Hombre Universal” y el “Hombre Individuo. Hombre abstracto”; en tanto alude a la esencia. En estos dibujos se opera en la práctica, la síntesis de su proyecto final: abstracción y representación figurativa; esquema geométrico y expresividad, gracias a sus líneas irregulares y vibrantes. Signos que, en fin, remiten a esencias, como este del “de lo humano”, es signo y realidad al mismo tiempo.

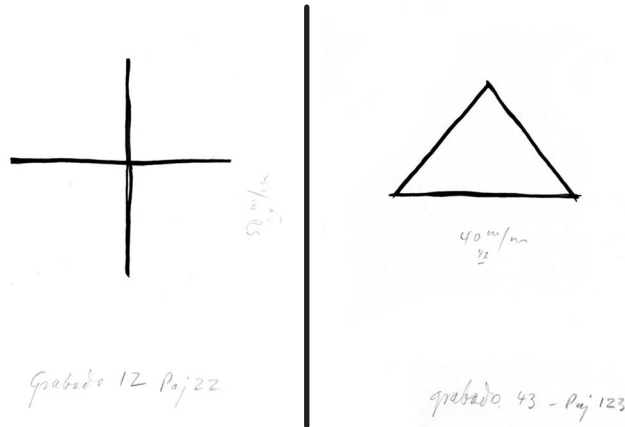


Ilustración de *Universalismo Constructivo*
Fuente de ilustración: gentileza del Museo Torres García

Este dibujo, como todos los demás que componen el libro, no solo expresa desde significados conceptuales, sino que realiza en sí mismo la síntesis perseguida por el maestro. La línea, aún en los esquemas más básicos y geométricos –en algún caso es una simple cruz o un sencillo triángulo- tiene

16 Torres García. Lección Nº 5 del *Universalismo Constructivo*.

siempre vitalidad, energía expresiva, trazo vibrante que le da interés y valor plástico al tiempo que contenido animista. Tal como se puede apreciar en el siguiente ejemplo:



Ilustraciones de *Universalismo Constructivo*
 Fuente de ilustración: gentileza del Museo Torres García

Cuando las circunstancias desfavorables generadas por la gran crisis económica en Europa, le obligan a emigrar una vez más –luego de haber intentado establecerse en Madrid - el lugar que encuentra más viable como destino, es Montevideo. Allí se genera un proyecto que es tremendamente ambicioso y consiste en la realización de su utopía-algo que hubiese querido realizar en Nueva York. Montevideo será el nido de algo significativo, no solo para la pintura, y el desarrollo de un estilo artístico, sino que constituirá una alternativa para el Arte. Torres es un embajador inmejorable del arte moderno –por ser pintor y protagonista del escenario vanguardista parisino-, en un medio que se encuentra alejado de las nuevas propuestas de las cuales recibe noticias tarde y de modos indirectos; el magisterio de Torres García será una vía de acceso del Uruguay a ese mundo vanguardista. Por otra parte, nuestro país carece de una tradición indigenista que hubiera determinado una tendencia nacionalista, tal como ocurrió en México, por ejemplo. Esto no impediría la realización del proyecto torresgarciano en la medida en que éste no propone un arte autóctono, correspondiente a una tradición concreta, sino un arte que remita a los orígenes de todas las culturas en una dimensión universal y no localista. En *Metafísica de la prehistoria indoamericana*, el texto de Torres dónde aparece

más explícita su doctrina americanista, señala reiteradamente que su interés en lo precolombino no es una elección estilística, correspondiente a tal o cual cultura en particular, sino el hecho de formar parte de la gran tradición. Promover un arte para toda América, no implica que sus formas estén contagiadas de las formas históricas del arte precolombino, sino de su esencia misma. Todo esto vuelve a Montevideo, un terreno particularmente propicio para el desarrollo de una forma nueva de realizar un arte que comprometido con la vida misma sea reflejo de una sociedad y constituya una necesidad vital más que lujo o esparcimiento.

Si la síntesis de los diversos lenguajes era ya una hazaña, la realización de un arte en una sociedad que forme parte de su vida y signifique al mismo tiempo el reencuentro del sentido cósmico de la gran tradición, constituye la mayor utopía que se propuso concretar Torres García en Montevideo. Así lo formula en la Lección N° 22 del “*Universalismo Constructivo*”:

Yo traía...todo mi programa completo a desarrollar aquí. Era algo afirmativo, y también algo muy moderno. Había recogido las últimas vibraciones tocantes al arte en Europa, sabía que era el esfuerzo hecho, y veía ...el que había de hacerse. Y pensé que, esto que debía hacerse *hoy*, podía hacerse aquí. Por un método gradual, teniendo en cuenta todo, si encontraba hombres dispuestos a seguirme, se podía realizar algo muy superior a lo realizado últimamente en Europa.

Es este el contexto en el que escribe las lecciones que componen el *Universalismo Constructivo*, con los dibujos que le acompañan. Ellas no son esquemas didácticos que ilustren procedimientos a seguir para la realización de un modo determinado de pintura. Están muy lejos de esto; no tienen una relación de subordinación y correspondencia con los textos a los que acompañan. Se trata de la realización de las síntesis de elementos en apariencia irreconciliables, como señalamos más arriba; los dibujos son otro modo de decir las cosas, pero no cualquier modo, sino el modo específicamente plástico de expresar nociones que trascienden lo estrictamente pictórico. Ellos refieren a la unidad dentro del Cosmos en el que todo tiene importancia- lo chico y lo grande, el hombre, el sol o un insecto- en un orden determinado; orden que no puede expresar el pensamiento y no se descubre en lo inmediato perceptible: sólo la pintura captará eso inefable que es el carácter universal que tiene el arte popular que conserva las esencias locales; todo lo cual no

debe confundirse con orgullos localistas ni defensa del nacionalismo. Se trata de salvarse y "...Para salvarse, el hombre, debe hallar de nuevo la Ley, que es la Ley del Hombre, la ley de unidad, la ley de leyes, la ley única."

APÉNDICE al Capítulo II

SELECCIÓN DE TEXTOS DE TORRES GARCÍA

A continuación se presenta una selección de textos que puede ser utilizada para su análisis y discusión en las clases de Filosofía. En cada uno de los siguientes fragmentos, se señala el año que remite a la publicación de Torres García que aparece al final de la misma.

Arte y metafísica

1. La pintura y la escultura no deben ser solamente plásticas, sino que deben tener un sentido moral profundísimo y en cierto modo manifestar el sentido filosófico que el artista pueda tener del mundo; por eso diremos que, en cierta manera, aquellas artes son simbólicas, aunque dándole a esa palabra un sentido muy amplio. (1913).

2. Pero hay que hacer una aclaración importante: no basta que una obra sea bien estructurada en cuanto a que sus partes estén bien acordadas, que si este acorde no está, a su vez, *en la total armonía*, esto es, en correspondencia o relación con un concepto *de universo*, podrá ser aún una obra perfecta, pero le faltará profundidad y grandeza (y sentido humano), que no puede venir sino de estar configurada al unísono con esa universal armonía.

Por esto, si el artista no posee ese *concepto de Universo* (y bien pocos habrán pensado en ello), su obra tendrá que ser chica, y entonces, ni aun la sabia regla de componer habrá de valerle. Cosa que quizá fue llana en otro tiempo, en que se poseía, al parecer, otra conciencia del existir y de vivir, y se creía en otro destino, pero que hoy resulta un camino demasiado escondido. (1934).

3. Una de las cosas más importantes desde el punto de vista del arte, de su evolución y de su *recta comprensión*, sería el hacer comprender a todos, artistas y no artistas, que hay que desechar la *idea falsa, de que se propone la realización*

de la belleza. Es uno de los tantos errores que hay que destruir.

Ciertamente una obra bien estructurada es bella. Si en ella es bien evidente el ritmo y la proporción, será una bella obra. Pero, ni el artista, ni los otros, deben apuntar a la belleza. Y esto, ni para realizarla ni para comprenderla. En ningún caso debemos buscar ese placer que nos causa la belleza; ni en nosotros, artistas, el provocarlo. *La belleza tiene que ser un resultado, no una finalidad.* (1934).

4. Necesitaría, el hombre, entrar en *una metafísica*, puesto que tiene un alma, y nada le habla en ese sentido verdadero. El creador de mitos y signos de verdad, el poeta y el artista, no le hablan de eso. Y ¿cómo podrían hablarle si ellos mismos han perdido el sentido de eso, el camino? Desde que el arte dejó de traducir esa verdad (o mejor, desde que el arte dejó de *ser esa verdad*, y tanto por su espíritu como por su íntima estructura, realización, al fin, plásticamente de la verdad), desde que dejó de ser eso, fue como la cortesana (no como la esposa), objeto de lujo y de placer. La creación de la belleza fue su objeto (y hoy desgraciadamente ya nadie duda de eso) y por lo cual ya jamás ha vuelto a su cauce.

Tienen, la religión de la verdad, y el arte, raíz común. A tal punto se abrazan que acaban por confundirse, y por esto han tenido que morir juntamente. (1935).

5. Pero por positivo y falto de fe que sea el hombre de hoy, y salvo excepciones, en el fondo, tiene y aunque no quiera confesarlo, *necesidad de una metafísica*. De ahí que, modernamente se hayan remedado esas expresiones primitivas, .y también de que, mitos y leyendas, hayan pasado a todas las artes. Y otro hecho: de que cuando el arte, desentendiéndose de todo eso, ha querido marchar *solo*, de frente a la realidad y sin *ese apoyo*, ha perdido fuerza y grandeza.

Desde muchos años, dándome cuenta de todo eso, al fin traté de abordar el problema resueltamente. No llegué a mediano resultado, sino por etapas, habiendo tomado la cosa desde el principio. Mi consideración tuvo un *doble aspecto*, aunque sólo una raíz; pues intuía en aquel momento, que lo que debía ser *base de la estructura artística*, debía ser también *base de la estructura del universo*: la unidad. Surgió entonces de esto, la figura del *hombre universal*, su correspondiente *esquema plástico*, que ha perdurado a través de mis obras constructivas. Lo *universal*, entonces, se destacó plenamente; fue, para mí,

una verdadera *clave*. (1947).

6. Desde siempre, fue en mí una idea fija, la de que *el arte y la vida*, en un artista, debían constituir *una sola y única cosa* : ya era ésta *una idea* que se encaminaba a lo que vino después; a lo que, bien o mal, y por carencia de tecnicismo filosófico, se hizo *teoría casi infantil de un artista*. Ya esto llamé *mi metafísica*; sin la cual, no me era posible dar un solo paso.

Para mí los nombres y denominaciones, tuvieron que contar bien poco, pues no era mi pretensión dar un tratado filosófico; más o menos me arreglaba para levantar mi castillo, y tampoco pretendí dar nada serio bajo el punto de vista literario. Confieso que nunca me sentí fuerte para ninguna de estas dos cosas. Mi objetivo, pues, siempre fue el arte; allí estaba en mi terreno, dispuesto a no ceder mi puesto a nadie. *Y eso mismo*, dije mucho tiempo después, al escribir “La Tradición del Hombre Abstracto”, y no desdeñando o menospreciando, como algunos pensaron, a los literatos y filósofos. Fue escrito sólo para mis colegas, los artistas, ya que en eso suelen ser tan poco entendidos como yo, y que por esto no pedía temer sus críticas. Procuré sólo ser claro y sencillo, pues bastaba, que me comprendiesen. (1947).

7. Lo que un artista encuentra de bello en la naturaleza, es pura coincidencia del espíritu con la realidad. Platón tenía razón al decir que toda belleza que se nos ofrece a la mirada, nos lleva al entusiasmo por el recuerdo o reminiscencia que se despierta en nosotros de la belleza absoluta. (1917).

8. Y entonces comprendemos, vemos, sentimos, palpamos que, LA IDEA, TIENE VIDA PROPIA E INDEPENDIENTE; QUE LA IDEA ES, que es semilla, germen, cuyo desarrollo son las criaturas todas del universo: el pez y el hombre, la planta y la lagartija, lo que vive en el cielo y en la tierra, todo, las ideas (el embrión de cada cosa). Las MADRES como las llamó Goethe.

Vida, pues, es espíritu. (1934).

9. Los números, las figuras geométricas, corresponden a algo universal *que poseemos*: el hombre despierta a algo muy hondo. Los números están en concordancia con el movimiento de los astros, y con nosotros, con todo. (1936)

10. Hará ya unos cincuenta años, yo leía a Platón; fue en mi época filosófica. Y después de ese tiempo no he vuelto a leerle. Pero, lo que vi. y descubrí

entonces, me ha guiado y sigue guiándome hasta hoy.

Fedro y El Banquete fueron mis obras preferidas. Y recuerdo, creo que en la primera de esas obras, hay una hermosa alegoría que los que la conozcan la recordarán en seguida. El caballo blanco, dócil a su conductor, que quiere seguir la cohorte de los dioses (podríamos decir el caballo clásico) y el caballo negro, rebelde, (el caballo romántico) que no quiere obedecer a su conductor. El alma (el conductor) quiere remontarse para descubrir las esencias de las cosas, pero el caballo negro trata de impedirselo furiosamente. Llama Platón a esas esencias de las cosas, *ideas*; podríamos llamarlas el *arquetipo* de las cosas, y éstas, entonces, son como figuras de ellas, que tratan de llevarlas a la perfección. Antes, de que fuese el primer hombre, hubo pre-figuras de él, y éste, a través del tiempo trata de llegar a la *perfección de sí mismo*. Pero ahí está el caballo negro que trata de impedirselo: quiere, el hombre, regirse por leyes abstractas, recuerdo o reminiscencia de cuando siguió a la teoría de los dioses, pero junto a sí tiene siempre a su contrario. Y si rueda de ese lado, ya está perdido, que es lo que acontece a la mayor parte de los nacidos. Excuso decir que el artista que rueda de ese lado también lo está; es decir que está en lo *subjetivo*. (1948).

11. El gran reloj de las estaciones del tiempo, mi propio reloj, en concordancia con el curso de los astros, sus eternas revoluciones en los grandes espacios; el metro, parte exacta de la medida de nuestra Tierra; he ahí las cosas que nos elevan y nos separan de la materialidad de lo que hacemos cada día, pues con ello estamos en lo general, en el dominio de la Razón, que es el HOMBRE. Por esa razón podemos ir más allá de la Naturaleza: pensamiento, abstracción, concepto, geometría. Fuera de esa razón el hombre vive la vida del instinto. La civilización es el desarrollo de esa facultad, pues de las grutas pasamos a la Arquitectura, de la superstición a la Filosofía, de la fuerza a la Justicia. La Razón es nuestra medida, nuestro equilibrio, la Regla. La verdadera Tradición del Hombre, a través de las edades, tendría que ser la Tradición de la Razón. Una letra, un signo sobre una piedra, he ahí algo que difiere en absoluto de la Naturaleza; es el signo del Hombre, la huella de la Razón. La Razón es el HOMBRE. (1937).

12. La razón es el verdadero libro de la sabiduría. Pensar es formarse. RAZÓN: llave. Sin esa llave nada puede “saberse”. Las leyes que rigen el Universo son las mismas leyes que las de la razón. La razón es eterna. Por ella todo es presente,

actual. Hay que vivir en la eternidad de la razón,-en el pensamiento- y en lo que le corresponde, fuera de nosotros, en la Naturaleza: en lo que no cambia, en el Orden. (1938).

13. Y, esencialmente ¿qué nos enseña esa Tradición? Pues simplemente esto : que debemos mirar adentro y no afuera; que es dentro de nosotros mismos que debemos hallarlo todo; porque no es mirando al Sol con el telescopio, que le comprenderé, sino mirando adentro, otro Sol, la IDEA; algo incomprendible a la razón (y digo la razón porque esa idea no viene de la razón) y esa idea, me moverá luego a trazar, para representarla, un círculo con unos radios (y entonces la razón me sirve) y ese será el Sol que tradicionalmente se representa así; y a veces se le transformará en una cara para dar a comprender que es un espíritu también. (1941).

14. Pero podría decirse más: que la Razón Universal, sería más bien una intuición y que abarcaría el Kosmos. Que es, por esto, tanto *sentida como pensada*. No es, por esto, nuestra posición, la del racionalista. (1948).

15. Esta Razón Universal, de origen netamente griego (pues pudo nacer allí, por ser el espíritu de aquel pueblo) puede servir al artista; y por esto, en su aspecto constructivo, sirvió a los modernos y pudo servirnos a nosotros. No así la otra, más demoleadora que constructiva; pues la nuestra podría admitir toda suerte de religiones como verdaderas (como expresión y anhelo humano) y también, y como ya he dicho otras veces, toda suerte de mitologías, reputándolas como expresiones de una verdad profunda. Y si bien no podrían admitirse dos razones, pues sólo pudo haber una, secretamente deben vincularse por alguna faceta que no sería imposible descubrir. Pero quédese eso ahí, que no es de mi competencia dilucidar. (1948).

Unidad y armonía de los contrarios

16. Tal como yo definiría el espíritu sería: algo que crea, *y que por lo tanto, participa de la mente y del alma*. Es decir, *la idea creadora*, pero viva, en acción. Por esto, tanto participará de la razón, de la geometría, de lo constructivo, como de ser, de vivir, de obrar, de existir. (1935).

17. En 1919 escribí un librito que se publicó cuyo título era este: *El arte en relación con el Hombre Eterno y el Hombre que pasa*. En él (y siempre

relacionándolo con el arte) se pretendía demostrar la lucha inacabada entre el Hombre Universal y el individuo; lucha, que, bajo otros nombres, tiene lugar entre el bien y el mal, entre Dios y el Diablo, entre el Espíritu y la Materia, entre la Luz y las Tinieblas y... aquí me detengo (porque así conviene) porque hoy también tiene su nombre preciso y cuesta trabajo no decirlo. Lucha, en fin, entre la parte grande y la parte chica de nuestra Regla, y cuya relación constante forma la totalidad. Y nosotros, aunque queramos ponernos en el lado grande de la Regla, que es Universal, sabemos que el chico tiene que entrar en la *proporción* debida, y que esto es el equilibrio. Pero, sabemos más, aún, sabemos, porque ya lo hemos estudiado a fondo, que *el mal no puede ser eliminado* y que entra como parte integrante de la Totalidad Cósmica. (1937).

Verdad del mito

18. ¿Cree, pues, que toda mitología tiene algo de verdad? No solamente algo de verdad, sino verdad absoluta puesto que no hay nada de más verdadero que la poesía. (1915).

19. *No*; sino que, en cada cosa, hemos de tratar de encontrar aquel granito de Verdad que sin duda tiene, pues, otro hombre que tal dijo, escribió o hizo, por algo fue y no sólo por pasatiempo. Porque hay cosas, que quieren guardar su esencia, tales como ciertos frutos, en cortezas durísimas. Tales enormes poemas, que ligeramente se juzgan cuentos de hadas; tales ciertos mitos, que no hay que tomar a la ligera; tales ciertos personajes fabulosos, que encierran una idea profunda. No todo es la verdad completa, pero tampoco no todo es falsedad, aunque aparentemente la contradiga. (1942).

Religión del Hombre Universal

20. Todo hombre *debe tener una religión*. Afirмо esto después de haberlo madurado mucho.

Pero tengo que explicar lo que yo entiendo por religión. Seguramente no difiere mucho del concepto usual que se tiene; pero tampoco es del todo lo que se suele entender por tal.

Entiendo por religión, estrictamente, *la realización del Hombre Universal, por encima del individuo que somos cada uno de nosotros*. Se impone, que para cada uno de nosotros, llegue un día en que se opere una conversión; ‘v para llegar a tal conversión es que se ha de trabajar en todos los momentos de la vida. Pero, ¿qué es ese Hombre Universal? Por de pronto podríamos llamarle ni *espíritu*, ya que es tina síntesis de la mayor y más elevada aspiración humana. Pero abandonemos ese término. Diré otra cosa para que intuitivamente, materialmente, se me comprenda mejor: el hombre universal ocupa el lado mayor de la Regla de Oro.

El hombre universal es *una trinidad*; es la *-razón universal*: es el universal *espíritu moral* en la naturaleza: y es la universal *vida física*, formando esas tres cosas *una unidad*: el cosmos. *Universus*: un todo indivisible. (1937).

21. En el hombre Abstracto está todo. No querer ser ni realizar nada, ni fuera de él ni por encima de él. No querer ser bestias ni dioses: sólo hombres, de acuerdo con la armonía total. Equilibrio. Plano mental. Plano emotivo. Plano físico. EL HOMBRE. En todos ellos recibimos y debernos restituir. Hay que estar en la *-LEY*.

La Humanidad es tina unidad. El Cosmos es una unidad: hay que solidarizarse con todo. La unidad: lo fundamental. (1938).

La visión mística del pintor

22. Porque allí donde todos los hombres ven cosas concretas: un libro, una flor, el artista ve cosas desconocidas, que no podría nombrar. Entonces ve claramente que ningún conocimiento concreto puede llevarlo hasta allí y afirma que es por vía de la intuición que ha de llegar a eso tan bello que por ser bello quiere fijarlo y se vuelve artista. (1919).

23. Tal escena que contemplarlos podemos imaginar que hace siglos que la estamos contemplando. De igual modo con cualquier hecho histórico aproximarlos tanto a nosotros como si fuese un hecho contemporáneo. Y lo mismo respecto al espacio. Tal objeto que miramos, conociendo sólo lo particular de él, llena toda nuestra conciencia. Y lo que entonces conocemos es algo homogéneo, no lo que lo diferencia de los demás objetos. Por esto es uno con toda la realidad objetiva. O toda la realidad objetiva es tina con él. Es

el plano del espíritu. (1919)

24. Y aquellas formas serán su cínico tema. Su expresión. Agrandada, desmesurada, enorme, centuplicada. Dentro de una vibración universal.

Para llegar a eso el artista debe ignorar lo que hace, lo que pinta, qué objeto tiene ante los ojos. Debe anular algo de sí mismo y ser absolutamente objetivo. Su yo, entonces, ignorará el tiempo.

Su yo pronto será todo visión, concentrado en la visión, sin el soporte de todo lo que constituye un individuo en la vida normal. Debe llegar, pues, a una conciencia especial, y entonces dejar que la etano anote lo que ve un ojo dormido, un ojo muerto, un ojo que ignora lo que ve, porque conoce lo inefable. (1919).

25. El artista llega a esa intuición de lo real, mediante una profunda concentración en el objeto (sea imaginario o visto) y entonces, de tan personal y suya que será tal visión, truecáse en universal. Y es porque en tal contemplación, que es pura, desaparece la relatividad entre él y el objeto; contempla formas y no objetos. Y tales objetos en tal visión ya no lo son; son algo absoluto, por esto, universal. (1942).

26. Por igual modo, el objeto ha de ser contemplado en igual forma: místicamente. Pues, no es el objeto material el que ha de interesar al pintor, sino la *idea* de él, su alma. (1947).

La obra de arte como estructura

27. Estructura, quiere decir, reconocimiento de que en el fondo de todo reside la unidad. Fuera de ese concepto todo es fragmentario, sin base.

A la antigua ciencia, un sinnúmero de ciencias hoy la sustituyen. Debe irse a la unidad de la ciencia. Entonces puede comprenderse que el arte es una parte de esa ciencia universal.

Una obra construida (ordenada según reglas) difiere en absoluto de toda otra obra que no lo sea; esto se constata con sólo verla. Tiene un centro invisible, algo que unifica todos sus elementos retenidos por una relación entre ellos y no una relación de calidades, de objetos en torno a una idea, o caso así, sino

una relación precisa, numérica, relación efectiva, real, controlable.

Fuera de esta Regla no hay salud posible en el arte: debe construirse. (1935).

28. Porque, volvemos a repetir, es en la manera de representar que radica el arte y no en la representación.

Pues bien; por ser ésta, cuestión fundamental, a través de tantos temas tratados en mis lecciones (las cuales hoy, ya se acercan a las quinientas) en realidad, éste ha sido casi el solo tema tratado. Con relación a cualquier objeto afín al arte, prehistoria, religión, sociología, arqueología, arquitectura, movimiento de arte, etc., siempre, como cuestión primordial, ésta ha sido el verdadero objeto de la lección. A tal punto que hoy puedo decir que, arte y estructura (o construcción) son para mí sinónimos. (1940).

29. En alguna parte de este libro se dice que la *estructura es el arte mismo* (y lo que acabamos de decir lo evidencia) y si esto lo admitimos como verdad cierta ¿no podremos decir que al fin habremos llegado a la verdadera unidad?

El martilleo continuo, sobre ciertos temas, que se habrá notado a través del presente, libro, es debido a dos cosas igualmente importantes

Primera, que a fin de que todos puedan salvarse todos deben *comprender*; segunda, que no basta haber comprendido. que hay que estar *en el espíritu de la cosa*.

Comprender, por ejemplo, que éste, hoy es el *único camino*, es ya mucho; pero no basta. Comprender que éste puede ser el *camino para todos los tiempos*, ya es más difícil. Pero dirán (y esto pondrá de manifiesto que no se ha comprendido) que así el arte quedaría encerrado para el porvenir. Recuérdese que yo propongo sólo una cosa: medir, estructurar, y que todo lo demás quede subordinado a eso. Es decir, que la medida (o la idea de estructura) pase delante de todo; se muestre al primer plano; que todo se sacrifique a eso. (1942).

30. Lo he dicho otras veces, y lo repito ahora: volviendo a mi país lo mejor que pude traer, era la *idea de estructura*. Además, tenía la ventaja de no ser nada afiliado a ninguna tendencia o moda de arte, ni a ninguna personalidad descollante; era simplemente *un concepto, algo* universal y abstracto.

Estructura y construcción, es lo mismo; que sería como decir: *arquitectura*. Y entonces yo pregunto: ¿es que puede hacerse un arte cualquiera (y aun la

misma arquitectura), y sea poesía o literatura, música o pintura, sin construir? El *arte de construir*, pues, ¿no se diría que es el arte mismo? Pues *arte, es, y* también lo he dicho otras veces: *saber construir con las reglas*. Y ninguna de las mencionadas artes, puede escapar a semejante exigencia. Pero, hay que ponerse de acuerdo con respecto a lo que debemos entender por estructura o construcción. Porque, sin sospechar que existe tal ley que puede ordenar a las obras (y aquí no me refiero precisamente a la sección áurea) todos, poetas, literatos, músicos, pintores y escultores, seguramente piensan que van bien como van, confiándolo todo a la sensibilidad, al gusto, y al instinto ; y que lo demás sería como poner trabas a la libre creación.

Yo me permito pensar todo lo contrario, y que están en un gravísimo error.

Las reglas que cada arte trae aparejadas, sea para escribir, sea para pintor o esculpir, sea para componer música o construir edificios, nada tienen que ver con el concepto de estructura, a que ahora me refiero. Un carpintero, pongamos por ejemplo, necesita saber de esas reglas que atañen a su arte para bien ensamblar sus maderas y realizar toda suerte de construcciones. Y lo mismo cualquier otro artesano con respecto a su oficio. Entonces, ¿quiere decir que no basta *ese conocimiento de ciertas reglas indispensables de componer, sea, con sonos, con palabras o con piedras?* No; y eso es lo que tiene que demostrarse; y aun pensando que todo ello, sea llevado por el gusto, el instinto artístico y la cultura. ¿Qué es, pues?

En primer término, digo: que todo ese modo de construir de que se ha hablado, no puede ayudar en nada al verdadero constructor; o, si se quiere, de manera muy secundaria. Y esto se comprenderá al momento: podría; decirse, con respecto a la verdadera construcción que aquí buscamos, que está en un orden ideal o abstracto. Es lo puro, o estético. El constructor, está, pues, en ese plano.

Por esto hemos dicho, que, la pintura, era *geometría, ritmo y tono*: elementos, pues, *abstractos*.

No puede ejercerse la estructura o construcción, sino con elementos homogéneos. Al entrar en la estructura, *pierde, pues, la realidad, la heterogeneidad inherente a las cosas todas*. De ahí que deba adoptarse el esquema geométrico, pues al entrar cada objeto en la geometría pierde su carácter real.

Bien; ¿qué buscamos con tal construcción? Está dicho con una palabra: *la unidad de la obra*. Por esto, bajo este punto de vista puede ser perfecta.

Hoy, después de esto que sabemos, no podemos concebir que sea arte verdadero aquel que no tenga esta base. Será un arte a medias, cojo, pues no realiza lo más importante. (1949).

La obra de arte como símbolo autosignificante

31. Geometría y simbolismo, tendrían que ser la *manera natural* de expresarse el artista. Geométricamente primero por ser el *lenguaje gráfico* de la razón; y, simbólicamente, porque el símbolo es, en realidad, también una *idea gráfica*. Pero hay otra razón desde el punto de vista plástico, y que es (le la mayor importancia. El símbolo, en verdad, *no representa a otra cosa*, como acontece con otra imagen cualquiera, sino que, por el contrario, *se representa a sí mismo*. Pues en él. idea y forma, son la misma cosa; una sola e idéntica cosa es la *idea-materia* o la materia-idea, como se quiera. Que es lo que se realiza en todo objeto: la idea mesa (por ejemplo) no difiere de la mesa real, es la misma cosa, y así con todo.

Pues bien, como toda *imitación*, en arte, tendría que ser proscripta, desechada, por constituir *una falsedad*; es decir, porque *lo imitado* no existe *en realidad sobre la tabla o el lienzo* (y por eso aquellos pintores que lo hacen están fuera de la *vía de la verdad*), por eso digo, tendría que venirse, en cierto modo, al simbolismo, pues por ahí *entraríamos en lo concreto*, en algo *que es realmente* (como es todo valor plástico), en el verdadero valor de *la forma por sí misma* (que en el símbolo, es a la vez, contenido espiritual) y por esto algo verdadero, real y al mismo tiempo profundo. Y veremos por qué.

Dice un sabio contemporáneo, a propósito de los símbolos (en el terreno psicológico): “en tanto que traducciones permanentes, los símbolos realizan, dentro de cierta medida, el ideal de la antigua y popular interpretación de los sueños. Pues bien, ciertas intuiciones del artista, ¿no son a manera de sueños? En efecto, si el artista es un creador de símbolos, es porque la *forma simbólica* es, no solamente algo dentro de la estructura racional, sino aun del alma y de la materia, y *surge formada como de una pieza*; y de ahí el que tenga, en cierto modo, como un *valor mágico*, y obre sobre nuestra sensibilidad espiritual,

directamente, sin necesidad de interpretación ni lectura; y por todas estas razones, *en cuanto a forma*, tiene un valor *en sí*.

Este lenguaje simbólico, viviente y bien real, es el más profundo y completo que pueda expresar el arte; y fue el lenguaje del arte de la antigüedad y de los mal llamados salvajes: más civilizados en esto como en otras cosas de ese orden, que no el prosaico hombre moderno, materialista. Me parece que habría que volver a este arte, pasando del *símbolo intelectual* al *símbolo mágico*.

No hay que extrañarse si el símbolo ha caído en descrédito, pues hoy se limita a ser como una traducción gráfica o trasposición puramente intelectual (por esto no directo), algo sin alma y por esta misma razón sin valor estético.

Bien otra cosa es el símbolo cuando, además, expresa algo (le *nuestra alma*; si se quiere de ese vasto mundo *de lo subconsciente* (que el sobrerrealismo ha intentado explorar) y que por esto toca a ese otro mundo, quizás más vasto que el del pensamiento. Pero no sería completo, si aún, ese otro lado de lo humano, *la sensibilidad física*, no se expresase. Nuestros instintos atávicos también deben pasar a través de él. Y entonces el símbolo, no solamente es algo completo (el hombre íntegramente), sino que aun nos da todo eso como, se ha dicho, *directamente*. Pues puede afectar, sin el intermediario abstracto del pensamiento, lo más profundo del espíritu. Pero no sólo esto, sino hacernos conocer *íntimamente* algo no traducible por el pensamiento, y que sólo puede captar la intuición. Y es en este sentido que puede hablarse de valor mágico.

Llegados aquí, uno tiene que darse cuenta de algo muy importante: hablando de *simbolismo*, ¿es que no hablamos, sin darnos cuenta, del gran arte? Esto es evidente. Arte y simbolismo son *la misma cosa*. Y éste sería el arte constructivo.

Un arte construido es *un arte simbólico*, y *simbolista* sería el artista que lo practicara, y *obra simbólica* sería así una obra así concebida, fuese cuadro, escultura, poema o música, o monumento arquitectónico.

Lo que se ha tomado, pues, por *arte decorativo*, y hasta *por ornamento* en el arte primitivo y antiguo, vemos que es siempre arte simbólico. Y que ni el uno ni el otro tienen por base, por esta misma razón, la idea *de la belleza*, sino expresar algo muy profundo. Y que esto *no lo expresa descriptivamente* lo prueba el hecho de que *aquella forma* (sea una cruz, sea una forma cualquier fetichista) tiene (o tuvo), para aquella gente *valor sagrado, mágico por esto*.

Cosa, forma y contenido, sea cual fuere, son una sola cosa.

Y hay que ver que todo, en el mundo, responde a esa *verdad simple*, excepto la pintura y otras cosas de valor convencional. Sea una máquina, sea un objeto cualquiera, hay siempre *perfecta unidad* entre lo que son y la idea que les dio origen. Y todo, en tales objetos responde armónicamente a su finalidad. Y lo mismo a esto que llamamos arte simbólico, o cosa simbólica, cuyo contenido es la cosa misma, sin que quepa desdoblamiento. ¿Por qué, pues, la pintura imitativa quiere ponerse fuera de esa vía, y darnos sólo una ficción? Hay, pues, que volver a lo abstracto, que será volver el arte a su cauce normal.

Dentro de lo abstracto, pues, toda forma es simbólica, y por esto mágica, también: 1.^o, porque se representa a sí misma, y 2.^o, porque lo que expresa no es algo intelectual (algo que debe interpretarse o leerse), sino lo que ella es, porque tampoco está en el lugar de otra, a la cual quiere representar. Nos afecta, pues, directamente. (1934).

La gran tradición

32. Creo, sí, que lo genial está en separarse del cauce ordinario por que suele ir el arte, ya que ordinariamente va mal encauzado, pero esto, precisamente, para encauzarlo, restableciendo así su curso normal, es decir, continuando una tradición artística, sumándose a una cultura apropiada. Este es lo que el genio ve por encima de los otros, y por eso, cuando parece adelantarse a su tiempo -como se cree- mira al pasado, poniéndose con esto, fuera del tiempo, ya que toca lo que es eterno. (1916).

33. Tradición del Hombre Abstracto (tradición de construcción) el Hombre de todos los tiempos: junto al hombre prehistórico, junto al azteca y al inca, junto al egipcio y al griego, en la Edad Media (allí estaba) la civilización de las edades, pasando, de la caverna a la arquitectura, de la superstición a la filosofía, de la fuerza a la justicia.

Tradición del saber, incrustada en piedra, oculta en el símbolo, verdad hoy, y ayer, como el sol. (1935).

34. Quiero hablar yo todavía: digo: “prefiero la piedra, al cemento armado; la

olla de barro, a la de aluminio; el hierro forjado a la varilla niquelada; la mesa de madera, pesada y fuerte, a la mesa de cristal y hierro”. (1935).

35. Cada época tiene su *arte oficial* más o menos bueno. Es innegable. Como tendrá su religión y su forma de gobierno y otras cosas así, como su ciencia y su industria. Y ese artista oficial se llamará Fidias o Rafael, Velázquez o Goya; y la religión- será tal o cual ... también oficial, según convenga. Y la religión oficial crucifica a Cristo, y condena a Sócrates.

El gusto por la olla de barro con preferencia a la perfecta de aluminio puede darnos la explicación de eso: *¿de dónde viene* la olla de barro y de dónde la de aluminio? La olla de barro viene del *Hombre*, así con mayúscula. La otra de unos señores mecánicos e industriales financieros. La diferencia de eso es la que va de lo inconmensurable a lo insignificante.

Sí, la olla de barro arranca del Hombre, y por esto tiene *sentido moral*. Y de allí también sale todo aquello que he dicho y por lo cual tengo preferencia: viene del Hombre también. Y esto es todo lo que tiene sentido de TRADICIÓN.

Hay pues una tradición. Y ésta pasa subterráneamente por debajo de las épocas, por debajo de todo lo oficial; y sigue, sigue siempre, siempre la misma *porque* no más puede haber *una*. (1935).

36. Pero al mismo tiempo (recordamos) *que la humanidad es una*, y que, aparte de la cultura particular a cada pueblo, hay una *Tradición*: saber de todos los tiempos (que no admite controversia, ni cambio, ni retoque alguno, y que ni podría aumentar, a menos que dejase de ser). (1935).

37. En tal punto de incidencia, se mantiene el símbolo. Por esto no es figura ni alegoría: es signo. Tradición del Hombre Abstracto.

Toda cultura primitiva marcha sobre esa línea. Por esto su arte, de expresión siempre geométrica, es un ritual, **cosa** sagrada. (1938).

38. Era la cultura del *Hombre* (así con hache grande) cultura del saber, de sabiduría, que era como decir: hallazgo de la *verdad* (pues se había encontrado), justeza armónica de todo; leyes eternas de las cosas; y entonces, la Naturaleza, el Cosmos, era un libro abierto donde se leía todo eso. (1941).

Tradición y Renovación

39. No está mal ni fuera de lugar, que ahora recordemos lo que D'Ors dijo en algún lugar acerca de que solamente se puede ser original dentro de la tradición. Creo lo mismo. Pero no es en las formas del pasado (que nos llevarían a una imitación de lo antiguo) que debemos buscar **la** fuente de aquella tradición sino en su estructura, en algo interno, en el espíritu que va a crearlas. (1913).

40. Así como el músico busca el tono con el diapasón, del mismo modo el artista debe buscar el tono en el arte clásico. Nada más. (1915).

41. Hay que volver, pues, al clasicismo, entendiendo por tal, como ya se ha dicho, no la servil imitación de las obras del arte greco-romano, sino la compenetración, la comprensión del espíritu que les dio realidad y vida. (1916).

42. ¿Podemos desaprender lo aprendido; podemos dibujar infantilmente, los que ya hemos aprendido a dibujar académicamente? Y en todo caso, ¿será, lo que hagamos, igual a lo que hace el que nunca aprendió? Ciertamente, que no será posible volver al estado de virginidad, pues ni en esto ni en nada se vuelve. (1934).

43. Pero hay que aclarar algo muy importante, y es; de que entrar de nuevo en la Tradición, no supone ni quiere decir volver a lo antiguo; pero sí a las normas fundamentales de siempre. (1934).

A favor y en contra de la modernidad

44. (Recuerdo el *Juicio Final* de la Sixtina, el *Sean Mauricio* del Greco, las grandes catedrales y el arte egipcio, y mil otras maravillas; pero, igual emoción grande me la dio el Graf Zepelin, el puente de Brooklyn o el Leviatan, y de ahí debo partir). (1934).

45. El propietario de aquella casa moderna tiene *un* auto que es una maravilla de precisión y ajuste, que ya no copia a la antigua carroza, que es por esto una creación moderna; y además, tiene su aparato de radio, su estilográfica, su máquina de escribir, su teléfono, su kodak; y la señora de la casa tendrá sus

objetos también modernos, y viste simple y elegantemente, al estilo de hoy, y... junto a eso, ¿qué hace esa Venus o ese Apolo, ese paisaje romántico? ¡Qué tristes en medio de lo otro tan nuevo, brillante, perfecto, maravilloso! (1936).

46. Admiro las creaciones del progreso: la locomotora, el transatlántico, el avión. Y si veo una perfecta unidad mecánica en cada una de esas creaciones y merced a la cual su funcionamiento es perfecto, ¿por qué no he de penetrar su esencia, y sólo quiero satisfacerme con su aspecto externo? (1940).

47. El aspecto de la material civilización nórdica, no nos atañe ni interesa; por esto tampoco esas aplicaciones de los nuevos materiales plásticos, que la industria moderna ha creado; ni la organización en su vasta totalidad, por excluir el espíritu. Tengo por hombre equivocado o por snob, al que sigue tales influencias, y lo mismo la preponderancia deportiva, comercial e industrial que, de más en más, tienden a brutalizar y embrutecer al hombre y también a mecanizarle. (1942).

El lugar de las teorías

48. Podrá parecer que abomino de la teoría y de la gente (le teoría. Protesto respecto de esto y me declaro entusiasta de ella como el que más lo pueda ser. (1913).

49. Del mismo modo, bien está que el artista especule fríamente todo lo relativo a su arte, ordene sus ideas, determine qué es lo que debe hacer, pese y mida, diseque las cosas y busque la verdad. Todo eso está bien, pero a condición de que cuando se encuentre frente a la realidad, lo olvide, y también pinte sin acordarse de eso. (1915).

50. Porque el arte no ha de ser fruto de una idea estética o teórica, sino una cosa espontánea, inclasificable. (1917).

51. Como en toda cosa, nuestros comienzos fueron inciertos. Traíamos una teoría, *penosamente elaborada durante algunos años*. Y ¿qué mejor cosa podíamos ofrecer? Fue la cristalización de mil problemas de arte y de intuiciones habidas en el interminable trabajo de armar un conjunto de hechos observados en todos los planos de la conciencia, y que debían constituir, ¡al fin!, el criterio que un hombre afanoso de saber, y sincero (que no quiere engañar ni engaitarse)

desea poseer para *vivir y hacer*, de acuerdo con algo fundamental. Presentada *una verdad*, debía hallarse, y, hallada, ser la norma del vivir y del arte. (1937).

52. **El** que queramos dar a nuestro arte, un rumbo bien concreto en tal sentido, no quiere decir que tengamos que meterlo como en un molde; que tengamos que elaborarlo con el pensamiento; en fin, *fabricarlo*, como se suele decir. Nada de eso. Pensar sí, mucho, meditar sobre todo esto; ajustar la conducta; vivir en ese gran pensamiento de América; eso sí. Pero luego, al ponernos a trabajar en nuestro arte, olvidarlo todo. (1942).

53. Entonces ¿cómo podrá convenirle algo que otro pensó, si lo que viene de su alma, *que no es cosa ni tiene nombre*, es lo que ha de darnos (el artista) ? Tampoco ha de querer darnos algo dado, algo que él pudo pensar, pues él debe ignorar lo que ha de darnos, que ha de ser obra de su visión y de su sentir. Pero, para realizar esto necesita saber el arte por entero, ya que tendrá menester de todos los medios que la plástica dispone para no fallar en lo que quiera expresar. Es más: si se circunscribe a lo que a la plástica se refiere, ella le irá, por su lado, descubriendo su propio mundo inédito. Bajo ese aspecto, el aprendizaje del arte debe ser *fundamental*; bien orientado desde el principio. (1947).

54. Avanzará más en el estudio de lo esencial *al arte plástico* el discípulo que, baja la sabia dirección de un artista, estudie y analice, confronte y clasifique, obras de diferentes escuelas -y sobre todo obras de maestros- *que leyendo obras teóricas*, sean de filosofía, de arte o monografías de escuelas y maneras de artistas, y aunque sean compuestas o escritas por artistas; es decir, *teorías de arte*, procedimientos y técnicas que no harán más que embarazarlo. Porque es *intuitivamente que el artista aprende*, ya que no es traducible en conceptos lo que es esencial al arte, lo que es calidad, tono, forma, ritmo, sonoridad y armonía de los colores, visión del artista. (1948).

55. Pero para tal logro, hemos de olvidar, hasta cierto punto, toda teoría, y *pintar con emoción y libremente*. Y entonces podremos ver aún otra cosa, quizás todavía más importante: que, *la síntesis* que habrá realizado el artista, y que se habrá gestado en su espíritu, será *algo inédito*, algo muy personal suyo. Pero, es claro, que antes se habrá comprendido bien la teoría; es decir, que se poseerá el *concepto de lo que es la pintura*. (1948).

Pintura y realidad

56. La figuración puede entrar de lleno pero lo que se figure no tendrá valor; lo que tendrá valor, es lo que el artista exprese por lo abstracto de la forma, de eso que figura. (1934).

57. El mal del arte descriptivo, es de que antes de que un criterio pueda rechazar algo descrito en el cuadro, este ya se ha insinuado en nosotros y hasta se nos ha impuesto. Una palabra, una idea de un libro, no se pierde jamás: tarde o temprano reaparece. El arte descriptivo nos lleva a toda clase de sitios, influye sobre nuestro ánimo a voluntad, da ambiente a nuestra habitación: el pintor manda, se impone, y esto es odioso. (1935).

58. Y ahora después de lo que acabo de exponer, ¿qué importancia puede tener la anécdota, el tema, es decir la representación? Se ve bien claro, que su importancia es muy secundaria. Por esto, será pintor bien mediocre, el que funde el valor de su obra en lo poético o dramático del cuadro, en lo que se llama belleza de las figuras, en hechos históricos y en todo ese bagaje; la Pintura, arte sublime, excluye todo eso que será mero pretexto. Pero, cómo hacer ver y comprender que es así, y desarraigar el concepto ya formado de que la pintura es un arte ilusionista, narrativo o catalogador de caras bonitas y cuerpos bien formados. Y podrá creer quien con tal criterio habrá contemplado al Greco o Velázquez, que les ha comprendido. Quítese esa ilusión. Ese tal no ha visto nada, porque nada es ver, cuando no se ha visto aquello que fue el verdadero objeto de la obra: no lo superficial sino profundo. (1936).

59. Pero no se piensa, que no por variar el tema variará la pintura: siendo del mismo género será lo mismo, tanto si copia un paisaje, como si representa una escena. Es decir, que un mismo pintor, con su estilo propio, podrá desarrollar todos esos temas que se han dicho. Y de esto ya sacamos una primera consecuencia: que lo que se representa en el cuadro nada tiene que ver con lo importante en pintura, que es el estilo del pintor. Aparte, pues, de lo que pueda representar un cuadro o una escultura, está el estilo o manera de representarlo. Y según sea ese estilo o manera, la obra expresará cosas bien diferentes. Y aquí podemos sacar otra enseñanza: que es más interesante lo que exprese el cuadro o la escultura *por su estilo*, que por lo que represente. Así pues lo que es interesante estudiar, son los estilos o maneras de pintar y de hacer esculturas. Y es así. Y por esto, es que *en el estilo está el arte*. (1938).

60. De esta primera lección de prehistoria retengamos algo muy importante: que el primer hombre fue, en arte, naturalista. La primera fase de ese período nos da dibujos en que se quiere captar la vida, el movimiento de los animales y su estructura anatómica y detalles del pelaje y demás características. (1935).

61. Si quisiéramos recordar lo que acontece en la prehistoria, podemos comprobar que, contra la impresión, a primera vista, lo imitativo precede a lo esquemático. A los simples signos ha precedido la *imitación*. Y esto puede atestigüarse estudiando la superposición de las diversas culturas en las estaciones prehistóricas.

El arte, pues, comienza por la imitación. Tal el de las cavernas de Altamira, que reproduce admirablemente los animales, y que todos conocen.

Es, pues, tras simplificaciones sucesivas, que se llega a la esquematización, y más tarde al signo y al alfabeto. (1937).

62. Ahora otra cosa: ¿es que podrá existir un arte cualquiera, *sin objeto en que ejercerse*? No, porque lo que *lo determina* es el objeto que lo motiva. Bien: ¿qué determina el *arte de la pintura*? *El reproducir las imágenes del mundo real*. Que es copio comienza todo arte. Y bien: ¿por qué no persiste en este primer intento? ¿Por qué luego tuerce el camino, y va tras de otras cosas? Es porque no puede permanecer *pasivo*; tiene que decir *algo propio*. *Interviene entonces lo subjetivo*. Pero esto, en este momento, no nos interesa, ni lo que pueda suceder después. Ahora sólo nos interesa destacar esto: *que el primer momento del artista es la aprehensión de la realidad*. (1948).

63. No hay más que comparar un dibujo puramente geométrico, como el de los árabes, sin ningún significado y sin base en la naturaleza, con otro de cualquier primitivo, lleno de sentido profundo, de honda expresión metafísica, para comprender que no se trata de un puro adorno. (1935).

64. A pesar de que el artista, debe ir a la obra sin la menor intención, aparte de la arquitectónica de realizar una estructura; esto es, un conjunto plástico armónico; a pesar de eso, digo, debe partir de algo real. Serán unas formas tomadas al azar, formas abstractas o de objetos; serán varias formas agrupadas por una idea (y aquí ya con propósito determinado) pero sin ordenarlas como cuadro ni tan sólo como composición; serán signos conocidos o creados; y aún divagaciones de la fantasía; lo mismo da. (1935).

65. No crea, el poco entendido, que porque la pintura no trasunte el aspecto natural, deje de darnos la realidad de las cosas. Puede dar tal realidad sin ese ajuste fotográfico. Depende de que la sienta el pintor; pero; entonces, y si lo es de verdad, la ve, no como el lente de la cámara oscura, sino pensando en todo un mundo que lleva dentro de sí; pues para eso es artista, y ha sentido la armonía, y quiere darla a través de su obra. (1941).

Arte cósmico

66. Ya dije que si el hombre no se reintegra al Hombre (al hombre universal) de donde vino, se tendrá que quedar chico y su vida tendrá que ser una cosa vana, va que *el existir*, en realidad, es cuando se existe en eso universal. Por esto, si ahora preconizo este arte nuestro, de hoy, concreto y funciona, puro y existente por sí mismo, es que debo creer que, dentro de su forma, es posible realizar aquello tan grande el cosmos, la creación, tan posible es, que lo que pueda sorprender es esa pregunta. (1934).

67. Y sería esto: que el artista constructivo ve la poesía y el arte como algo inherente a su vida (sí, a la suya, en lo universal) y que las reglas de que se sirve son tomadas o tienen el mismo origen y fundamento que aquellas que ordenan su vivir, y lo mismo en cuanto a su sentido religioso (universal y laico) y por esto también en lo que atañe a su vida como hombre en la sociedad. (1938).

68. Decía, que, el Arte Constructivo, no sólo ya no podía considerársele pintura, sino que ni aun arte. Pero, si lo practica un pintor ¿podrá dejar de ser pintura? Hemos visto todos que es así; pero me convenía deslindar *su esencia*, que debe quedar como algo fuera del arte; es decir, *de una realización cualquiera*. Y digo, también, que una obra de Arte Constructivo, *sin las calidades que le presta el arte*, sería menos que una obra inferior cualquiera. Y parecería que hay contradicción, pero no es así; y sólo quiere decir esto: que entrando por el arte, tiene que llegarse a algo que ya no lo es, y que, por ser eso *universal* (lo absoluto, lo puro) ni al arte mismo puede referirse. Y por esto, lo que viéramos en aquel momento, ante la obra ya no sería solamente *una realización*, sino más bien *un simulacro de algo invisible* que le supondríamos *detrás de la imagen*. Pero, por otra parte, algo bien concreto: *una escritura*. Podríamos ver, así *como un astrólogo en su vidrio traslúcido*, las esquemáticas imágenes del plan cósmico; es decir, lo que es él mismo: *un microcosmos*. Y

esto es lo que es en esencia, el Arte Constructivo. Desborda pues, el arte. Por esto yo lo llamaría *acto humano*.

No es, pues, un arte, para que un artista lo realice, así como la Pintura, a cada momento; ni es para que se prodigue en tal o cual pared u objeto. Tiene, por el contrario, una trascendencia religiosa, que debe respetarse. (1948).

Las reglas constructivas

69. Pero, ¿cómo debemos medir? (con el compás en sección áurea).

Después de miles de ensayos, yo he encontrado que lo mejor es medir *horizontal y verticalmente*.

No moverse de esta regla, sea para lo que sea. Más adelante volveremos sobre este tema.

Después, es importante establecer el *equilibrio* en el cuadro. Conviene situar los puntos armónicos como en un sistema de *contrapunto*. Me explicaré: crear un *desequilibrio*, para luego *restablecerlo*. Así obtendremos un *funcionalismo* en los planos del cuadro o en los volúmenes de la escultura y arquitectura. Hay que partir, pues, de lo *asimétrico*.

Ahora se comprenderá lo importante que es el *plan ortogonal* para el ordenamiento de una obra.

El que nos apoyemos sobre *elementos abstractos*, no quiere decir que la obra tenga que ser sin figuración; la obra puede ser figurativa. Al contrario, lo no figurativo (lo veremos más adelante en el neoplasticismo) si se limita sólo a las figuras de la geometría, sin llegar a la *forma y a la expresión*, debe ser excluido, así como debemos excluir lo antitético a eso, o sea la imitación fotográfica.

Además, en el fondo de todo ordenamiento plástico debemos exigir *que esté la naturaleza*, que ha de ser el punto de partida (la idea de algo real); así como el punto de arribo debe ser el ordenamiento plástico. Y hay que fijarse que he dicho la idea de algo real (idea plástica), y no la copia de algo real. Porque si bien, la idea de un objeto cualquiera debe estar en la mente del artista, y por esto ser el punto de partida, en realidad la forma del objeto debe surgir de la geometría. Esto es importantísimo. Puede decirse pues: de la geometría

a la naturaleza, y no a la inversa. La inversa produce lo decorativo, que es detestable. Es la naturaleza obligada o forzada a ser geométrica; mientras que en el otro caso, es lo geométrico que, a la manera de un signo, y sin dejar de ser geométrico, trasunta algo real.

En una composición de esta naturaleza, en que la imagen de lo real está muy restringida, el arte nos da unos equivalentes de lo real. Tales formas, entonces, serían como el avión, que siendo una máquina para volar, no procede ya como el pájaro; o como una bicicleta (verdaderas y totales creaciones), que siendo un artefacto para correr velozmente, en nada copia al caballo. Son también unos equivalentes.

Pero, sin caer en el decorativismo, puede un artista ordenar unos objetos que haya dibujado: unas formas, un paisaje, un bodegón. Esta composición, que es mejor que sea frontal (planista), tendrá ya una mayor apariencia de realidad. No habrá en ella pretensión de que sea geométrica, y por esto ya no tendrá carácter decorativo. Pero en cambio puede estar dentro de la medida armónica. Y entonces se procederá dentro del plan ortogonal, a medir tal como ya se ha indicado más arriba, al tratar de la sección áurea. (1934).

La pintura en el Uruguay

70. Todo, a mi modo de ver, viene de la juventud de estos países; se ansía llegar a tal plano y cambiar el orden de los factores, pero al querer dar la voltereta, falta impulsó y todo vuelve a su posición primera. Y perdónese tal modo de expresarme en asunto tan serio. Falta el respaldó de las generaciones, nada ha llegado aquí a su madurez, falta educación visual ante las obras, falta punto de referencia para controlar la producción propia. Por otro lado, hay una pésima influencia de mala pintura, del tiempo en que todo aprendiz o aficionado pasó por maestro. De ahí que los renuevos se agosten antes de tiempo y no den flor ni fruto; y es que un espíritu vulgar, así como el pulgón en el árbol, todo lo infecta y arruina. (1934).

71. Mal orientados ya desde aquí, como dije en otro estudio, los que han ido a Europa (y aun muchos becados) no han sabido ver allá lo que convenía, y han vuelto con el mismo criterio que antes tenían. (1935).

72. No; hay que decirlo gritando, hay que decirlo sin rodeos y con toda

franqueza: aquí, salvo muy pocos, aún no ha pasado nada en ese sentido de entrar en lo moderno: el problema postcubista en la evolución, es decir, en un concepto nuevo de arte. (1935).

73. Tengo ahora que señalar todavía un hecho importantísimo. Un mal entendido nacionalismo dificulta esta natural evolución que debiera producirse. Se cree hacer un bien a la nación, resucitando lo viejo, por creer que así se afirma y se fortifica el espíritu de ella. Y no se ve que con esto se le hace un daño evidente, retrasando su marcha de avance. Así, al menos artísticamente, se la tiene estacionada. (1936).

74. Aquí, por lo que yo veo, hasta el presente, la pintura no va más allá (le la pintura Salón de Otoño, que es una pintura clara, sensual y agradable, pero sin profundidad; y cierta otra con reflejos cezannianos, también muy en boga en París; e intentos de impresionismo, pero sin lo básico de la oposición de los complementarios ni la síntesis visual de aquella escuela. (1937).

75. Por lo que respecta a nosotros, y con relación a todo esto que se acaba de tratar, yo tengo que decir que ya no vale más querer justificarse, en cualquier forma, diciendo que éste es un país joven, que somos aprendices, que tenemos que aprender de Europa, etc. Digo esto, porque no es arte (le aprendiz el que aquí se hace. Es más: aquí no hay nadie que sea aprendiz. Y no sólo en arte sino en otros ramos de la cultura. Y si no, oigamos a cualquier orador o crítico, ya sea hablando de arte o de literatura. ¿Dónde está el aprendiz? Además, las obras tienen premio honorífico, y eso no se da a los estudiantes; se adquieren obras que luego figurarán en los museos, etc. Y si un poeta saca un libro (y eso se ve cada día) ¿no se le honra con un banquete? Sinceramente, yo no veo al aprendiz por ningún lado, ni jamás pienso verlo. (1940).

La peculiaridad americana

76. Tal calle, con tal puerta estirada y su banderola en abanico, con tal árbol (no un plátano) y con tal boliche u otro negocio, y con tales tipos de hombres y mujeres, no pueden ser más que de Montevideo. Pero repito: su carácter está en todas partes. Por esto, la muchacha elegante, con pretensiones europeizantes de francesa o de inglesa, ¡es uruguaya! Y mal que le pese; y si le pesa, va mal. Y tal carácter no está en el mate, ni en el poncho, ni en la canción: es algo más

sutil, que todo lo satura y que tiene la misma claridad, la misma luz blanca de la ciudad. Y el hombre de esta ciudad, es tan único como ella misma, con estas diez letras en hilera, ni bajando ni subiendo; bien igualitas, y que de puro sin expresión son inquietantes: MONTEVIDEO. Tenía que ser así: única hasta en el nombre. (1935).

77. Y entonces, hijos sin madre, hombres sin arraigo, crecimos con el ensueño de sus pueblos, y así perpetuando ese sentir de generación en generación. Y eso es lo que somos. Algo “sui generis” en cuanto a pueblo, y que se ha bautizado con el nombre de criollo.

Sí, un tipo de hombre bien singular en el mundo, y cuya psicología merecería estudio. Hombre sin haber jamás sido niño y que por esto sabe sólo del adulto, lo cual tiene que dar un notable desequilibrio.

En efecto, en el niño está la poesía, la imaginación creadora, el don del descubrimiento y el juego, que es el arte. (1937).

78. Ni en Buenos Aires ni en Montevideo uno puede imaginarse que está en Europa. La luz, esa cosa misteriosa, ya lo indica: otro matiz. Y la estructura arquitectural y mil objetos y las costumbres. . ¡Sí; estamos en Sudamérica! Y este sudamericano, por más que viva donde quiera, permanecerá lo que es, llámese Supervielle o Barradas, Figari o Torres García. Quiero decir que tenemos una personalidad. (1938).

La utopía de la gran tradición para América

79. Y bien; sólo tal verdad o tal regla única, sin menoscabo de la personalidad del artista ni del matiz propio de cada tierra, puede unificar el futuro arte de América. Arte que debe crearse de la base a la cima, pues no debe contar lo realizado hasta hoy, fruto de nuestro aprendizaje en Europa, y por esto su reflejo. (1942).

80. Volvamos a recordar que estamos en Sudamérica, que hemos vuelto el mapa al revés, que nuestro norte es el SUR, que la punta de América se prolonga hacia *su polo*, que estamos *arriba* y no abajo según señalan los mapas corrientes; en fin, que aquí, SOLOS, vamos a resolver *nuestro problema de arte*, y por esto ya sin ayuda de nadie. Recordemos eso. Pero, al mismo tiempo, *que*

la humanidad es una, y que, aparte de la cultura particular de cada pueblo, hay una Tradición: saber de todos los tiempos (que no admite controversia, ni cambio, ni retoque alguno, y que ni podría aumentar, a menos que dejase de ser). (1935).

81. En nuestra tierra, país sin tradición en cuanto a obra humana, nada podemos encontrar que nos sirva de ejemplo en qué apoyarnos. Por esto tenemos que acudir a los elementos mayores de la naturaleza, pues tampoco poseemos un gran pasado. Debido a eso, quizás por eso, tendríamos que hacer obra más grande, pues los elementos tienen que ser más universales: los astros, la roca, la cabeza de buey, el pez, la casa, el hombre, la noche, el día. Y ante la loma desnuda, ensanchar en lo abstracto, buscar camino en la geometría. (1935).

82. Aquí como en Egipto, frente al desierto, tendríamos que hacer un arte monumental, como la Pirámide, dominar la desnudez de la loma, poblar el espacio con la idea. Y no un arte elegante como el francés o el italiano, o el griego; sino un Arte robusto, de grandes líneas afirmativas, y de volúmenes de gran proporción. Zonas grandes, ocupadas por construcciones a la manera druídica: algo poderoso que quitaría la angustia de sentirse anonadado por la inmensidad de la monótona ondulación de la cuchilla. (1935).

83. Y para nosotros, gente sin historia, esto es un consuelo. Porque si no tenemos tradición chica (que debe despreciarse) siempre pertenecemos a la grande y podemos continuarla. (1935).

84. No tenemos tradición, y tanto mejor, porque debe hacerse lo de hoy. Que no quiere decir copiar lo de hoy, sino sólo dar su vibración. Pero ahora volvemos a lo universal otra vez, y vemos que la humanidad es una. Y que así tenemos una tradición: la única, la de siempre (idea del HOMBRE), cultura, saber de todos los pueblos. (1936).

85. Otro interlocutor interviene en el debate: “Creo -dice- que interpreto su idea. En realidad, usted quiere tomar poco o nada de lo que se ha hecho en arte últimamente, pues quiere como volver a comenzar, tal como si el mundo hubiese terminado, ¿no es eso?” -Exactamente -le respondí- ésta es mi idea de un arte universal. (1937).

86. Y puesto que la caduca civilización de Europa se descompone y se hunde,

pues perdió el camino de la sabiduría, hallándolo nosotros, y que es el de esa ciencia universal, vieja como el mundo, podemos cumpliendo una eterna ley de equilibrio, restablecerla nuevamente aquí. (1938).

87. Volver en cierto sentido a la prehistoria, considerar de nuevo lo que es esencial al arte, dar de nuevo con sus eternos principios y ser lo que no hemos sido jamás: unos primitivos. Sólo así, a mi modo de ver, nos nutriremos y tal como debe ser, de las esencias de la tierra, y sólo así conoceremos realmente qué es el arte en sí mismo; qué es su íntima función, y cuáles son sus elementos indispensables. (1942).

88. Se trata de esto otro: de que, ningún sudamericano *tampoco es un occidental*, y, en mayor o menor grado, es formado como yo mismo: lo general (o sea un concepto universal de las cosas) domina a la impresión real. Esto hace muchísimos años que yo lo descubrí. De ahí, pues, que una teoría del universo, encaje perfectamente con nuestro modo de ser. Ha de ser, pues, éste nuestro fuerte; nuestro punto de apoyo; nuestra base. Y será *lo original* que podemos brindar a los demás. (1941).

89. Ahora partamos de esto: que aquí no estamos en el Occidente europeo. Esto es una realidad. Y, aunque esto haya sido colonizado por europeos, esto nada significa: estamos en América del Sur. El problema de allá, pues, no ha de ser el de aquí. Nuestra cultura debe tomar otro origen. (1942).

La tradición indoamericana

90. Pues bien, si queremos echar la vista atrás y considerar, ya sea a nuestra prehistoria, ya sea a la civilización incaica continental (pues su irradiación fue extraordinaria) podemos ver, que tal civilización, tanto en su estructura social, como religiosa y de arte, realizan exactamente, lo mismo que es anhelo nuestro como hombres y como artistas. (1939).

91. Ya antes de entrar en el conocimiento de la estructura social y religiosa del pueblo incaico (pues tal conocimiento, en nosotros, no se remonta más allá del último verano -1935- digo que antes de tal conocimiento ya nuestra concepción del mundo y del Hombre, y también los símbolos y figuras empleados en nuestras obras correspondían a los del arte incaico. Prodigamos la representación solar y otros signos planetarios, y también representativos

del trabajo, erigido en ley por nosotros. (1939).

92. Pues bien, nuestra aspiración sería que nuestro arte constructivo fuese el arte de toda la América del Sur. Y para esto, no ha de extrañar que pida la cooperación de todos. Debemos hacer un arte de todos; un arte casi anónimo, como en las grandes épocas. Y esto aparte de que, por otro lado, dé al arte, cada uno, una expresión personal.

Y con esto pensamos ahora tocar tierra firme, base. Y el precedente incaico nos justifica. (1939).

Ni folclore ni plagio indigenista

93. Todos los pueblos del viejo mundo son hijos de tradiciones locales que les pertenecen y, además, están ligados entre sí con una más vasta tradición que casi puede equipararse a la de la humanidad. Pero nosotros, los rioplatenses, en cuanto a tradición local o propia, por lo corta que es, no vale ni siquiera mencionarla. Usos y costumbres, folklore... antes que recordarlo debiera olvidarse. Este es mi criterio. (1939).

94. Y no tengo que decir, que nuestro arte no debe tomar, ni una línea, ni un solo motivo del arte incaico, ni de otro de América del Sur. Dada la regla, tenemos que crear con materiales propios y según la propia inspiración. (1939).

95. Cantar la cuchilla o el hombre de la Pampa estilo poeta simbolista o sobrerrealista, no es lo que debe hacerse. Pintar gauchos con la visión de Cézanne, tampoco. ¡Pobre pintor, pobre poeta, pobre músico, nada de lo que tienes te pertenece! (1941).

96. Pero hay más, y como ya he dicho tantas veces *ninguna cultura debe repetirse*, pero sí continuarse. Quiere decir esto, que si deben tomarse sus principios fundamentales de estructura, no deben en cambio imitarse las formas que emplearon una vez, y que en su tiempo tuvieron una razón de ser. Hoy, por ejemplo, y aquí entre nosotros, estará bien que tomemos los principios universales que informaron el arte incaico o azteca, pero estará muy mal que copiemos su morfología; es decir, las formas que ellos estilizaron. Pues, en tal caso, ya no habría creación por parte nuestra; habría plagio y

evidente profanación, ya que muchos de sus motivos constituían un ritual sagrado. Y esto último, por desgracia, es lo que hemos visto producirse entre los artistas de Norte, Centro y Sudamérica; y lo peor, con toda buena fe, creyendo seguir la verdadera tradición indoamericana.

Nosotros aquí, al fundar la Asociación de Arte Constructivo, tuvimos bien en cuenta eso. Es cierto, que antes de pensar en sumarnos a la gran cultura continental, ya poseíamos una metafísica y una regla armónica de construcción, basada en ella, y que eso nos permitió estar en tal tradición y al mismo tiempo ser originales. No pastichamos, pues, ni el arte azteca ni el incaico, sino que, buscando en la geometría y en la ley de proporciones, pudimos hallar un arte propio. (1941).

Obras de Torres García de las que provienen los textos de esta selección.

Notes sobre Art, Gerona, 1913

Dialégs, Tarrasa, 1915

Un ensayo de Clasicismo, Tarrasa, 1916

El descubrimiento de sí mismo, Gerona, 1917

L'Art en relació en l'Home etern i l'Home que passa, Barcelona, 1919

Estructura, Montevideo, 1935

La Tradición del Hombre Abstracto, Montevideo, 1938

Manifiesto N° 2, Montevideo, 1938

Historia de mi Vida, Montevideo, 1939

Metafísica de la Prehistoria Indoamericana, Montevideo, 1939

Manifiesto N. 3, Montevideo, 1939

500ª Conferencia, Montevideo, 1940

Mi opinión sobre la Exposición de Artistas Norteamericanos, Montevideo, 1942

Universalismo Constructivo, Buenos Aires, 1944

Mística de la Pintura, Montevideo, 1947

Lo Aparente y lo Concreto en el Arte, Fasc. 1, II, III, IV, V. Montevideo, 1948

La Recuperación del Objeto, Montevideo, 1952

III- Pedro Figari: pensamiento estético, creación artística y heteronomía.

Fernando Suárez

CFE (IPA)

CES

fvisuarez@hotmail.com

I

El presente texto busca ofrecer herramientas para introducirse al trabajo con la obra y el pensamiento estético de Pedro Figari en el marco de la discusión sobre el arte y la estética que se desarrolla a partir de las vanguardias y desde allí hasta el presente. La importancia y vigencia de los planteos y la actividad creativa de esta figura fundamental del canon plástico e intelectual del Uruguay nos obligan a revisitar su profusa producción y buscar multiplicar el interés y la reflexión sobre la misma.

En primer lugar me interesa recomendar algunos recursos Web de gran utilidad para el acceso al diverso y caudaloso material creativo de Pedro Figari:

a) La página *Figuras*, iniciativa del Seminario de Análisis de la Comunicación de la Facultad de Información y Comunicación de la Universidad de la República: <http://figuras.liccom.edu.uy/>. Esta página permite el acceso a un exhaustivo archivo de la obra de Figari fundamentalmente escrita pero también plástica, además de ofrecer un panorama también muy completo de las principales obras críticas sobre diversas actividades creativas de Figari.

b) La página del *Museo Figari*: <http://www.museofigari.gub.uy/>. Aquí, además de información sobre las múltiples actividades actuales del museo se puede encontrar valiosa información general sobre vida y obra de Figari, así como el acceso a los diversos catálogos de las exposiciones que ha realizado el museo desde su fundación y que ofrecen variadas aproximaciones a la figura del artista.

c) Por último la página *Pedro Figari*: <http://www.pedrofigari.com>, realizada por Fernando Saavedra Faget, bisnieto del artista. Esta página contiene múltiples materiales de interés de entre los que destaco, sobre todo, una cantidad muy importante de reproducciones de la obra plástica de Figari, pertinentemente ordenadas y clasificadas.

En segundo lugar voy a puntualizar el enfoque general de lectura que propongo para el trabajo con la obra de Figari y a su vez ofrecer algunos direccionamientos para abordar su obra de modo comparado y poder acercarse integralmente a una producción tan vasta y múltiple.

Mi hipótesis central apunta a destacar la originalidad y fermentalidad que significa la producción teórica y práctica de Figari en el contexto de la concepción estética triunfante con las vanguardias de las primeras décadas del siglo XX. Frente a una situación dominante en la que prevalece el concepto de una autonomía del arte junto con el de una especificidad formal,¹⁷ el pensamiento y la creación del uruguayo aparece embarcado en una búsqueda por sustentar la heteronomía de lo artístico atribuyéndole una función (de evocación personal e histórica a través de la idealización así como también de carácter cívico-político en la construcción de una identidad regional) que trasciende el mero goce sensorial. Estos planteos evidencian la capacidad de Figari para anticipar el riesgo al que conducía la defensa a ultranza de la autonomía en términos formales y el aporte que significa esta argumentación y producción alternativa, que en la situación actual, tanto en la teoría estética como en las artes, conserva toda su vigencia.

Es imprescindible destacar también la coherencia de la actividad vital y creativa de Figari, coherencia que permite poner en diálogo distintos momentos de su producción y desarrollar una aproximación que aspire a desplegar una comprensión más abarcativa de su obra.

A tales efectos se pueden establecer vínculos entre su concepción metafísica caracterizada por Ardao como un “hiloísmo materialista”¹⁸ y formulada fundamentalmente en *Arte, Estética, Ideal*, con su serie de cuadros titulados “piedras expresivas”. Estos cuadros donde grandes piedras son representadas con la usual pincelada empastada de Figari llevan como título: Cautela, Sumisión o Estolidez. Resulta interesante reflexionar sobre la relación entre

17 Bourdieu (1995): 79-170. Bürger (2010): 51-77.

18 Ardao (1956): 122.

estas imágenes y la concepción metafísica de Figari que concibe a la naturaleza, incluso a la inorgánica, como una totalidad animada.

Así también la concepción de Figari en torno a la experiencia estética que reivindica su especificidad a través de una experiencia psíquica particular llamada *idealización* y que implica la evocación y el fantaseo puede ponerse en diálogo con las distintas evocaciones idealizadas del pasado colonial que Figari recreó en sus múltiples cartones, por ejemplo en su serie de cuadros “Bailes en campos”.

Por otro lado, también podremos establecer un diálogo fluido entre sus concepciones filosóficas y su producción literaria. La creación poética de Figari recogida en el libro *El Arquitecto* de 1927 contiene más de un texto donde desde un verso a veces muy similar a la prosa, se formulan convicciones filosóficas y antropológicas. Recomiendo a ese respecto la lectura de los siguientes poemas: *Cosmos*,¹⁹ *Evolución humana*,²⁰ *Ansias de conocimiento*,²¹ *La vida*.²²

En narrativa, la utopía literaria de Figari titulada *Historia Kiria* contiene también más de un capítulo en el que desde la ficción y el humor Figari formula su concepción antropológica y su proyecto americanista. Resultan más que fermentales para su lectura y discusión los capítulos titulados: *Generalidades*,²³ *Ideología Kiria*,²⁴ *Artes Plásticas*,²⁵ *La escuela*.²⁶

En ambas obras Figari despliega una síntesis de recursos expresivos desarrollando originales libros de diseño que conjugan sus dibujos y viñetas caricaturescas con la escritura evidenciando así su capacidad para apropiarse de diferentes lenguajes artísticos y orientarlos hacia un mismo propósito expresivo-ideológico.

Por último y para reafirmar la integralidad de la producción de Figari también se pueden establecer vínculos y reciprocidades entre sus planteos sobre el arte y la actividad humana desde el pensamiento filosófico y su actividad como gestor educativo sobre todo durante el período en el que estuvo al mando

19 Figari (1998): 14-20.

20 Figari (1998): 25-33.

21 Figari (1998): 40.

22 Figari (1998): 47.

23 Figari (1989): 26-33.

24 Figari (1989): 47-56.

25 Figari (1989): 183-185.

26 Figari (1989): 190-194.

de la Escuela de Artes y Oficios. La disolución entre la dicotomía jerárquica Bellas Artes-Artesanías y la búsqueda por el desarrollo de un Arte Industrial que posea gusto y criterio propios será un intento de materialización concreta de aquellas especulaciones antropológicas elaboradas muchos años antes. Recomiendo en este sentido la lectura del trabajo crítico realizado por Peluffo Linari que estudia particularmente esta dimensión de la actividad creativa de Figari.²⁷

El artículo que presento a continuación ofrece un recorrido transversal por la obra de Figari que busca desarrollar con mayor profundidad y con apoyo textual las líneas de lectura referidas anteriormente y por tanto, enmarcar la producción de Figari en la discusión sobre el carácter autónomo o heterónomo del arte.

II

Es Pedro Figari sin lugar a dudas una de las personalidades más polifacéticas y prolíficas de la historia cultural del Uruguay. A sus más de cuatro mil cartones que lo convirtieron en uno de los pintores de referencia dentro del canon plástico regional, debemos sumarle su tarea como joven y brillante abogado y legislador defendiendo la abolición de la pena de muerte, como filósofo, escribiendo un extenso y singular texto de antropología y estética filosófica, como pedagogo y gestor cultural al mando de la Escuela de Artes y Oficios, o como novelista utópico y poeta. Este exuberante temperamento productivo organizado en base a una permanente reflexión distingue su producción y ofrece un caudaloso corpus para su estudio.

Mi intención en estas líneas es aproximarme a alguna de esas múltiples facetas abordando ciertos rasgos del pensamiento estético y la creación artística de Figari y su relación con el contexto del arte y la reflexión estética a comienzos del siglo XX.

Frente a una situación dominante en el mundo del arte de occidente donde desde el siglo XIX y principios del XX prevalece el desarrollo autónomo y la búsqueda de la especificidad formal como sus rasgos específicos, este pensador y artista oriental se embarca en una obstinada tarea de elaboración argumental

²⁷ Peluffo Linari (2006).

y creativa que reivindica el valor heterónimo del arte.²⁸ El interés de estos planteos no radica solamente en lo atípico de estas reflexiones, de esta voluntad de sistematización de ideas en torno a un singular proyecto antropológico y estético sino, además, en su valor como testimonio especializado, desde el punto de vista del productor, de un momento particularmente interesante para el arte.

Al entender el concepto arte en términos de acción intelectual útil, al otorgarle un espacio específico a la experiencia estética que generan las “bellas artes” a través de la *idealización*, y al asignarle a su creación artística tanto plástica como literaria un rol en la construcción cívico política de la región, Figari despliega una concepción estética y creativa que desde profundos y largamente meditados convencimientos filosóficos encuentra en la orientación y finalidad extraestética un rasgo específico del arte.

III

En 1912 mientras en las metrópolis europeas se vivía un efervescente proceso de transformación del arte con los llamados movimientos de vanguardia, Pedro Figari finaliza en el Uruguay la redacción de su principal texto de reflexión filosófica y estética que titula: *Arte, Estética, Ideal. Ensayo filosófico encarado desde un nuevo punto de vista*. Doce años antes de dedicarse profesionalmente a la pintura, Figari asume la ardua labor de elaborar un ensayo de antropología filosófica²⁹ que ha sido considerado el primer trabajo de metafísica sistemática del Uruguay.³⁰ La aparición del libro no tuvo la repercusión que hubiera merecido y que su autor esperaba aunque la intelectualidad uruguaya lo conoce y lee, incluyendo los pensadores de mayor influencia del momento, Vaz Ferreira y Rodó.³¹ La obra tendrá a su vez tres publicaciones en francés, la primera y parcial de 1913 aparecida en el boletín de la Bibliothéque Américan y dos publicaciones de la obra completa, a las que les agregará como título *Ensayo de filosofía biológica* y que aparecen respectivamente en el año 1920 prologada por Henri Delacroix y en el año 1926 también prologada por

28 Brevemente el concepto de heteronomía del arte consiste en concebir esta práctica como una práctica que adquiere sentido a través de una finalidad extraestética, es decir, sometida a los propósitos y designios de otras instituciones o prácticas humanas como las religiosas o las políticas.

29 Ardao (1971): 331.

30 Claps (1962): 23.

31 Ardao (1971): 317, Fló (1995): 101.

un filósofo francés, Desiré Roustan.³²

Figari emprende en este libro una tarea de reflexión propia e independiente, confiando plenamente en sus capacidades, así lo dice:

Entregado pues a mis recursos, como un ciego a su báculo, para orientarme en ese nuevo rumbo por medio de fenómenos simples de la naturaleza, siempre fidedignos, en un ambiente que se nos presenta como muy intrincado, mas que nada, quizá, a causa de los errores ya consagrados en nuestra mentalidad, me aventuré a buscar explicaciones directamente, y este es el resultado que ofrezco al lector, no sin cierta emoción.³³

Esta actitud intelectual de búsqueda, de abordaje directo y personal de los problemas será una constante en todas sus prácticas y prédicas, y un pilar en el modelo antropológico de Figari. El hombre debe abordar los problemas desarrollando respuestas propias a través del despliegue de sus recursos. Una y otra vez a lo largo de su vida reivindicará Figari la capacidad humana para aprender desde el hacer y encarnará mejor que nadie esta actitud. *Arte, Estética, Ideal*, es justamente un modo de materializar desde la reflexión filosófica este modo de ser y proceder.

En el primer tomo de su singular ensayo, el pensador oriental se propone despejar confusiones ajenas y desarrollar convicciones propias sobre un concepto central de la reflexión estética: el arte. Desde la modernidad en adelante este concepto ha sido usado de modo intercambiable con el de “bellas artes”, y entendido como una obra para ser contemplada desinteresadamente y que posee carácter autosuficiente y autónomo³⁴. Figari resingnifica sustancialmente esta concepción del arte proponiendo entenderlo de modo genérico como toda actividad práctica tendiente a mejorar la relación del organismo con el medio. El arte así entendido es un principio rector de la evolución y puede rastrearse en el animal y en el hombre primitivo, en cada uno de sus intentos por mejorar su adaptación.³⁵ Este redimensionamiento, atado fuertemente a su concepción antropológica que no ubica al hombre en una posición especial sino que lo concibe como uno más de los complejos y

32 Ardao (1971): 349-359.

33 Figari (1988): T.I, 7.

34 Abrams (1989): 135-158.

35 Figari (1988): T.I, 15.

múltiples lazos entre sustancia y energía, posee una virtud fundamental, la virtud de abordar la actividad artística en el marco de un sistema general que busca entender toda actividad de los organismos vivos. De este modo Figari restituye la relación entre el arte y la vida haciendo de esta actividad una parte fundamental del desarrollo y quebrando radicalmente con la jerarquización de esta práctica y su aislamiento como esfera propia.

En palabras de Figari el arte es: “un arbitrio de la inteligencia para mejor relacionar al organismo con el mundo exterior.”³⁶

De esta manera el concepto cobra una dimensión práctica e instrumental, siendo su campo semántico el verbal. El arte es un tipo de actividad cuya mejor expresión constituye un modo de mejoramiento y superación, es una destreza, una “viveza”, tal como sintetizara Rama.³⁷ No hay ruptura entre arte y actividad vital dado que para Figari: “todas las formas de la actividad deliberada son artísticas, cualquiera sea su dirección.”³⁸ El concepto se ensancha y hasta parece diluirse en su amplitud, sin embargo, esta formulación encuentra sus raíces en aquella concepción que entendía el arte como actividad para la elaboración o desempeño de algo, en la noción de arte como “*Techne*” desarrollada por la tradición griega. Aún cuando la familiaridad entre la noción griega y la de Figari es notoria se debe hacer una salvedad importante, mientras que para los griegos la actividad artística es una actividad reglada, en Figari la actividad artística es una actividad productiva pero no necesariamente sometida a regla, por el contrario en muchos casos la propia actividad deberá generar sus reglas y recursos.

En suma, Figari concibe el concepto arte como un saber hacer de carácter adaptativo. Ese redimensionamiento del concepto basado en su funcionalidad extraartística, subsume dicha práctica a su utilidad evolutiva. Las actividades artísticas son concebidas desde una continuidad distinguible solo a través de su complejidad, con lo que quedaría enmendado el tradicional error que consiste en confundir la actividad artística con las bellas artes que en todo caso son para Figari un modo resultante de esa actividad producto de su desarrollo complejo. Las “bellas artes” son parte de la continuidad del desarrollo aunque claramente no la parte más importante que estará reservada para aquellas prácticas y resultados, para aquellos desarrollos artísticos que incorporen

36 Figari (1988): T.I, 24.

37 Rama (1951): 32.

38 Figari (1988): T.I, 27.

conocimiento, es decir, para la labor científica o industrial. Por ello la mejor obra de arte es para Figari: "... un paso victorioso sobre lo desconocido; es un nuevo recurso que puede utilizarse para satisfacer la necesidad de mejora."³⁹

En el tomo segundo de su libro Figari buscará nuevamente despejar confusiones y aclarar conceptos, en este caso sobre la experiencia estética. Negando entre otras las formulaciones de Herbert Spencer para quien esta experiencia proviene de un exceso de energías el pensador oriental le otorgará otro valor. No le interesa a Figari aceptar el desinterés como único modo de justificar el goce estético, aunque lo asume como condición y esgrime en consecuencia una larga argumentación con el propósito de otorgarle un papel de mayor trascendencia que el de la mera distracción o dispersión desinteresada.⁴⁰ La búsqueda de ese rasgo redentor lo conduce a formular los modos de relacionamiento intelectual del hombre con la realidad. De estos modos de relacionamiento dependerá el tipo de percepción, dice Figari: "Nosotros no percibimos las cosas del mundo exterior como ellas son en realidad, solo percibimos en nosotros los efectos de relacionamiento para con lo demás".⁴¹ Estos modos de relacionamiento o modalidades intelectivas son dos y son llamadas respectivamente ideación e idealización. Sobre la significación de cada una de ellas dirá lo siguiente:

la palabra "idealizar" la empleo en el sentido de una celebración irreflexiva y, por lo mismo, convencional y arbitraria tendiente a enaltecer, a magnificar o a deprimir, vale decir, cuando desfiguramos, exageramos o unilateralizamos y por oposición empleo el vocablo "ideación" como la acción del razonamiento deliberado, que se dirige en el sentido de dominar la realidad por el conocimiento.⁴²

La idealización es un tipo de relacionamiento con la realidad a través del fantaseo y la evocación. Esa modalidad de vínculo con el mundo, no es un excedente que debe ser necesariamente descartado, es una persistencia dentro del proceso evolutivo. Según Figari, desde ambas vías de relacionamiento podrá producirse el fenómeno estético, tanto en la admiración evocativa y fantástica como en el desarrollo del conocimiento científico y técnico. Dos modos de esteticismo habrá entonces: el esteticismo emocional y el esteticismo

39 Figari (1988): T.I, 179.

40 Fló (1999): 111.

41 Figari (1960): T.II, 47.

42 Figari (1960): T.II, 43.

racional. La emoción estética idealizadora será la experiencia específica que proporcionan las bellas artes, un estado de fantaseo semiconsciente donde la realidad es deformada y según sus palabras: se experimenta un embeleso inefable; las facultades imaginativas, bajo la acción de la memoria, de una memoria cuya plasticidad se ajusta a las predilecciones personales, permite que se divague prescindiendo de la realidad.⁴³

Figari enfatizará el carácter relacional y psico-físico del fenómeno estético y el valor evocativo de la experiencia estética emocional brindada por las “bellas artes”. Aunque difícilmente se pueda encontrar en estas formulaciones el desarrollo de una poética plástica, Figari no se detendrá a hablar de los recursos estilísticos que se deberían utilizar para lograr este efecto, si se podrá establecer una evidente continuidad entre estos planteos conceptuales y la posterior evocación idealizada de la campaña rioplatense realizada a través de sus cartones.

En el último de los tres tomos que componen el libro Figari desarrolla el concepto de ideal al que define como: “... la aspiración a mejorar, determinada por el instinto orgánico en su empeño de adaptarse al ambiente natural”.⁴⁴ En este tomo final del ensayo aparece en toda su dimensión el filósofo evolucionista, planteando una visión metafísica de la realidad y los organismos que forman parte de ella donde la persecución del ideal, del incesante mejoramiento orgánico será el principal motor.

Esta búsqueda del ideal implica para el hombre figariano el volcarse de lleno a la búsqueda de ideas útiles, así lo dice:

Son las ideas pues, las ideas encaminadas en el conocimiento, las grandes palancas, los grandes propulsores del progreso. Basta un descubrimiento, una comprobación científica, para que el oro, el músculo, el acero, la idea, todo se ponga a merced, como un esclavo. El raciocinio es el agente, lo demás le rinde vasallaje como brazo ejecutor, en el mejor de los casos.⁴⁵

Es hacia ese ideal de mejoramiento racional que debemos dirigir nuestros actos, ese impulso de progreso y desarrollo es el “*telos*” de toda actividad. El individuo como agente orgánico debe actuar sobre la realidad para mejorarla,

43 Figari (1960): T.II, 124.

44 Figari (1960): T.III, 15.

45 Figari (1960): T.III, 53.

debe perseguir de modo incesante la superación.

Este elaborado sistema de pensamiento que en relación con sus filiaciones y ubicación filosófica ha sido rigurosamente estudiado por Arturo Ardao,⁴⁶ más que positivista es positivo y es positivo en relación al hombre y sus potencialidades. El propio Figari encarna mejor que nadie el concepto de arte que formula teóricamente. Apoyado en su temperamento y capacidad nos ofrece una elaboración conceptual que asume un compromiso con la funcionalidad de la actividad artística y le encuentra un lugar a la experiencia estética dentro del proceso de desarrollo vital que va mas allá de la dispersión o el juego técnico, pero sobre todo, asume una actividad vital de militante puesta en práctica de estas concepciones.

Toda elaboración conceptual es producto de una coyuntura y la concepción estética de Figari es cabal muestra de ello. Esta concepción del arte como actividad productiva debe ser enmarcada en un contexto de desarrollo industrial y de impulso del Uruguay batllista. Figari será un protagonista y un propulsor del desarrollo humano y material de la región y por ende, su concepción estética y antropológica camina de la mano del esperanzado proyecto de modernización e industrialización que por aquellos tiempos abrazaban las clases dirigentes de esta región. Conjugando una ideología burguesa y desarrollista con el coraje y la originalidad de su temperamento intelectual y filosófico, este pensador oriental elabora una sólida y fermental reflexión estética que desde el entrecruzamiento de sus funciones heterónomas le otorga al arte un sentido que va mucho más allá del arte mismo.

IV

Figari se encuentra en plena madurez intelectual y creativa en el momento en que se da la irrupción de las distintas modalidades de las vanguardias artísticas europeas en el río de la Plata.⁴⁷ Ellas aportan nuevos lenguajes, nuevos

46 Ardao (1971): 309-390.

47 La discusión en torno al concepto de vanguardia y sus modos de asimilación por parte de los artistas latinoamericanos es extensa y compleja. Las vanguardias latinoamericanas ofrecen un mosaico diverso y paradójico, sin embargo el espíritu que estos movimientos encarnan, cada uno a su manera, es un espíritu de cambio, de abandono del academicismo y defensa de la libertad expresiva. Al respecto dice Alfredo Bosi: "Dar forma libremente, pensar libremente, expresar libremente. Este es el legado verdaderamente radical del "espíritu nuevo" que las vanguardias latinoamericanas transmitieron a sus respectivos contextos nacionales". Schwartz, (1991): 19.

repertorios estéticos pero se encontrarán con una discusión desconocida que libran los artistas de esta región en torno al desarrollo de un arte “criollo”. Frente al aluvión de cambios, frente a la llegada casi por asalto de la acelerada vida moderna se produce en algunos intelectuales y artistas de este lado del Atlántico una reacción que buscó fortalecer los lazos comunitarios para una adecuada asimilación de ese proceso de transformación. Inmerso de lleno en este universo cultural pero conmovido por la decepción sufrida en su gestión al mando de la Escuela Nacional de Artes y Oficios, Figari decide en el año 1921 autoexiliarse en Buenos Aires a donde llega, según sus palabras: “sin vinculaciones ni preparativo alguno desde que las relaciones que allí contaban eran profesionales y escasas”.⁴⁸ Allí surge en todo su esplendor el pintor que, aunque relegado, era un antiguo compañero en todos sus emprendimientos vitales anteriores. Expone por primera vez en Buenos Aires, en la Galería Muller. Manuel Güiraldes, padre de Ricardo Güiraldes, visita su exposición y queda fascinado con su pintura. Este importante personaje del patriciado porteño será fundamental para la inserción de Figari en el agitado mundo cultural bonaerense del momento. Allí conoce a un grupo de artistas que promovían un movimiento de modernización estética, es el grupo de intelectuales vinculados a la revista *Martin Fierro*, entre los que se encontraban Jorge Luis Borges, Ricardo Güiraldes, Oliverio Gironde y Evar Medez. Figari logra imponer su arte y su personalidad en este grupo recibiendo el impulso de la crítica y el afecto personal. Varios documentos testimonian su total integración en el mundo cultural bonaerense.⁴⁹ Por esos años el movimiento *neocriollo* tenía una presencia determinante, el primer Borges y su búsqueda por reafirmar los orígenes en obras como *Luna de enfrente* o *Evaristo Carriego*, o la resonante publicación algunos años más tarde en 1926 de un poemanoela mojon dentro de la literatura latinoamericana como es *Don segundo sombra*, marcan el rumbo. En consonancia con lo sucedido allende el Plata, en las letras orientales el *Nativismo*, cuyo paradigma plástico serán los cartones de Figari, tendrá en Pedro Leandro Ipuche y Fernán Silva Valdés a sus más conspicuos representantes, quienes incorporan a su poesía algunas de las nuevas prácticas textuales introducidas por la vanguardia. La relación de Figari con los principales exponentes de este “ismo” oriental es también de gran fluidez. La afinidad de sus proyectos artísticos e ideológicos es evidente,

48 Anastasia, (1994): 252.

49 En el acervo del Archivo General de la Nación se conserva la documentación de la fluida relación epistolar de Figari con Oliverio Gironde, Silvia Ocampo y Evar Méndez, así como registros de su participación en algunos de los ágapes organizados por la revista *Martin Fierro*.

dice Silva Valdés en carta enviada a su amigo Figari en el año 1927:

Escuche: yo creo que no es atrevimiento de mi parte hacer comparaciones entre usted pintor de cosas rioplatenses y yo cantor de cosas también rioplatenses, ... yo también creo con mis poemas nativos, salvar del olvido muchas cosas y costumbres del pasado con procedimientos modernos.⁵⁰

El nativismo busca recrear desde una nueva retórica la tradición gauchesca, en palabras de Valdés: “Nativismo sin renovación, sin antena receptora de los nuevos modos de sentir y de expresarse sería caer en el error de nuestro viejo criollismo que siempre le atravesó a pingo a todo lo nuevo”⁵¹. Estos planteos se amalgaman a la perfección con la búsqueda de Figari de recrear desde su plástica un pasado idílico sobre el que sentar las bases de un futuro próspero y moderno, de otorgarle a esta región un referente histórico común.

Se ha señalado que las vanguardias criollas no efectuaron, como algunas de las vanguardias europeas, una crítica a la *institución arte*.⁵² Aquejadas por otras preocupaciones e hijas de una historia distinta, las vanguardias criollas reciben las innovaciones de las vanguardias históricas desde un intenso debate regional, el debate librado en torno a la tensión entre el regionalismo y el cosmopolitismo.⁵³ Esta problemática no será ajena al pensamiento ni a la creación de Figari, al respecto dirá:

En estos tiempos en que el cosmopolitismo se acentúa día a día más, barridos los usos y costumbres criollas, es natural y aún lógico el concentrarse a las limitaciones y gustos de Europa, que ha realizado tanto, y se nos presenta como insuperable; pero había que reaccionar contra ese temperamento para independizarnos, manifestando nuestra propia personalidad.⁵⁴

Figari tomará partido en esta discusión, por el trabajo dirigido hacia su comunidad, por desarrollar un modelo de emancipación cultural y de modernización arraigado a su coyuntura. Por ello buscará también la emancipación estética, la creación autóctona y no meramente imitativa del

50 Archivo Figari Museo Histórico Nacional, Carpeta 2644.

51 Vidart (1968): 355.

52 Raviolo, Rocca (1997): 26.

53 Schwartz (1991): 21.

54 Anastasia (1994): 243.

nuevo arte que llegaba desde Europa. Su preocupación será por solidificar una conciencia antes que por discutir experimentaciones formales. No caerá en un ingenuo deslumbramiento frente a las novedades, aunque tampoco será ciego a las mismas. Nunca dejará de valorar la libertad y la búsqueda creativa, tal como dice en una carta enviada a Oliverio Gironde en relación al libro *Veinte poemas para ser leídos en el tranvía*:

Su libro es bueno porque da un punto de vista que no es el ordinario, por cierto, lo que observa, y así como los viejos poetas y literatos por lo común olían pura rosa en la vida humana Ud. más moderno, y por lo propio, más libre y sincero, va descubriendo otros perfumes, también humanos...⁵⁵

El cambio, la renovación y la originalidad no le son ajenos por el contrario, por ellos ha peleado a lo largo de su vida. Ahora bien, ese cambio debe partir de una idea previa y desde allí adoptar y adaptar técnicas para dar como resultado una creación original. Es decir, la creación debe estar determinada al propósito, debe estar encauzada tras la idea. La originalidad creativa no será, en Figari, el resultado del lúdico juego de experimentación formal sino de sus largamente meditadas convicciones filosóficas. Acompañando por estas convicciones y tras el suceso bonaerense, Figari impulsado por su amigo Jules Supervielle, quien había sido de los primeros en conocer su obra plástica, viaja a París en 1925 para acompañar su segunda exposición en la importante Galería Druet. Allí también recibe una sorprendente acogida. Su pintura tiene un éxito significativo, vende gran parte de su muestra, éxito que el propio Figari justifica del siguiente modo: “Mi éxito consiste en que renové la pintura por el concepto, no por la técnica, según se ha tratado de hacer copiosamente en nuestras días”.⁵⁶

Figari ha reflexionado largamente sobre el arte y es desde esta conceptualización que desplegará y dará sentido a su creación. Es un espíritu positivo en un París convulsionado por la reciente guerra. Este contexto lo afectará y junto con la trágica pérdida de su hijo y amigo, el arquitecto Juan Carlos Figari Castro, conmoverán aquellos convencimientos en el progreso técnico y humano, aunque no lograrán conmover su capacidad creativa y propositiva. Justamente esa capacidad y actitud serán las que permitan entender su suceso en París. Su

55 Archivo General de la Nación, Caja 1, Encuadernación 13.

56 Sanguinetti (2002): 244.

obra introduce en el ambiente de las artes plásticas parisinas una importante novedad iconográfica. El exotismo de su temática regionalista seduce a parte de la intelectualidad francesa del momento, el carácter anecdótico de sus cartones es destacado por diversos e importantes críticos franceses.⁵⁷ Estas valoraciones no solo dan cuenta del concepto favorable que de la obra plástica de Figari tuvo parte del mundo del arte parisino de las primeras décadas del siglo XX, sino que además muestran que ese suceso se debe a aquellos aspectos de su creación que Figari ha buscado y sobre los que ha teorizado. El regreso a esos personajes que encarnan formas de vida primigenias o coloniales es el regreso a modos de vida simples y armónicos, modos de vida evocados que serán la referencia para la construcción del futuro. Al pintar, Figari lo hará apoyándose en sus ideas. En sus cuadros buscará sobre todo la sensación, no la figuración, la expresión de estados psíquicos más que físicos, así lo dice:

He ido derechamente a pintar sensaciones, en vez de pintar “cosas”: este es el secreto de mi pintura –secreto a gritos- y lo que ha motivado la cordial acogida que se me ha hecho por parte de los intelectuales y artistas de todos los bandos. Se comprende entonces que la técnica de los copistas (puesto que no deja de ser copista el que “copia” del natural) no basta para renovar las artes.⁵⁸

Sus gustos y vínculos plásticos lo acercan a los simbolistas, a los Nabis, a los intimistas, a Mir o a Anglada pero no es allí donde podremos encontrar el valor de su lenguaje.⁵⁹ Su creación encuentra sentido si hurgamos en las diversas y entrelazadas direcciones heterónomas que Figari ha concebido para el arte a lo largo de toda su caudalosa actividad creativa. Así, su lenguaje plástico conjuga la búsqueda de una temática autóctona que reconstruya el pasado evocado para de este modo generar una experiencia estética emocional, con una pincelada que apuesta a la simplicidad y el primitivismo. Al respecto de ese lenguaje dice Juan Fló:

...la operación de Figari, lo que podríamos llamar el “efecto de contrainfluencia”, consiste en algo así como en maltratar, en brutalizar, los lenguajes en los cuales se formó, simplificarlos

57 Tanto Pillement como Vauxelles, el prestigioso crítico que dio nombre a los “*fauves*”, hablan de los personajes que habitan los cuadros de Figari, ellos son los que deslumbran sus ojos. Fló (1995): 123. Sanguinetti (2002): 239.

58 Peluffo Linari (2009): 110.

59 Fló (1995): 128.

al extremo y dejar aparecer los mecanismos más primitivos y espontáneos de representación.⁶⁰

Su pintura se aleja del oropel artificial buscando la expresividad a través de la austeridad de recursos, busca pintar, según dice: “de modo que mis imágenes cobrasen interés por sí mismas, independientemente de la técnica, si acaso es posible.”⁶¹

El dibujo se reduce a trazos esenciales empastados y cromáticos mediante los cuales Figari elabora evocaciones del pasado pensando en la construcción del futuro.

El contacto y conocimiento de la nueva dirección que las artes estaban tomando no alterarán sus convicciones maduradas a lo largo de muchos años. No le seducen los dogmatismos estéticos tan de moda entre los vanguardistas ya que coartan las libertades creativas, y así lo dice: “Las escuelas tienden a suministrar soluciones y medios técnicos aplicables a todos los casos: ahí es donde flaquean puesto que prescinden de la variabilidad constante de los casos.”⁶²

Por ello Figari crea una obra plástica distanciada de las discusiones que le son contemporáneas por considerarlas desviadas. Las experimentaciones formales son un camino equivocado para quien cree que la renovación del arte se dará otorgándole un sentido y dirección que lo trasciende. La creación artística debe ser funcional a una idea, nadie debería crear sin antes tener claro hacia donde se dirige. El arte es un medio y no una finalidad y por ello Figari no podrá concebir la autonomía como criterio para su creación: “La pintura por la pintura, yo no hubiera dado una sola pincelada: hay algo más en mi obra.”⁶³

La discusión en torno a la concepción de la “autonomía” o “heteronomía” del arte establece los márgenes de esta reflexión estética y Figari se instala dentro de estos márgenes con convicción y originalidad. Desligando su concepción estética y práctica del creciente trayecto de experimentación formal, de la búsqueda de la pureza como rasgos específicos del arte,⁶⁴ Figari reivindica su

60 Fló (1995): 129.

61 Anastasia (1994): 244.

62 Anastasia (1994): 247.

63 Ardao (1971): 388.

64 Al respecto Juan Fló en su ensayo dedicado al pensamiento y la pintura de Figari describirá brevemente ese fenómeno que vive el arte del siglo XX en estos términos: “El propio arte empezó a cambiar. Y terminó, en nuestro siglo, por ser estimado por su búsqueda incesante, por la huella de la

heteronomía. El arte es un tipo de actividad útil y en él se sientan las bases para el desarrollo; incluso las “bellas artes” que son una modalidad compleja y tardía de esta actividad y que poseen un carácter secundario tendrán sentido a través de una experiencia psíquica específica, la de la idealización evocativa.

En tiempos como los actuales donde las dificultades de definición del arte nos arrojan a un escenario en el que se declara su muerte o se lo subsume a las decisiones de facto de los especialistas, revisar y reflexionar sobre los planteos y la creación de Figari a comienzos del siglo pasado ofrece una alternativa que avizorando los caminos ciegos a los que conducía el desarrollo autónomo, permite pensar el arte en base a una característica fundamental en la mayor parte de su historia, la de ser una práctica que encuentra sentido más allá de sí misma y una práctica a su vez que posee una singular significación en el desarrollo.

zarpa del genio, por el descubrimiento de lo inédito, por la creación pura, por la novedad. Sin reglas, ni cánones, ni modelos, sin criterios para ser valorado- a no ser por la capacidad de renovación incesante- el arte no pudo ser ya definido por el arte del pasado y sólo pudo ser estimado por la apertura impredecible hacia el futuro.” Fló (1994): 44.

Bibliografía correspondiente a “La definibilidad del arte en el siglo XX: vanguardia y posmodernidad y las teorías de vanguardia en el Uruguay: Figari y Torres García”

- Abrams, M. H. (1989): *Doing Things with Texts*, W.W. Norton & Company. New York.
- Anastasia, L. V. (1994): *Figari, lucha continua*, Instituto Italiano de Cultura. Montevideo.
- Ardao, A: (1956): *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires.
- (1971): *Etapas de la inteligencia uruguaya*, Departamento de Publicaciones de la Universidad de la República, Montevideo.
- Bürger, P. (2010): *Teoría de la vanguardia*, Las Cuarenta, Buenos Aires.
- Bourdieu, P. (1995): *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Anagrama, Barcelona.
- Claps, M. (1963): “Pedro Figari primer metafísico uruguayo”, *Marcha*, N° 1064: Pág 23.
- Danto, A. (1964): “The Art World” en *Journal of Philosophy*. Oct.: 571-587 (Se encuentra versión en español en <https://sites.google.com/site/dptofilosofiaipa/>)
- De Micheli, M. (1985): *Las vanguardias artísticas del siglo XX*, Alianza, Madrid.
- Eco, U. (1986): *La definición del arte*, Cátedra, Madrid.
- Figari, P: (1960) *Arte, Estética, Ideal*: Biblioteca Artigas. T II. III, Montevideo.
- (1988) *Arte, Estética, Ideal*. Biblioteca Artigas. T I, Montevideo.
- (1989) *Historia Kiria*, Amesur, Montevideo.

- (1998) *El Arquitecto*, Impresora de los Pocitos, Montevideo.
- Fló, J. (1995): “Pedro Figari: pensamiento y pintura”, *Ensayos en homenaje al Doctor Arturo Ardao*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo.
- Moreno, I: (2013) *La justificación del valor: un punto ciego en las teorías del arte Contemporáneo*, Universidad de la República, Montevideo.
- (2014) “El arte contemporáneo y la posibilidad de una Teoría del arte unificadora”, *Jornadas Itinerantes de Filosofía 2012*, CFE:109-146: <https://sites.google.com/site/dptofilosofiaipal/>
- Peluffo Linari, G: (1999) “La construcción de una leyenda rioplatina”, *Catálogo Exposición Pedro Figari*, Museo Municipal de Bellas Artes Juan Manuel Blanes, Montevideo.
- (2006) *Pedro Figari: Arte e Industria en el Novecientos*, Ministerio de Relaciones Exteriores, Consejo de Educación Técnico Profesional, Montevideo.
- (2009) *Historia de la pintura en el Uruguay*, Tomo I. Ediciones de Banda Oriental. Montevideo.
- Rama, A. (1951): *La aventura intelectual de Figari*, Fábula, Montevideo.
- Raviolo, H; Rocca, P. (1997): *Historia de la Literatura Uruguaya Contemporánea*, Ed. de Banda Oriental. T II, Montevideo.
- Sanguinetti, J. M. (2002): *El Doctor Figari*, Santillana, Montevideo.

- Schwartz, J. (1991): *Las vanguardias latinoamericanas, Textos programáticos y críticos*, Cátedra, Madrid.
- Torres García, J. (1974): *Escritos. Selección analítica y prólogo de Juan Fló Arca*, Montevideo.
- (1990) *Historia de mi vida*. Paidós, México.
- Vidart, D. (1968): “Poesía y Campo: Del Nativismo a la protesta” *Capítulo Oriental, La historia de la literatura uruguaya*, T 23: 353-368, Montevideo.

Se consultaron los archivos de Pedro Figari conservados en: Archivo General de la Nación y Museo Histórico Nacional.

Problemas del devenir y el relativismo en el Teetetos

Daniel Calcagno

CFE (Semipresencial, CERP del SW, CERP del Este)

CES

dacami@hotmail.com

Alejandro Nogara

CFE (IPA, Semipresencial)

anogara6@hotmail.com

El presente trabajo tiene como objetivo principal brindar al docente contenidos y herramientas conceptuales para la comprensión y el análisis de la discusión platónica en torno al problema de la relación entre conocimiento y percepción, tal como este se presenta en la primera parte del Teetetos. En el mismo, Platón se enfrenta a la definición del conocimiento como percepción, pero en lugar de analizar la definición aisladamente, considera otras teorías que parecen implicar o estar implicadas por esta. Entre ellas aparecen menciones a Protágoras y a Heráclito, aunque seguramente haya influencia de otros filósofos y también aportes originales del propio Platón.

Sin embargo, el foco de atención no estará puesto tanto en la Historia de la Filosofía y los autores de las doctrinas, sino en el interrelacionamiento que se opera entre tesis que corresponden a ámbitos aparentemente separados, como son el de la Epistemología y el de la Ontología. El diálogo aborda el problema de la definición del conocimiento, pero dedica extensos y complejos pasajes en los que se detalla una teoría de la percepción que, además, es presentada de manera indisociable de su marco ontológico; la tesis de la medida de Protágoras pasa a constituir un único bloque junto con la ontología del flujo, bloque que Platón se toma lo suficientemente en serio como para dirigirle una batería de refutaciones del más variado tenor.

Es por eso que consideramos que estos pasajes de la obra de Platón son

interesantes, pues constituyen una ilustración de la tesis de que existe una relación estrecha entre toda ontología y toda teoría del conocimiento. Toda postulación de los elementos que componen la realidad se apoya en una teoría que explica cómo accedemos a la misma y en qué medida es posible conocerla. A la inversa, toda reflexión sobre la naturaleza y la posibilidad del conocimiento determinan el tipo de afirmaciones que se pueden hacer sobre la constitución de la realidad.

En cuanto a los objetivos pedagógicos, el trabajo está dirigido especialmente a docentes de educación media. En ese sentido, si bien mencionamos y remitimos en la bibliografía a la mayoría de las dificultades filológicas que van apareciendo, no las desarrollamos en extensión, pues consideramos que no son la prioridad para las clases de este nivel. Por otro lado, a medida que se desarrollan los temas y las discusiones, se intercalan consejos didácticos de diversa índole, considerando los distintos contenidos curriculares con los que se pueden relacionar. A grandes rasgos, las áreas del programa de Filosofía¹ en las que se puede incluir las diversas temáticas de este trabajo son:

1ºBD: *Unidad I. La Filosofía como pensar Problematizador.* Es posible tomar el problema de la tesis relativista como una iniciación del estudiante a una problemática filosófica, a la vez que a la historia de la filosofía, y trabajar las distintas refutaciones que Platón desarrolla en el diálogo.

2ºBD: *Unidad I: Teoría del Conocimiento.* Se puede utilizar la identificación entre conocimiento y percepción como una primera definición de conocimiento a discutir.

Unidad II: Argumentación. Las numerosas refutaciones que Sócrates dirige a la tesis de Protágoras pueden emplearse como ejemplos para analizar razonamientos de acuerdo a los conceptos de argumentación trabajados, como los conceptos de razonamiento, refutación, implicancia y distintos tipos de falacias no formales.

3ºBD: *Unidad I: Metafísica, Núcleo Temático: Apariencia y Realidad, Cuestión del cambio y la permanencia.* La exposición y discusión de los pasajes de la ontología del flujo y sus refutaciones se inscribe perfectamente en esta temática, pudiendo presentarse luego de trabajar textos de Heráclito.

1 Consejo de Educación Secundaria: Bachillerato de Educación Media, Reformulación 2006.

El *Teetetos* en la obra de Platón

El *Teetetos* forma parte de un conjunto de cuatro diálogos que suceden a los diálogos “de madurez” (*Banquete*, *Fedón*, *República* y *Fedro*) en los cuales Platón expone de la forma más acabada su teoría de las ideas. El grupo está conformado por *Parménides*, *Teetetos*, *Sofista* y *Político*, casi unánimemente considerados en ese orden de prelación, pues Platón ha puesto en ellos distintas marcas que señalan que deben ser leídos en ese orden, como la alusión en el *Teetetos* y *Sofista* al encuentro imaginario entre Sócrates y Parménides que se relata en el diálogo *Parménides*, o la promesa de un encuentro con la que termina el *Teetetos*, que da comienzo al *Sofista*.

La forma en que debe interpretarse este grupo de diálogos ha sido objeto de discusión entre los comentaristas de Platón, pues si bien hay acuerdo en que en el mismo, Platón cursa un período de crítica y evaluación de su teoría de las ideas, se discute si durante ese período, Platón abandona o no dicha teoría. El *Teetetos* no escapa a esta discusión pues, en el mismo, son muy escasas (según algunos) o nulas (según otros, como Cornford) las alusiones a las ideas. Cornford, por ejemplo, considera que la ausencia de las Ideas o Formas a lo largo del diálogo es premeditada por Platón:

Se excluye a las Formas con la intención de probar si es posible prescindir de ellas; y la conclusión negativa de toda discusión apunta a lo que ya había enseñado Platón antes del descubrimiento de las Formas: que sin ellas no hay posibilidad de conocimiento alguno.²

En cuanto al objetivo general y estructura del diálogo, el mismo se presenta como una búsqueda de la definición de “conocimiento” (επιστήμη/epistēmē), lo cual le da un cierto parecido a los diálogos de juventud de Platón: se persigue la definición de un concepto (aunque aquí es un concepto teórico y no práctico, como acostumbraban ser en ese período); el interlocutor va avanzando distintas hipótesis de definición, las cuales son refutadas por Sócrates, siguiendo el conocido método de la refutación; el final del diálogo es aporético, ninguna de las definiciones brindadas resulta satisfactoria. Sin embargo, este parecido es meramente estructural, y por su contenido, el *Teetetos* se ubica claramente en el período del revisionismo de la teoría de las ideas.

² Cornford (2007) 48-49.

Concretamente, en el diálogo Teetetos llega a presentar tres definiciones del conocimiento:

- 1) Conocimiento es percepción (ai(/sqhsij, aísthesis) 151d – 186e
- 2) Conocimiento es opinión verdadera (do/ca a)lhqh/j, dóxa alēthēs) 187b – 201c
- 3) Conocimiento es opinión verdadera acompañada de lo/goj (lógos) 201c – 210b

La última de estas definiciones es tomada por la teoría del conocimiento como uno de los antecedentes de la definición tripartita de conocimiento, como creencia verdadera justificada. Sin embargo, es claro que hay grandes distancias entre la teoría platónica y la moderna, baste mencionar que la teoría tripartita se refiere exclusivamente a casos de conocimiento proposicional (sé que *p*) mientras que en Platón hallamos tanto casos de este tipo como casos del tipo llamado conocimiento “por familiaridad”, es decir, el que se aplica a objetos (“conozco a Juan”)³. De hecho, la gran mayoría de los ejemplos que Platón emplea en el diálogo son de este último tipo, lo cual parece apuntar en la dirección de Crombie: “[...] Platón ha concebido el conocimiento primariamente como *conocer S* y solo secundariamente como *conocer que S es P*.”⁴

Si bien es cierto que la confusión o estrecha relación entre el ámbito ontológico y el epistemológico de la que hemos hablado permea toda la obra, concretamente en el uso indiscriminado de las nociones de “verdadero” (a) lhqe/j, alēthes) y “real” (o)/n, on)⁵, ella se hace mucho más patente en la discusión que sucede a la primera definición: conocimiento es percepción. Esto se debe no solo a que una definición de conocimiento como percepción implica de por sí un estrecho relacionamiento entre dichos ámbitos, sino a dos teorías concretas que Platón relaciona en el diálogo: la teoría de la medida de Protágoras (en especial, su idea de que la percepción es infalible) y la teoría heraclítica del flujo perpetuo.

Nuestro artículo se centrará, pues, en la sección del diálogo que corresponde a

3 Los críticos han discutido si es que Platón establece o no una distinción entre estos tipos. Para profundizar sobre esta discusión, remitimos a Chappell (2013), Sección 4; Guthrie (1992): 79.

4 Crombie (1979): 109.

5 Guthrie (1992): 69. Esto se volverá a mencionar en la última refutación al final del trabajo.

la primera definición, y se dividirá en dos grandes partes: la primera constará de la exposición de las teorías mencionadas; la segunda, del tratamiento y discusión de las distintas refutaciones que Sócrates dirige en su contra, y las respectivas defensas de Protágoras.

Parte I: Exposición de las teorías

Teoría de Protágoras

151d - 152a

Así es que finalmente, Teetetos llega a esbozar su primer intento de definición: el conocimiento es percepción. Más adelante veremos que la propia forma de la definición, que se asemeja a una equivalencia, puede llevar a malentendidos, según qué tan literalmente se interprete, y que esa exageración será precisamente una de las estrategias de refutación de Sócrates.

El término griego para “percepción” aquí es *ai)/sqhsij* (*aisthēsis*) y es preciso hacer algunas aclaraciones sobre el significado del mismo. En griego, tiene una gama de significados más amplia que en castellano, pues abarca no solo la percepción de objetos externos y las sensaciones asociadas a los mismos (color, sonido, frío-calor, etc.), sino también sentimientos como el de placer o dolor. Este uso amplio también aparece en Platón, y concretamente en nuestro diálogo, como bien puede apreciarse en el siguiente pasaje: “Ciertamente hay percepciones a las que hemos dado nombres, como es el caso de la visión, la audición y el olfato, el frío y el calor, el placer y el dolor, o el deseo y el temor” (156b). Esta amplitud del término también tiene su correlato en el verbo del que deriva, *ai)sqe/sqai* (*aisthēsthai*), pues el mismo admite tanto usos aplicados a objetos, como a proposiciones (e.g. percibir que algo es el caso), pudiendo significar también “tomar conciencia” de un hecho.⁶

¿Cuál es la relación de Protágoras con esta primera definición del conocimiento como percepción? No parece haber mucho apoyo para afirmar que Protágoras sostuvo literalmente que la percepción es conocimiento. De hecho, la manera en que Platón relaciona la definición de Teetetos con Protágoras es bastante ambigua, pues al principio dice de la definición que es “la que dio Protágoras”, pero en seguida agrega: “Pero él ha dicho lo mismo de otra manera, pues viene

6 Guthrie (1992): 86; Cornford (2007): 50-51.

a decir que ‘el hombre es la medida de todas las cosas’. En todo caso, lo que sí parece seguro es que para Platón, la tesis de la medida de Protágoras es una manera de decir que el conocimiento es percepción.

De esta formulación de la definición hasta 160e se seguirá la discusión de lo que parecen ser los fundamentos de la misma, que Platón identificará con tesis de Protágoras y Heráclito. Cornford considera que esto es un claro ejemplo del primer paso del procedimiento dialéctico de Platón, que consiste en “poner de manifiesto el significado total de la afirmación según la cual la percepción es conocimiento”.⁷ Uno de los mayores intereses didácticos de esta primera sección es justamente que el alumno tome conciencia, mediante este ejemplo concreto, de cómo simples afirmaciones como la definición brindada no pueden ser tratadas aisladamente, sino que deben considerarse otras creencias que le sirven de fundamento o que están implicadas por la misma.

En el siguiente pasaje, Platón explicita esta relación.

152a - c

Tomando el ejemplo del viento, Sócrates intenta mostrar que la tesis de la medida de Protágoras (“El hombre es la medida de todas las cosas”), puede aplicarse no solo a “pareceres”, en el sentido de opiniones, sino también a “percepciones”. Así, para un hombre el viento puede ser frío, y para el otro caliente, esto es, en otras palabras, que al primero le puede parecer que el viento es frío, y al segundo, que es caliente. Esta es la interpretación más común de la tesis de la medida de Protágoras, es decir, un relativismo que se aplica a creencias u opiniones: cada hombre es la medida de lo que opina. Sin embargo, Platón parece elegir a propósito ejemplos de percepción para mostrar que la tesis de Protágoras también se aplica a percepciones, asimilando el “parecer” (fai/nesqai, fainesthai) de la tesis de Protágoras al “percibir” (ai) sqa/nesqai, aisthanesthai) de la de Teetetos: “¿y este “parece” no es percibir? [...] Por consiguiente, el parecer (fantasi/a fantasía)⁸ y la percepción son lo mismo en lo relativo al calor y a todas las cosas de este género”. (152c) En ambos casos, tanto del relativismo aplicado a opiniones como a percepciones,

7 Cornford (2007): 52.

8 A propósito, Cornford aclara que este término es el sustantivo correspondiente al verbo fai/nesqai, para evitar confusiones con el término castellano equivalente, Cornford (2007): 53.

la implicancia que resulta es la infalibilidad de las mismas, es decir, que todo lo que un hombre opina es verdadero, o que todo lo que un hombre percibe es real⁹.

Esta asimilación puede ocurrir con facilidad porque en griego, el verbo que se emplea para “parecer” (fai/nesqai, fainesthai), y que es el que Platón utiliza al exponer la tesis de Protágoras, es ambiguo porque admite usos aplicados a creencias y a percepciones. Algo semejante ocurre con nuestro castellano “parecer”, pues el vino puede parecer agrio a alguien, significando por ello que lo siente o percibe agrio, o significando que la persona considera que es agrio¹⁰.

Finalmente, la última sección del pasaje es capital, pues parece sugerir algo que Platón se rehúsa en general a proporcionar explícitamente cuando plantea sus preguntas de definición: los criterios que la respuesta debe cumplir para ser satisfactoria¹¹; “En consecuencia, la percepción es siempre de algo que es e infalible, por lo que es conocimiento”¹². De aquí obtenemos que el conocimiento, sea percepción o sea otra cosa, ha de ser “de algo que es e infalible”.

Por el momento, entonces, tenemos la definición de Teetetos de que el conocimiento es percepción, y la asociación de la misma con la tesis de la medida de Protágoras, cuyo objetivo es sin duda mostrar que si aceptamos esa definición, entonces debemos considerar la teoría según la cual todas las percepciones son infalibles. Sin embargo, Platón continúa ampliando la teoría de Protágoras como sustento de la definición de Teetetos, agregando a la tesis epistemológica de la medida una “teoría secreta” del sofista que expone lo que parecen ser los elementos ontológicos propios de la teoría.

9 Aquí hay una dificultad filológica que nos limitaremos a señalar. Esta dificultad consiste en términos generales, en la incertidumbre que reina sobre el pensamiento de Protágoras y, particularmente aquí, sobre si el mismo pensó su tesis de la medida como aplicada también a la percepción, además de a las opiniones. La dificultad existe en la medida en que son pocos los testimonios que poseemos sobre el pensamiento de Protágoras, y justamente sobre su tesis de la medida, una de las principales obras que se utilizan para reconstruirla es el *Teetetos*.

10 Crombie (1979): 12-13.

11 Véase la nota adicional sobre ejemplificación y definición en Platón, en Guthrie (1992): 82-83.

12 El griego: αἴσθησις ἄρα τοῦ ὄντος αἰεὶ ἐστὶν καὶ ἀψευδὲς ὡς ἐπιστήμη οὕσα. Llama mucho la atención la extrañeza de la traducción de Gredos de la segunda parte de esta cita (“como saber que es”) que remplazamos por una traducción de Guthrie que nos parece más fiel y coherente, (1992): 87, n.93.

La “doctrina secreta” de Protágoras

152c – 153a

¿En qué sentido la percepción puede ser de algo que es? ¿Cómo puede la percepción captar el ser de algo? Es para responder, negativamente, a estas preguntas que Platón necesita asociar estrechamente la teoría protagórica de la percepción con una ontología del flujo perpetuo, de cuño heraclíteo. Sin embargo, en la tesis protagórica que vimos en los pasajes anteriores, no aparecían elementos reconocibles de ese tipo de ontología, por ejemplo, no aparece siquiera mención alguna del movimiento. Es así que Platón expone esta “doctrina secreta” de Protágoras, que viene a officiar perfectamente como un puente entre la tesis de la infalibilidad de la percepción y la ontología del cambio perpetuo.

Pero, ¿existió realmente esta “doctrina secreta” de Protágoras? La ironía de Platón aquí es obvia, como sugiere Guthrie¹³, pues es ridículo hablar de teorías secretas en el caso de un sofista, que se caracteriza por ser una figura pública que además cobra por sus enseñanzas. Además, en el mismo pasaje, atribuye la misma teoría prácticamente a todos los sabios y poetas, excepto Parménides, atribución que solo parece sensata cuando hace referencia concretamente a Heráclito y a Empédocles.

Consideremos, entonces, esta teoría dejando de lado el humor de Platón. Su explicación parece implicar, desde un primer momento, un estrecho vínculo entre ontología (“ninguna cosa tiene un ser único en sí misma”) y epistemología (“no podrías darle ninguna denominación justa”). La negación del ser estático de las cosas aparece acompañada inmediatamente de las consecuencias epistemológicas de la misma: en un mundo así, no existen denominaciones justas para las cosas. Según Guthrie¹⁴, esta negación del ser se aplica, en un primer lugar, en sentido absoluto (“ninguna cosa tiene un ser único en sí misma”), por lo que no puede decirse de ninguna que “es”; en segundo lugar, en el sentido de tener una propiedad definida, y aquí se mencionan ejemplos que no son explicados en detalle porque presuponen un tratamiento muy común en Heráclito. Así, se dice de una cosa que “si la llamas grande, resulta que también parece pequeña”. Podemos comparar este pasaje con el siguiente de la *República*: “De estas cosas bellas múltiples,

¹³ Guthrie (1992): 87.

¹⁴ *Ibidem*, 88.

querido, ¿existe algo que no vaya a presentarse como feo? ¿Y de las cosas justas, existe algo que no tenga un aspecto injusto, y de las cosas sagradas, algo que no tenga un aspecto impío?” (479b)

Si bien Platón no explica en ninguno de estos casos en detalle por qué eso es así, podemos explicarlos de dos maneras. La primera, la más sencilla, es recordar el ejemplo del viento en relación a la tesis de la percepción de Protágoras: entonces, decir que una cosa que llamamos grande resulta que también parece pequeña, significaría que dada la misma cosa que yo percibo como grande y por ello la denomino así, otro la percibe como pequeña. La otra manera, quizás a complementar con la primera, proviene de comparar estos ejemplos con la aparición de semejantes en otros textos de Platón, en donde, por ejemplo, una cosa puede parecer grande en comparación con una, y pequeña si se la compara con otra, y lo mismo con la belleza, la justicia, etc. Así, leemos en el *Fedón*: “¿no dices entonces, cuando aseguras que Simmias es más grande que Sócrates, pero más pequeño que Fedón, que en Simmias se dan ambas cosas; la grandeza y la pequeñez? – Sí.” (102b) Este tipo de contradicciones, que aparecen frecuentemente en diálogos de Platón, tienen la función de señalar que en el ámbito sensible, los mismos objetos pueden albergar cualidades contradictorias. Sin embargo, es claro que en varios aspectos de su descripción de los objetos sensibles y de sus cualidades, Platón sigue modelos heraclíteos que recuerdan la tesis de la coexistencia e interdependencia de los contrarios, como B82 “Mar: el agua más pura y la más impura, potable y saludable para los peces, im potable y mortal para los hombres.”; B82, citado en el *Hippias Mayor* de Platón: “El más bello de los monos es feo al compararlo con la especie de los hombres”; B88 “Una misma cosa es [en nosotros] lo viviente y lo muerto, y lo despierto y lo dormido, y lo joven y lo viejo[...]”.¹⁵

Ahora, volviendo al problema de la denominación justa, recordemos que el mismo ya aparecía en Heráclito vinculado también a la coincidencia de los opuestos, como en B59 “En el tornillo del apretador, el camino recto y el curvo es uno solo y el mismo” o B60: “El camino hacia arriba y hacia abajo es uno solo y el mismo”. Así explica Mondolfo esta relación:

En la doctrina heraclíteica del flujo, Platón [...] descubre precisamente la identidad de los contrarios y la ilegitimidad de los nombre

¹⁵ Las citas de los fragmentos de Heráclito siguen la numeración conocida de Diels, y su traducción está en Mondolfo (1966).

unívocos que, al atribuir a una cosa o cualidad una determinación fija y exclusiva, excluirían de ella la presencia o potencialidad de la determinación contraria y transmutación recíproca¹⁶

Así, resulta que si decimos de una cosa que es pesada, nos equivocamos, pues parece pesada en cierta relación pero también parece ligera en otra, y no corresponde decir de algo que “es”, o que “es pesado” sino que “deviene”, o “deviene pesado”, pues de la doctrina del flujo se sigue que ninguna cosa es en sí misma o por sí misma sino que siempre deviene.

Siguiendo en nuestro pasaje, la explicación que da Platón a la no existencia de seres estáticos y cualidades determinadas, que produce la inadecuación de los nombres, es que todo deviene, a causa de la traslación, el movimiento y la mezcla. Este pasaje es sumamente importante para los estudiosos de Heráclito porque vincula la tesis de la coexistencia de los opuestos con la tesis del flujo perpetuo¹⁷. Aquí se termina por dar una forma más acabada a la ontología de esta jocosamente pretendida “doctrina secreta” de Protágoras, con la aparición del concepto de cambio o movimiento. *ki/nhsij* (*kinēsis*) es el término que Platón emplea más frecuentemente en el diálogo, término que si bien admite la traducción por “movimiento”, debe entenderse en un sentido muy amplio, pues puede significar tanto cambio de lugar o traslación (*fora/*, *fora*) como cambio de cualidades o alteración (*alloi/wsj*, *alloiōsis*). De hecho, el propio Platón hará surgir esta distinción de dos tipos de movimientos para elaborar una refutación contra esta doctrina del flujo (181c – d)¹⁸. Es por causa de ese movimiento y mixtura constante de las cosas entre sí mismas que siempre fallamos al denominar las cosas, tanto sus cualidades particulares, como su propio ser, pues “efectivamente, nada es jamás sino que siempre deviene”¹⁹.

153a - d

16 Mondolfo (1966): 107.

17 Recordamos que la atribución de la tesis del flujo universal (“todo fluye”) a Heráclito por Platón (*Cratilo*, 402a) y Aristóteles (*De caelo*, 298b) es muy discutida por los críticos, y hay muchos de ellos que la rechazan por completo. Para un tratamiento exhaustivo de esta cuestión, recomendamos la sección sobre los testimonios de Platón y Aristóteles sobre Heráclito, y el capítulo dedicado al flujo universal, en Mondolfo (1966).

18 181d: “Entonces, yo afirmo que hay estas dos clases de movimiento: alteración y traslación.” (“*οὐόο δὴ λέγω τοῦτω εἶδει κινήσεως, ἀλλοίωσιν, τὴν δὲ φοράν.*”)

19 152e: “*ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτε οὐδέν, αἰεὶ δὲ γίγνεται.*” Aquí traducimos mucho más sencillamente γίγνεται por “deviene” en lugar del intrincado “está en proceso de llegar a ser” que da la traducción de Gredos.

Luego de esto, se agrega a la tesis de que todo está en movimiento, la de que el movimiento es algo bueno, que produce la vida y mantiene el devenir de las cosas, mientras el reposo es lo que provoca el no ser y perecer de las cosas. Y esta tesis es seguida por una enumeración de distintas “pruebas” de la misma. Si bien la tesis está presente en Heráclito, aunque expresada más bien en términos de guerra y discordia antes que de movimiento, y el espíritu general de las pruebas que se aducen (recuérdese el fragmento B125 “También el kikeón [brebaje compuesto] se descompone si no se le agita.”) también pertenece al filósofo, Cornford señala que la mayoría de las explicaciones y pruebas de este pasaje no son propias de Heráclito sino de la tardía literatura heraclítea.²⁰

Finalmente, el último agregado de esta doctrina es de los más importantes, pues termina explicando cómo se produce la percepción en este marco ontológico del devenir, siempre buscando mantener la consistencia con la tesis de la infalibilidad de la percepción de Protágoras.

153d – 154 b

El pasaje se centra sobre las cualidades sensibles de los objetos, más particularmente cualidades visibles, como los colores blanco y negro. Aplicando la tesis anteriormente expuesta de que nada es en sí mismo a los colores, resulta que a la blancura no se le puede adjudicar un espacio concreto, ya sea que estuviese dentro del objeto o dentro del ojo que lo percibe, pues si así fuera, tendría un lugar determinado y, por lo tanto, sería algo inmóvil y no sujeto al cambio. Luego, la blancura no está ni en el objeto que es percibido como blanco, ni en el ojo que lo percibe como blanco. Es así que cualidades perceptibles como la blancura son ocurrencias intermedias entre la visión del sujeto (que aparece como el movimiento que va al encuentro del objeto) y el objeto (que aparece como lo encontrado por el movimiento)²¹, por lo que, como bien señala Sócrates, “se engendran específicamente para cada uno”. Todo lo dicho anteriormente parece ser consistente con la definición de conocimiento como percepción, y la tesis de Protágoras de la medida aplicada

20 Cornford (2007): 59, nota 29.

21 Estas explicaciones de la percepción como movimientos serán desarrolladas por Sócrates de manera más extensa en los pasajes que veremos a continuación, por lo que dejamos la explicación de las mismas para entonces.

a la percepción, pues si las cualidades sensibles son realidades intermedias que se engendran específicamente para cada uno, entonces eso explica cómo el mismo viento puede parecer frío para un hombre y caliente para el otro, siendo que el viento mismo no es en sí mismo ni frío ni caliente, y también cómo toda percepción puede considerarse infalible.

Un buen ejercicio didáctico con el que terminar esta sección puede ser el de identificar en expresiones sencillas las distintas ideas que se han ido encadenando en todo este pasaje, e intentar que el alumno pueda reconstruir visualmente de la mejor manera posible ese vínculo (por ejemplo, realizando esquemas conceptuales). Sugerencias para esas expresiones pueden ser: “Conocer es percibir”; “El hombre es la medida de todas las cosas”; “Las percepciones son infalibles”; “Nada es, sino que todo deviene”; “no se pueden dar nombres justos de las cosas”; “las cualidades sensibles son realidades específicas al sujeto”. Para la mejor aprehensión de estas tesis y de su interrelación por parte del alumno, sugerimos dejar caer las sutilezas filológicas como los problemas de las atribuciones a los filósofos, las referencias bibliográficas y demás, y tratarlas en sí mismas desde el punto de vista de su mutua implicancia lógica. Es importante que el estudiante pueda lograr simultáneamente dos competencias complementarias: una, sintetizar el desarrollo de estas ideas mediante la conexión entre elementos expresados de manera sencilla; otra, poder justificar y explicar mediante ejemplos por qué esos elementos se vinculan así.

La teoría de los pensadores más sutiles

No sustentar una teoría de la percepción sensorial como la que Platón atribuye a Protágoras, implica caer en “afirmaciones sorprendentes y ridículas”, verdaderos acertijos referidos a predicados relativos (mayor-menor, grande-pequeño), que exigen un tratamiento más elaborado de lo ya expuesto. Si lo que viene a continuación los resuelve, no se aclara, pero se presenta con ese propósito. La explicación precedente acerca de las cualidades sensibles como realidades intermedias, generadas a partir del encuentro entre un sujeto percceptor u órgano sensorial y un objeto percibido, se profundiza en dos pasajes sucesivos que presentan versiones diferentes que, no sin dificultad, pueden resultar complementarias.

Primera versión (156a-c)

No hay certeza acerca de quiénes son estos pensadores “más refinados” que aquellos que “piensan que no existe sino lo que pueden agarrar con las manos” y “no admiten que puedan tener realidad alguna las acciones, ni los procesos, ni cualquier otra cosa que sea invisible”, es decir, más refinados que los que cabría denominar materialistas. Es muy difícil, si no imposible, determinar si Platón toma esta teoría del propio Protágoras, de los cirenaicos o de alguien más, o la elabora él mismo con elementos tomados de diversas fuentes. Es también opinable si se trata de una explicación del funcionamiento del ámbito sensible que Platón acepte, que pueda identificarse con su propia concepción del mundo físico. Parece razonable pensar que, independientemente de quién sea su autor, puesto que la identidad conocimiento-percepción será rechazada, para que estemos ciertos en la negación de la identidad necesariamente ha de aceptarse que lo que se está entendiendo por percepción no es sólo lo que entiende *x*, sino lo que Platón mismo entiende. Volveremos a este tema luego de presentar la segunda versión.

La “misteriosa” doctrina sostiene que la percepción se origina como consecuencia del encuentro entre dos clases de movimientos: los que tienen el poder de actuar y los que tienen el poder de recibir la acción. La cosa que puede llegar a ser vista y el ojo que ve, digamos, que no son algo fijo, sino que devienen. Al entrar ambos en fricción surge una “pareja gemela”, constituida por lo perceptible (la cualidad del objeto) y la percepción del objeto por parte del órgano sensorial. La aludida cualidad del objeto no tiene, tal como se había expuesto en 153d-154b, existencia objetiva. Es el producto de una interacción concreta entre dos movimientos. Nace junto con la percepción. La pareja gemela puede asumir tantas formas como percepciones-objetos perceptibles hay. Comprende la esfera íntegra de la *aísthesis* en el sentido amplio que subrayábamos previamente.

Segunda versión (156c-157c)

La segunda versión es más compleja. Es clave la distinción entre movimientos lentos y rápidos. Estos últimos, que no figuraban en la versión anterior, dan cuenta de la fricción entre los movimientos lentos (“capaces de actuar” y “capaces de recibir la acción”, si bien esta última clasificación se relativiza al

finalizar el pasaje). El movimiento lento corresponde tanto a lo que puede ser percibido como a lo que percibe. Como decíamos, estos elementos devienen, cambian, pero además interactúan en función de ciertas afinidades cuando están próximos. Estas afinidades se expresan con el término *su/mmetroj* (*símetros*)²². La similar estructura es la del ojo con lo visible, el oído con lo audible, etc.: “Así es que la blancura y la percepción correspondiente, que nace con ella, se producen en cuanto se aproximan el ojo y cualquier otro objeto que sea *commensurable* respecto a él”. La proximidad da lugar a movimientos rápidos, de traslación en el espacio, de algo que proviene del ojo con algo que proviene del objeto. Estos efluvios, “la visión, desde los ojos, y la blancura, desde lo que engendra a la vez el color”, se encuentran en un punto intermedio y es entonces cuando, simultáneamente, se produce la percepción (el ojo ve y no es ya la visión que salía al encuentro de su afín) y el objeto adquiere una cualidad perceptible (la blancura que venía del movimiento lento perceptible al encuentro de su par deviene algo blanco). Esta explicación es extensiva, desde lo visual, a todo el campo de la sensación²³.

El pasaje concluye que “nada es en sí y por sí” y que las cosas surgen a partir del movimiento, en la unión o encuentro de unas con otras, volviendo así a la doctrina del flujo, que es la ontología de lo sensible. Los cambios continuos, vale aclarar, no son solo los del objeto que puede ser percibido, sino también los del sujeto (por el momento, los órganos sensoriales), que nunca es el mismo. Seguidamente se explicitan aún más los aspectos ontológicos de la teoría.

157a-c

Se reafirma, en primer lugar, lo dicho anteriormente: “ninguna cosa tiene un ser único en sí misma y por sí misma”. Las cualidades que atribuimos a las cosas (blanco, amargo, caliente) *son*, sí, pero son *para alguien* que las percibe y su ser es inseparable del sujeto en cuestión y de sus condiciones particulares, siempre cambiantes. Esta percepción es, por lo tanto, infalible

22 En la traducción que usamos del diálogo: “commensurable”.

23 La similitud de esta teoría con el atomismo de Demócrito es señalada por Guthrie: “Él [Demócrito] añadió incluso la sutileza de que, en el caso de la vista, los átomos del objeto no penetran directamente en el ojo, sino que se juntan con los efluvios que proceden del ojo mismo y forman juntamente con ellos una imagen que penetra en el ojo”. Guthrie (1992): 91.

para la persona que las tiene. Pero la conclusión va más lejos, pues “el ser mismo debería eliminarse en todos los casos”. Empleamos en nuestro lenguaje cotidiano expresiones totalmente inadecuadas que hacen referencia a cosas que poseen un ser determinado; pero, como se dijo, ni sus cualidades son fijas, ni las cosas mismas lo son. Habría que erradicar del lenguaje términos que “atribuyan estabilidad a las cosas”, ya que no existe la estabilidad sino el flujo permanente. En sentido estricto, tampoco habría cosas y el lenguaje, tal como se usa de acuerdo a la costumbre, sería imposible en un mundo carente de todo grado de permanencia, no sólo por su inadecuación para nombrar cosas aisladas, sino también “agregados” como hombre o piedra, que no hacen referencia a cosas particulares (*este* hombre o *esta* piedra). Las dificultades de esta teoría serán abordadas en la próxima sección. Respecto a lo que venimos señalando, el problema que asoma no radica en la infalibilidad de la percepción, sino en el de que para ser conocimiento, la percepción debe ser de cosas que son.

La teoría que se ha desarrollado, como apuntábamos, es la base sobre la cual se iniciarán las críticas. Es fundamental entender, antes de entrar en ellas, que esta concepción de lo sensible fluye de tal modo que impide hablar de cosa fija alguna. En este punto podemos retomar el problema de si Platón acepta esta concepción de lo sensible como puro devenir. La misma no es compatible con la que se formulaba en, por ejemplo, *República*. Allí, la teoría de las ideas sostiene que lo sensible, múltiple, en constante devenir, participa de las Formas inmutables. Esta participación confiere a lo sensible cualidades determinadas (como por ejemplo, el calor del fuego), características que hacen posible su identificación como cosas concretas, aunque con un modo de ser imperfecto. En ese sentido, aunque no cabe conocimiento del mundo sensible, sí cabe, según Platón, opinión, de donde se sigue que opiniones como “esa silla es blanca” pueden ser verdaderas. Su condición de encontrarse en flujo no impide que este sea ordenado, que el mundo físico constituya un *kosmos* (cosmos). Justamente, las Formas son las que imponen un orden a lo que de otra manera sería un caótico devenir, como nos dice el *Timeo*.

Sin embargo, en *Teetetos*, Platón, como sabemos, no alude a las Formas explícitamente. Cornford sostiene que la visión radical del flujo que se expone es efectivamente platónica y constituye su concepción del mundo sensible. Al no poder definirse el conocimiento en esta esfera, supone que la pretensión de Platón es mostrar que no podemos prescindir de las Formas. Pero, si este

es el modo en que Platón entiende lo sensible, tendríamos que admitir que la existencia de las Formas no lo afectaría en nada. Existan o no, sería imposible “salvar las apariencias”, es decir, racionalizarlas de alguna manera, ya que lo aparente no tiene regularidad alguna. Guthrie proporciona una respuesta a este problema interpretando que la descripción que Platón está haciendo del mundo sensible en el pasaje que hemos considerado, no es la que en realidad sustenta, sino que allí describe al mundo sensible *tal como sería si no existiesen las Formas*²⁴. El flujo caótico sería la consecuencia, la cual nos llevaría, en definitiva, a descartar la posibilidad de hablar con sentido sobre el ámbito del devenir y a recaer en la antítesis parmenídea: es o no es. Pero la existencia de las Formas cambia sustancialmente la naturaleza del mundo sensible. Debido a su presencia, es posible identificar cualidades determinadas en los objetos que lo integran y, así, formular opiniones con sentido. No debemos olvidar el papel causal que desempeñan²⁵ según Platón. Por ello, concluye Guthrie, “sugerir que la existencia y la presencia de las Formas puede no afectar al flujo del devenir evidencia una incomprensión fundamental de la posición de Platón”²⁶.

Parte II: Refutación de las teorías

En lo que sigue inmediatamente, Sócrates culmina la exposición de la primera definición mediante el planteo de objeciones que aluden a estados de enfermedad, locura y sueño, las cuales apuntan a exponer con mayor detalle las implicancias de la tesis de la infalibilidad de la percepción, que se vincula con la tesis del flujo y la tesis de la medida de Protágoras²⁷. Sócrates presenta esta vinculación en forma de tres aclaraciones sobre la relación entre el sujeto percipiente y el objeto percibido (159e – 160a):

SÓC. – Por consiguiente, [1] nunca podré percibir otra cosa de la misma manera, ya que a otra cosa le corresponde otra percepción, y a la persona que percibe la modifica y la hace distinta. Por su parte, [2] lo que ejerce la acción sobre mí, al encontrar a otra persona, no produce un efecto idéntico y, por tanto, ya no puede ser tal

24 Guthrie(1992): 92.

25 Una de las críticas más importantes de Aristóteles a Platón, de hecho, reside en este aspecto de las Formas.

26 Guthrie(1992): 94.

27 Estas objeciones serán tratadas más adelante en la sección de las refutaciones.

como era, pues a partir de otra persona produce otra cosa y, en consecuencia, resultará alterado.

TEET. – Así es.

SÓC. – Ciertamente, [3] ni yo llegaré a ser tal como era para mí mismo, ni podrá llegar a serlo aquello para sí mismo.²⁸

Finalmente, así cierra Sócrates la exposición de la definición de Teetetos del conocimiento como percepción (160e):

SÓC. - Has estado, por tanto, muy acertado al decir que el saber no es otra cosa que percepción. Las doctrinas de Homero, de Heráclito y de los que pertenecen a esta estirpe que afirma que todo está en movimiento, como si fuera una corriente, vienen a coincidir en lo mismo con la del sabio Protágoras, que dice que el hombre es medida de todas las cosas, y con la de Teetetos, que sostiene que, si eso es así, la percepción se convierte en saber. ¿No es verdad, Teetetos? ¿Podríamos decir que es este tu hijo recién nacido y el resultado de mi arte de partear? ¿Qué dices sobre el particular?

TEET. - Así es, necesariamente, Sócrates.

Luego de esto, se sigue el primer grupo de refutaciones²⁹ que se consideran “erísticas”, pues recaen en distintas estrategias propias de la erística de los sofistas (161c – 165a). El mismo es seguido por una enérgica defensa de Protágoras realizada por Sócrates (165a – 168c), en la cual Protágoras se defiende de varias de estas objeciones, culminando en una irónica reprimenda del sofista a Sócrates por basar la discusión en cuestiones de palabras y no tomarla con la seriedad adecuada. Más adelante, Sócrates retoma esta vez con mayor seriedad y efecto las objeciones a la definición de Teetetos y a los agregados que hace Protágoras en su defensa³⁰ (169d – 172a; 177c – 183c). Este pasaje está atravesado por una digresión que contrasta la vida del filósofo con la del orador, digresión en la cual se encuentra la memorable anécdota de Tales cayendo en un pozo por mirar los astros (174a). Finalmente, esta

28 Cornford resume las tres afirmaciones como sigue: “1) Ningún percipiente puede tener dos veces la misma sensación o percepción, puesto que tanto el sujeto (el órgano) como el objeto serán diferentes; 2) Dos percipientes no pueden tener sensaciones o percepciones similares del mismo objeto; 3) Ni el percipiente ni el objeto sensible pueden existir independientemente el uno del otro.” Cornford, 2007: 82.

29 A estas nos referiremos en esta sección por “refutaciones débiles”.

30 Estas objeciones son tratadas en la segunda parte de esta sección, llamada “refutaciones fuertes”.

sección de la refutación culmina por presentar una nueva dirección para el planteo de las siguientes definiciones de conocimiento (184b – 186a), que es la incorporación del papel del alma como la encargada de comparar y contrastar a las percepciones entre sí, abandonando de una vez por todas la identificación entre percepción y conocimiento, y abriendo camino a lo que será el juicio o la opinión.

Una vez culminado este breve resumen de los pasajes relevantes del diálogo, podemos pasar a hacer las siguientes aclaraciones. En el curso de esta sección no vamos a estar respetando estrictamente el orden del texto, por dos motivos. En primer lugar, como la intención era agrupar todas las refutaciones en un mismo lugar, agregamos a esta sección la refutación de la enfermedad, la locura y el sueño que, no se encuentra propiamente en la parte del diálogo que trata las críticas a la definición, sino al final de la exposición de las implicancias de la misma, como una especie de posible objeción a la que la teoría se anticipa. En segundo lugar, por motivos de exposición didáctica, decidimos acompañar a cada refutación de las respuestas que se dan a la misma (la mayoría de ellas aparecen en la defensa de Protágoras), y no tratar todas las refutaciones por un lado, y las respuestas por el otro, como se encuentra en el texto. Creemos que presentar de esta manera las objeciones y las respuestas no solo contribuye a que la exposición sea mucho más dinámica, sino a poner de relieve el carácter dialéctico del diálogo, posibilitando el empleo de herramientas didácticas que exploten la discusión de los argumentos y de sus respuestas en un mismo momento, y no en momentos separados.

Por último, también en relación a la exposición didáctica, hay que notar que muchas de las objeciones aparecen en el diálogo, implícita o explícitamente, en la forma de condicionales, es decir, en la forma: “si la definición del conocimiento como percepción es correcta, entonces...”; o “si todo está en constante cambio, entonces...”; etc., de donde se siguen consecuencias absurdas o inaceptables (reducción al absurdo). Es muy importante que en la exposición y/o formalización de estas objeciones, se subraye esa estructura, pues su comprensión es relevante para que el alumno domine y aplique los conceptos de implicancia o consecuencia lógica. De todos modos, el grado de formalización e insistencia en los conceptos de lógica o argumentación con los que acompañar la exposición de estas objeciones, siempre dependerá, por supuesto, del objetivo y enfoque de la misma.

Refutaciones débiles

En esta sección incluimos la primera parte de las refutaciones planteadas a la primera definición de conocimiento como percepción, que, como veremos, no dejan de ser, en realidad, refutaciones que se dirigen más específicamente a Protágoras. Salvo la primera de ellas, las demás hacen parte de un mismo grupo de refutaciones en el diálogo, las cuales se caracterizan por acercarse a los procedimientos erísticos de los sofistas. Uno de ellos, conocido de sobra, es el de atacar a la persona, en lugar de atacar las ideas. Otro, el que atraviesa a la mayoría de estas refutaciones, es el de exagerar en la literalidad con que se interpreta una tesis; en nuestro caso, se exagerará la identificación entre percepción y conocimiento para provocar consecuencias absurdas.

Locura, enfermedad y sueño (157e – 158e)

La objeción, que pone en jaque a la infalibilidad de la percepción, se centra en las percepciones que tenemos en estados alterados, productos de la enfermedad, como la locura, y en las que tenemos durante el sueño. En estas situaciones se dan percepciones falsas y las cosas no son en realidad tal como a uno le parecen ser, contrariamente a lo que piensa Protágoras. En efecto, en su locura, “hay algunos que se creen dioses”, mientras que “otros piensan durante el sueño que tienen alas y están volando”. El caso del sueño presenta un problema excepcional, ya que al buscar argumentos que nos permitan distinguirlo de la vigilia, nos sumimos en la perplejidad. Resulta sorprendente, para un lector mínimamente familiarizado con Descartes, encontrar una reflexión sobre el tema, tan similar a lo planteado por el filósofo francés. ¿Cómo podemos estar seguros de que lo que experimentamos en este momento no es en realidad un sueño? La similitud entre ambos estados (como cuando al soñar creemos estar contando sueños) nos dificulta dar una respuesta tajante. Creemos tener certeza, despiertos o dormidos, de que lo que estamos experimentando es real, y lo mismo se aplica a las alucinaciones de la locura. Si debemos distinguir percepciones verdaderas de percepciones falsas, entonces la identidad percepción-conocimiento no sería tal, ya que la percepción perdería el carácter de infalibilidad que tiene el conocimiento. Sin embargo, ¿puede hablarse de percepciones falsas en el marco de la doctrina desarrollada?

Respuesta (158e-160c)

Volvemos a la distinción planteada en la primera versión. La percepción es el resultado de un encuentro entre dos movimientos, los capaces de actuar y los capaces de recibir la acción; simplificando, podemos decir: de un objeto con un sujeto, respectivamente; ninguno de ellos con propiedades fijas y deviniendo constantemente. Es así que si cambia alguno de los elementos necesarios para la percepción, la percepción misma cambiará. Si Sócrates sano deviene Sócrates enfermo, las sensaciones variarán frente al encuentro con un mismo objeto: uno percibirá el vino dulce, el otro amargo. El vino en sí mismo no es ni dulce ni amargo, ya que la cualidad perceptible del objeto surge junto con la percepción correspondiente del sujeto. Por lo tanto, cuando se encuentran Sócrates enfermo y el vino, el vino adquiere esa propiedad y Sócrates siente amargor. Pero su percepción no es falsa. La propiedad del vino es esa para él. En términos generales: algo llega a ser siempre para alguien y nunca en sí mismo y por sí mismo. Hablar de propiedades que las cosas tienen por sí mismas es recaer en la objetividad que la teoría suprime. El estar alguien enfermo, loco o soñando no hace que sus percepciones sean falsas. El producto del encuentro cambiará, simplemente, y no hay percepción más o menos verdadera que otra: “mi percepción es verdadera para mí, pues es siempre de mi propio ser”.

Ad hominem (161b – 162a)

La primera de las objeciones que Sócrates elabora está dirigida concretamente a la tesis de la medida de Protágoras y en realidad puede dividirse en dos argumentos separados, ambos identificables como argumentos ad hominem, pues ambos atacan la figura de Protágoras.

i) El cerdo es la medida

¿Por qué Protágoras afirmó “el hombre” es la medida de todas las cosas, y no más bien “el cerdo”? En otras palabras, si la tesis de la medida es correcta, entonces la sabiduría de Protágoras no es superior a la de un cerdo o un renacuajo. Parece claro que esta objeción se dirige más específicamente a la tesis de la medida aplicada a la percepción, pues, por un lado, no tendría

sentido que se planteara que el cerdo también es medida porque todo lo que el cerdo “cree” también es verdadero y, por el otro, porque el propio Platón parece dejarlo claro al decir, luego de mencionar al cerdo y al cinocéfalo “o algún otro animal de los que tienen percepción”.

Aquí debemos reconocer que, si bien puede considerarse un procedimiento un tanto falaz el elegir términos como “cerdo” o “renacuajo” para referirse al nivel de sabiduría del adversario, de todos modos se trata de legítimas implicancias de la tesis de la medida asociada a la definición del conocimiento como percepción: si el conocimiento es percepción, y la percepción es algo privado, único, y por lo tanto infalible, entonces no solo cada hombre es sabio y medida de lo que percibe, sino que cualquier animal o ser percipiente es sabio y medida de lo que percibe. Pero aquí Sócrates también podría haber optado, como de hecho le dice a Teetetos más adelante, por referirse a la sabiduría de Protágoras comparándola no con un cerdo sino con cualquier otro sabio o incluso un dios. Así es que es importante separar bien las cuestiones: la falacia *ad hominem* ocurre por la deliberada elección de los términos “cerdo”, “cinocéfalo”, “renacuajo” etc., para burlarse del adversario, dadas las implicancias de su tesis. Pero que cualquier hombre es tan sabio como un cerdo, si entendemos la tesis de la medida aplicada a la percepción, es sin duda una consecuencia lógica de la misma, consecuencia que en principio el relativista no tendría por qué negar.

Respuesta de Protágoras (166c)

Más adelante, Protágoras le paga a Sócrates con la misma moneda: “Ahora bien, al hablar de cerdos y cinocéfalos, no solo tú mismo te comportas como un cerdo, sino que persuades a los que te oyen para que procedan de la misma manera respecto a mis escritos y eso no es jugar limpio.” En realidad, no es una respuesta, pues no hay mucho que decir al respecto, sino más bien una reprimenda.

ii) Protágoras enseña pero no sabe más que nadie.

Cuando Sócrates retoma la objeción inmediatamente después de esto, queda claro que ahora ya no se trata de la tesis de la medida aplicada a la percepción,

sino a las opiniones. Así, se reformula la consecuencia ya obtenida en la objeción anterior, de que todo lo que percibe es sabio, si el conocimiento es percepción, pero esta vez aplicada a las opiniones: si para cada uno es verdadero lo que opine, pues las opiniones están basadas en la propia percepción o experiencia, y nadie tiene más autoridad que uno mismo para juzgar de lo que uno opina, entonces... En este punto, Sócrates podría haber simplemente dicho que entonces, todos los hombres son igualmente sabios, o no existe un hombre más sabio que otro, etc., sin embargo, escoge intencionalmente una implicancia de esta consecuencia que ataca directamente a la persona de Protágoras (en esto radicaría la falacia *ad hominem*), y no precisamente en un punto menor, sino en la base misma de su profesión: si para cada uno es verdadero lo que opine, entonces ¿por qué la gente toma lecciones de Protágoras?

Respuesta de Protágoras (166c-d)

Sin duda, Protágoras (a través de Sócrates), se toma muy en serio esta objeción, pues a ella le dedica la mayor parte de su defensa (166d – 167d), mediante la exposición de una interesante e inesperada teoría pragmática de la sabiduría. En la misma, Protágoras se rehúsa a aceptar lo que parecería ser una consecuencia de la teoría de Teetetos asociada con su tesis de la medida: que todos los hombres son igual de sabios, o, lo que es lo mismo, que no existe la sabiduría ni los hombres sabios.

Esta sección constituye la parte central de la apología de Protágoras. Se estima que su contenido no es una interpretación platónica arbitraria, sino que responde al propio pensamiento del sofista. Protágoras debe de haber intentado conciliar de alguna manera su afirmación de que todas las opiniones son verdaderas para aquel que las formula, con su profesión de sofista, que implica la posesión de sabiduría y, por ello, la posesión de un parecer que está sobre el del resto. Es razonable suponer, pues, que la defensa se basa en la auténtica posición de Protágoras frente al problema.

Sabio es, nos dice Sócrates en nombre de Protágoras, el que opera una transformación en la opinión o creencia de otro, de tal forma que le parezca lo bueno en lugar de lo malo. La idea, que en principio desconcierta al introducir lo que parecen ser valores absolutos, se explica a través de una analogía con

la medicina, procedimiento habitual de la sofística³¹ y del mismo Platón. No hay percepciones que sean más verdaderas que otras. En el caso de una persona enferma, que sienta amargo un alimento que una persona sana siente dulce, no puede decirse que su sensación sea falsa, pero sí que es producto de su disposición corporal, peor que la de quien está sano. El médico es el sabio que es capaz de efectuar un cambio en el estado físico del enfermo para lograr su mejoría, y así sus percepciones serán, no más verdaderas, sino mejores. Se ha sustituido, entonces, por el momento, verdadero por mejor, en el sentido de que corresponde a una disposición corporal saludable.

Ahora bien, el médico realiza esta transformación en el cuerpo mediante drogas o fármacos, en tanto el sofista, cuando educa, transforma las opiniones o creencias mediante discursos³², palabras. Es importante notar que nos hemos desplazado del campo de las sensaciones al de las opiniones. El sofista, nos dice Protágoras en su defensa, no efectúa como educador un cambio de opiniones falsas a opiniones verdaderas en sus alumnos, ya que al estar basadas las opiniones en lo que cada uno experimenta, siendo estas experiencias (percepciones) siempre verdaderas, conforme a la doctrina, también lo serán las opiniones que en ellas se apoyan. Como cuestionaba Sócrates: “Si para cada uno es verdadero lo que opine por medio de la percepción y una persona no puede juzgar mejor lo experimentado por otra, ni puede tener más autoridad para examinar la corrección o la falsedad de la opinión ajena, y, según se ha dicho muchas veces, sólo puede juzgar uno mismo sus propias opiniones, que son todas correctas y verdaderas, ¿en qué consistirá entonces la sabiduría de Protágoras?”. Protágoras agrega en este pasaje algo más: en la medida en que es imposible pensar lo que no es, todas las opiniones, y no sólo las basadas en las experiencias propias, son igualmente verdaderas (para quien opina). Pero así como existen disposiciones del cuerpo que son mejores y peores, así también tenemos disposiciones del alma a las que podemos aplicar la misma

31 La comparación entre oratoria y medicina está presente en el “Encomio de Helena” de Gorgias. Al defender a Helena de las acusaciones tradicionales que penden sobre ella, Gorgias considera la posibilidad de que hubiese sido persuadida por la palabra (*lo/goj*, *lógos*). En este caso no se la podría encontrar culpable, pues así como el médico logra mediante fármacos crear efectos en los cuerpos, tales como la sanación, la alucinación o la muerte, y estos efectos son inevitables; de la misma manera, el experto en el manejo del discurso logra transformar las opiniones de los hombres hasta el punto de hacerlos creer cualquier cosa, sin que tengan medios de contrarrestar la persuasión del *gran dinasta*, el *lógos*. Aquí no está la apreciación del Protágoras del *Teetetos* de que hay opiniones que son mejores, en algún sentido (que aún no hemos aclarado), que otras. No es esta una mera cuestión de detalle si apuntamos a distinguir a ambos pensadores.

32 Ver nota anterior.

distinción. Quien tenga una disposición anímica insana, tendrá opiniones perjudiciales, y lo mismo en relación a las disposiciones beneficiosas. No hay, pues, opiniones verdaderas y falsas³³, sino beneficiosas y perjudiciales, y el sabio es quien, como el médico en relación con el cuerpo, inculca por medio de su enseñanza un estado anímico beneficioso y las opiniones que a él corresponden. Queda sin ser aclarado, en la sabiduría así entendida, en qué consistiría una opinión beneficiosa, propia de un estado saludable del alma.

Hemos visto que la analogía entre la enseñanza de los Sofistas y la actividad del médico tiene un papel destacado en la argumentación. Se ha hecho notar ya cómo el paralelismo entre retórica y medicina aparece en Gorgias, y podemos encontrar ejemplos en otros representantes del movimiento. En este momento, Protágoras se enfoca en la actividad política de los oradores comparándola con la del médico y la del agricultor³⁴: así como los médicos son los sabios que se ocupan del cuerpo y los agricultores los sabios que se ocupan de las plantas³⁵ (curiosamente, estos logran que las plantas tengan no sólo percepciones saludables y por ello beneficiosas, sino también más verdaderas, expresión que contradice los términos de la explicación), así también están los oradores sabios y honestos que actúan en el ámbito político. La actividad está relacionada con la enseñanza retórica de los Sofistas, de la cual Protágoras seguramente se ocupó. Como indica Cornford:

Probablemente [Protágoras] sostuvo la tesis aquí expuesta, respecto a las leyes y las costumbres del Estado consideradas como juicios o decisiones (*do/cai*, *dóxai*) de la comunidad. Tales leyes y costumbres son 'correctas' para esa comunidad durante el tiempo que ésta así las considere; pero un estadista sabio puede tratar de sustituirlas por otras que sean 'mejores' o 'más sanas'.³⁶

Para cada polis es justo lo que a ella le parece que lo es, y por ello no es más verdadera una noción de justicia que otra, pero sí más beneficiosa o más

33 El problema de la opinión falsa será objeto de extenso tratamiento en 187d-200d.

34 La comparación de las prácticas sofísticas con la agricultura la encontramos también en Anti-fonte. Cf. el fragmento 60: "Lo primero y principal para los hombres es la educación, ya que en toda empresa, cuando el comienzo es acertado, es verosímil esperar que el resultado final también lo sea. Tal como sea la semilla que se siembra en la tierra, así debe esperarse que sea la cosecha; y de igual modo, cuando en los jóvenes se inculca una buena educación, su efecto pervive y se desarrolla a lo largo de sus vidas, y ni la lluvia ni la sequía pueden destruirla". Cit. en Guthrie (1988): 171.

35 Esta analogía con la agricultura ha sido considerada por Cornford un rasgo arcaico que sugiere que Platón se habría basado en los escritos de Protágoras. Cornford (2007): 101.

36 Cornford (2007): 102.

perjudicial, de acuerdo, podemos suponer, a las circunstancias, ya que el punto no se aclara. A diferencia de las sensaciones perjudiciales propias de un estado de salud insano, que nadie dudaría en querer normalizar, aquí la polis, la comunidad, debería ser convencida de que su opinión respecto a algún particular no es beneficiosa. No podemos en este caso identificar “sano” con “normal”, pues lo normal es lo que la mayoría opina, es decir, la creencia que el sabio intenta modificar por otra más beneficiosa. El sabio que actúa como político, entonces, sería el que entiende qué es lo más conveniente para la polis. Sea actuando él mismo en la Asamblea o como asesor político, procura, mediante la persuasión retórica, que la polis modifique sus leyes y costumbres de tal modo que lo que le parece justo, sea lo que le conviene, lo que le resulte más útil, tenga efectos más provechosos o produzca mejores efectos.

Pero ¿en qué se apoya el sabio para juzgar que una creencia es más conveniente que otra? ¿Acaso no lo hace en su propio parecer? Pensando en estos términos, el argumento de Protágoras incurre en un círculo vicioso, pues “¿cómo un juicio de que dos creencias son de distinto valor puede ser válido para alguien más que para el individuo que la formula?”³⁷. Caso contrario, si la opinión del sabio posee efectivamente un valor superior, ¿se sostiene la afirmación de que todos somos igualmente medida? Más adelante, en la sección dedicada a las refutaciones fuertes, veremos las críticas de Platón a esta apología.

iii) **Lenguas extranjeras y nuevas letras (163b-d)**

Formuladas las dos críticas anteriores (¿por qué, si el resto de los animales también tienen percepciones sensoriales, no habría de ser medida cualquiera de ellos? y ¿cómo justifica Protágoras su enseñanza si todas las opiniones son verdaderas?), se desestiman inmediatamente después como “razonamientos formulados en un lenguaje puramente persuasivo y probable”. Tras ello se enuncia un conjunto de nuevas objeciones. La primera del grupo plantea que, si aceptamos la identidad entre conocimiento y percepción, todo lo que percibimos por la vista o el oído, casos particulares de percepción, lo conocemos. Pero de aquí se siguen consecuencias que contradicen las nociones intuitivas que tenemos del conocimiento: ¿no es evidente que si ignoramos una lengua extranjera, es imposible saber qué se está hablando? Lo mismo

37 La observación es de Gomperz: “Sofística y Retórica”. Cit. en Guthrie (1988): 175.

en relación a los caracteres escritos: si desconocemos las letras, ignoramos lo que se dice a través de ellas. Aunque percibamos, pues oímos los sonidos incomprensibles y vemos los extraños caracteres, es claro que no sabemos.

Esta objeción suscita sólo una breve respuesta de Teetetos y no vuelve a mencionarse. Él observa, simplemente, que sabemos los tonos agudos y graves de lo que oímos y la figura y el color de lo que vemos, pero lo que un intérprete o un gramático nos podría decir sobre el mensaje no desentrañado, eso no lo percibimos y por ello no lo sabemos. Nada más. Sócrates no se detiene en la respuesta del joven matemático, aunque el blanco parece bastante fácil. En efecto, no podemos llamar conocimiento a la visión o a la audición de lo que no entendemos. El significado no es captado por los sentidos y por ello no puede afirmarse que en todos los casos el conocimiento es percepción. Tal vez, como dice Guthrie,

...este *coup de grâce* —el carácter indispensable de la mente y el raciocinio en la adquisición del conocimiento— no se asestará hasta mucho después (184b-86d), con la finalidad de admitir más críticas no sólo contra Protágoras, sino también contra la teoría del flujo³⁸.

Memoria (163d – 164b)

En la línea de la anterior refutación, aquí Sócrates vuelve a recordar ciertas nociones intuitivas que asume que cualquier persona admitiría respecto del conocimiento. En este caso, se refiere a que nadie diría que si alguien ha llegado a saber una cosa y la recuerda, entonces ya no la sabe. Esa es la pre noción, acuerdo tácito, o como quiera llamársele, sobre la noción de conocimiento que el interlocutor es invitado a aceptar, como sucede en el diálogo. Una vez aceptada esta noción intuitiva, el argumento procede a derivar de la definición de Teetetos un caso que la contradice, y que, por lo tanto, resulta absurdo.

También como en el caso anterior, la refutación llevará al extremo la identificación entre conocimiento y percepción, tomando más particularmente un caso particular de la percepción: la visión. La falacia aquí consiste en considerar como equivalentes a la visión y a la percepción. Así, como, según la definición, el conocimiento es percepción, y la visión es percepción, entonces

38 Guthrie (1992): 96.

la visión es conocimiento. Una vez que el interlocutor llega a aceptar esto, miles de contraejemplos absurdos pueden surgir. ¿Pero cuándo y cómo ocurre este paso en el texto? En primer lugar, tenemos bien al principio del argumento: “SÓC. – [...] ¿No dices que ver es percibir y que la visión es percepción?. TEET. – Sí.” (163d) Pero luego, más hacia el final, eso se convierte en: “SÓC. – [...] pues hemos acordado que la visión, la percepción y el saber son lo mismo. TEET. – Sin duda alguna.” Aquí Teetetos fracasa en identificar la artimaña argumentativa, que consiste en asimilar la segunda cita a la primera, y admite algo sin duda fatal: que la visión y el conocimiento son lo mismo.

Pero las citas no son equivalentes; hay una diferencia poco pequeña entre ambas. En la primera, se afirma que la visión es percepción, donde por ello se entiende que la visión es un caso particular de percepción, que pertenece al género percepción; aquí el “es” está siendo empleado con significado atributivo. Esto cualquiera podría aceptarlo. Sin embargo, en la segunda cita, lo que se afirma es que la visión y la percepción son lo mismo. Esto es muy distinto a lo anterior: que la visión sea un caso de percepción no implica que toda percepción sea un caso de visión. Sin embargo, la ambigüedad del verbo “ser”, que cumple igual en castellano que en griego a este respecto, hace que ambos sentidos puedan derivarse de la misma expresión “la visión es percepción”; de acuerdo al primero, la visión pertenece al género percepción, y de acuerdo al segundo, visión y percepción son una misma cosa. Era un procedimiento bastante común en la erística el explotar las distintas ambigüedades del verbo “ser”, y aquí Platón demuestra tener experiencia en el campo.

Finalmente, puesto se aceptó que la visión es equivalente a la percepción, y que por la definición, el conocimiento es percepción, entonces se establece la identificación entre visión y conocimiento: “SÓC. – Pero ‘no ve’ es ‘no sabe’, si es que ‘ve’ es también ‘sabe’.”

Supongamos que extendemos rango de ejemplos de esta refutación, que se basa en la visión, y lo extendemos a los otros tipos de percepción, como la audición, el tacto, etc.³⁹. La refutación parece seguir funcionando; cuando oigo el trinar de un pájaro, puedo decir que lo conozco, pero luego, al recordar ese sonido, parece que la definición me fuerza a decir

39 De hecho, un buen ejercicio didáctico puede ser pedirle a los alumnos que reformulen la refutación tomando ejemplos concretos ya no de la visión, sino de los otros sentidos.

que ya no lo conozco. Luego, la estrategia erística funciona por igual con las expresiones “audición es percepción”, “tacto es percepción”, etc. Sin embargo, esto no debe hacernos olvidar que la cuestión por la que esta estrategia está equivocada es porque considera, erróneamente, reversibles esas expresiones; no necesariamente toda percepción es visión, no necesariamente toda percepción es audición, etc. Pero, no nos referimos por esto al hecho evidente de que no toda percepción es visión porque, además, hay percepciones que corresponden a la audición, o al tacto, etc. Digamos lo siguiente: “la visión, la audición, el tacto, el olfato y el gusto son (tipos de) percepción. Incluso aquí, también tenemos que no necesariamente toda percepción pertenece ya sea a la visión, ya a la audición, al tacto, al olfato o al gusto. Un ejemplo de esto sería considerar a los recuerdos de estas operaciones perceptivas como percepciones (impresiones que solo se diferencian de las actuales en el grado intensidad, por tomar prestada una teoría empirista moderna), a diferencia de lo que está implícito en el argumento, esto es, que los recuerdos o la memoria no constituyen formas de percepción. De aquí que una de las posibles salidas a esta refutación, que no aparece mencionada en el diálogo, es esta: considerar que los recuerdos son también casos de percepción, y que, por lo tanto, cuando estoy recordando algo que ví, estoy teniendo una percepción; en ambos casos se conocería el objeto.

A esta salida hace referencia Cornford:

Para que pudiera salvarse la definición de Teetetos de que el conocimiento es percepción, el término “percepción” tendría que ampliarse y abarcar también los objetos de la memoria. Como no habría objeción a eso, Sócrates interrumpió aquí lo que amenaza convertirse en una mera disputa verbal.⁴⁰

La última oración es una especulación con la que Guthrie no concuerda, pues refiere que dado el rango de significados que el término *ai/sqhsij* tiene en Platón, el mismo “se habría opuesto vigorosamente a llamar a la memoria una sensación o emoción (156b) o cualquier otra cosa con excepción de un acto de la inteligencia”⁴¹

Volviendo a la refutación, una vez que el interlocutor acepta que la

40 Cornford (2007): 93.

41 Guthrie(1992): 96, n.114.

visión es equivalente a la percepción, y, por lo tanto, al conocimiento, se sigue tanto el contra ejemplo de la memoria, como el del ojo tapado, que veremos más adelante. El primero reza, simplemente, que muchas veces, después de ver algo, podemos cerrar los ojos, y no verlo pero sí recordarlo. En este caso, tendríamos que cuando vemos esa cosa, la conocemos, pero cuando cerramos los ojos y la recordamos, ya no la conocemos. Y aquí llegamos a la negación de nuestro punto de partida, la intuición compartida sobre el conocimiento de la que partió Sócrates: si sabemos algo y lo recordamos, entonces lo seguimos sabiendo. Luego, la definición de conocimiento como percepción lleva a este absurdo, siempre y cuando se identifique a la visión, o a la audición, o a los demás sentidos, con la percepción.

Respuesta de Protágoras (166b)

En la breve mención que, en su defensa, hace Protágoras (a través de Sócrates) a esta refutación, no aparece la posible salida trabajada más arriba, es decir, la que consiste en negar la asunción implícita de que la memoria no es una forma de percepción. Así que, la respuesta de Protágoras también acordará que la memoria no es una forma de percepción, sino que su punto de ataque es otro. Para entender mejor su respuesta, podríamos reformular la refutación en la forma de la siguiente pregunta: ¿No es que, si percibir es conocer, cada vez que percibimos algo, sea que vemos un objeto, oímos un sonido, palpamos una superficie, etc., y luego recordamos esa percepción, estamos conociendo y no conociendo la misma cosa?

En absoluto, respondería Protágoras, pues dada la teoría del flujo que se le atribuyó antes, ninguna cosa permanece idéntica a sí misma, de donde se sigue que la imagen vista y el recuerdo de esta son cosas completamente distintas. Tanto en esta respuesta, como en su respuesta a la siguiente objeción, Protágoras sacará buen provecho de los conceptos de la ontología del flujo. Según la misma, el proceso del cambio es tal que la transformación de la impresión presente a la pasada implica que no se trata en absoluto de la misma impresión, por lo que ya no se puede aplicar el absurdo de que se conoce y no se conoce la misma cosa.

iv) El ojo tapado (165b-d)

Luego de la anterior refutación, Sócrates reconoce que los argumentos anteriores son puramente verbales y que no están actuando como filósofos, sino como polemistas, y termina concluyendo que si Protágoras viviera, se defendería, de alguna manera anunciando la próxima defensa de Protágoras. Sin embargo, antes de la misma, Sócrates intercala esta última refutación, posiblemente la más erística de todas, como una prueba del tipo de refutaciones en las que podrían caer si siguen por la misma vía.

La refutación comienza tomando la forma de una pregunta: “¿Puede la persona que sabe algo no saber eso que sabe?”. Guthrie relaciona esta pregunta con el tipo de preguntas erísticas que aparecen en el *Eutidemo*. La estrategia consistiría en “exigir una respuesta simple a los términos de una pregunta que usa un predicado incompleto o que no admite, en cierto sentido, una respuesta sin reservas”⁴². Un ejemplo de una pregunta que usa un predicado incompleto sería la de tipo parmenídeo: ¿puede una cosa ser y no ser?, donde el argumento proseguiría diciendo que puede ser blanca y no ser negra, explotando el tipo de ambigüedades del verbo “ser” que ya mencionábamos en la anterior refutación. Pero aquí no se trata de un predicado incompleto, y la pregunta tampoco parece ser un caso de “pregunta compleja” (falacia no formal). La pregunta, más bien, apura al interlocutor a contestar algo que es evidente que es imposible, esto es, que alguien sepa y no sepa algo, para luego mostrarle que su tesis implica esta misma absurdidad que acaba de negar.

Como mencionábamos más arriba, esta refutación también descansa en la aceptación, por parte de Teetetos, de la equivalencia entre visión (o cualquier otra percepción) y conocimiento. A la anterior pregunta y su respuesta, se suma una nueva pregunta: - ¿puedes ver un objeto con un ojo tapado?, a la que responde Teetetos: “Diría, creo yo, que no lo veo con este ojo [tapado], pero con el otro sí.” De aquí el argumento efectúa un salto en el sujeto de la visión, donde primero el sujeto de la visión es cada ojo (e. g. el ojo tapado no ve) y luego, el sujeto de la visión es el hombre mismo. Un ojo ve y el otro no, pero los ojos pertenecen a la misma persona; luego, esa persona ve y no ve al objeto. La falacia consiste en llegar a la contradicción omitiendo cierta información: “esa persona ve (con el ojo destapado) el objeto, y no ve (con el

42 Guthrie (1992): 97.

ojo tapado) el objeto”⁴³. También podría considerarse una falacia mereológica, que aplica erróneamente al todo atributos de las partes.

Es muy probable que esta trampa erística ya existiera tal como se desarrolló aquí arriba, es decir, aplicada al caso de la visión. Pero aquí Platón la aplica a la definición de conocimiento como percepción, de donde resulta que si la persona ve y no ve el objeto, entonces conoce y no conoce la misma cosa, que es precisamente lo que Teetetos había considerado imposible. Cabe decir que esta trampa parece ser más efectiva en esta última versión aplicada al conocimiento. En la versión aplicada a la visión, podría evitarse simplemente señalando que la persona ve el objeto en relación a uno de sus ojos, y no lo ve en relación al otro, y así la contradicción desaparece. Sin embargo, cuando se aplica al conocimiento, se vuelve más difícil de contestar, y quizás es por esto que el imaginario polemista que encarna Sócrates deja claro que no se refiere al problema de que alguien pueda ver y no ver algo sino al otro: “SÓC. – Yo, diría él, no me refería a esto, ni preguntaba cómo es posible, sino que preguntaba si no sabes también aquello que sabes.” (165c) Sócrates ni siquiera se digna en terminar el argumento, que, sin embargo, podemos completar diciendo que puesto que ver es conocer, entonces la persona que mira un objeto con uno de sus ojos tapado, lo conoce y no lo conoce. Ahora bien, si quisiéramos solucionar la contradicción de la misma manera que lo hicimos en el caso de la visión, no tendríamos los mismos resultados, pues decir que la persona conoce el objeto en relación a un ojo y no lo conoce en relación al otro, no solo no aporta ninguna solución, sino que implica claramente un absurdo.

Tanto la refutación anterior como esta muestran que el problema es la identificación literal entre visión (o cualquier otra percepción) y conocimiento. De hecho, por eso mismo en las líneas que siguen (165d-e), Sócrates refiere al pasar otros posibles absurdos que el polemista podría obligarnos a aceptar sobre esa base, como que es posible “un saber agudo y otro obtuso”, un saber de cerca y otro de lejos, uno con intensidad y otro sin ella, y también cosas semejantes relativas a los otros sentidos. Aquí, de nuevo, puede ser un buen ejercicio didáctico pedir a los alumnos que imaginen otras versiones posibles de esta refutación aplicada a los otros sentidos, como por ejemplo, en relación a la audición, si oír es conocer, entonces podría plantearse el problema de si el

43 Señalamos entre paréntesis la información que se omite para que aparezca la contradicción.

que oye un sonido fuerte tiene por ello un conocimiento fuerte, y el que oye un sonido débil, un conocimiento débil.

Para terminar esta sección de las “refutaciones débiles”, es difícil determinar a ciencia cierta cuál es la función precisa de las mismas en el diálogo. Por un lado, no es poco común que Platón se divierta emulando las contiendas sofísticas que él mismo tanto vitupera, y no únicamente en boca de los interlocutores de Sócrates, sino en boca de Sócrates mismo, como sucede en este diálogo. Ahora, parece sensata la sugerencia de Guthrie⁴⁴, de que en todo caso, el detalle con que Platón examina la tesis de Protágoras y la definición de Teetetos muestran que las toma muy en serio, por lo que seguramente estas refutaciones débiles no sean sino un plato de entrada para refutaciones más serias y definitivas, que a su vez darán paso a la solución final; el conocimiento no puede ser directamente el objeto de los sentidos sino que el mismo debe ser el resultado de la reflexión sobre los sentidos, y esa reflexión debe depender del alma.

En todo caso, seguramente esta sección tenga mayor interés para el docente que esté trabajando cuestiones argumentativas, que para aquel que esté tratando el diálogo desde la Historia de la Filosofía. Para el primero, estas refutaciones pueden incluso ser sacadas totalmente del contexto del diálogo, y simplemente ser analizadas como ejemplos de razonamientos falaces.

2) Refutaciones fuertes.

Como anunciábamos en nuestra introducción a las refutaciones, al culminar el discurso de Sócrates en defensa de Protágoras, que termina por una severa reprimenda a Sócrates y sus interlocutores por no tomar en serio la cuestión y basar sus argumentos meramente en cuestiones de palabras, Sócrates retoma el camino de la refutación de la definición de Teetetos junto con las teorías que la sustentan. La tesis de Protágoras será la que recibirá la mayor parte de la atención en esta sección. Solo será atacada la versión de la medida aplicada a las creencias, y no ya a las percepciones, esto es, la tesis de que todas las opiniones son verdaderas, aunque acompañada de la teoría pragmática que Sócrates acaba de poner en boca de Protágoras. Con esa teoría, Protágoras hacía el esfuerzo de conciliar su tesis de la medida con el hecho de que hay

⁴⁴ Guthrie (1992): 98.

personas más sabias que otras (consecuencia no deseable que Sócrates señalara en las refutaciones anteriores); Sócrates pretende mostrar que el esfuerzo fracasa.

En cuanto a la teoría de la percepción, enmarcada en una ontología del flujo perpetuo de estilo heraclíteo, Sócrates reserva una refutación semejante a la última sección del *Cratilo*, que consiste en señalar que la consecuencia epistemológica de tal ontología es la imposibilidad de conocer o afirmar cualquier cosa en absoluto.

Finalmente, la última parte de esta sección configura la refutación final a la definición de Teetetos, y está orientada a mostrar la insuficiencia de los sentidos y la necesidad de considerar el rol del pensamiento, que depende del alma.

a) Muchos valen más que uno (171d – 172a)

Este argumento y el siguiente aparecen inmediatamente uno después del otro en el diálogo, y varios comentaristas los tratan como uno y el mismo. Sin embargo, junto con Guthrie, consideramos que existen dos argumentos que pueden exponerse por separado, aunque el segundo se construye como continuación del primero.

La refutación tratará sobre la tesis de la medida de Protágoras ya no entendida como aplicada a percepciones, sino a opiniones. Sócrates considera la implicancia de esta tesis de que todas las opiniones son infalibles, pues es verdadero lo que a cada uno le parece. Luego, refiere que para la multitud, la tesis de la medida es falsa. Entonces, el argumento como sigue puede presentarse en la forma de un dilema. Por un lado, si Protágoras no cree en su propia tesis de la medida, como la mayoría no cree en ella, entonces su tesis no es verdadera para nadie. Claramente esta no es una alternativa a considerar seriamente. Ahora bien, si, por otro lado, Protágoras sí cree en su tesis pero la mayoría no, entonces resulta que la tesis de Protágoras es solo verdadera para él, mientras que su negación es verdadera para toda la multitud.

De aquí se siguen dos consideraciones, la primera de las cuales constituye, a nuestro juicio, el primer argumento, y la otra constituirá el segundo. Esta primera consideración consiste en decir, sobre la tesis de Protágoras, que “en

tanto son más las personas a las que no se lo parece que a las que se lo parece, su verdad no es más bien que es”. Pocas afirmaciones pueden resultar tan contrarias al espíritu de Sócrates como esta apelación a la cantidad de personas como criterio de verdad. Sin embargo Guthrie, quien nota esto, explica que, además de que este argumento no parece ser muy serio, no debemos pensar que aquí Sócrates está realmente defendiendo este criterio, sino más bien que lo que hace es responder desde la propia teoría de Protágoras; “El diría simplemente que los otros se equivocan, pero Protágoras no puede”⁴⁵, pues según Protágoras, todas las creencias son verdaderas. Así que, ubicándonos en una perspectiva protagórica, donde todas las creencias son verdaderas, parecería que el único criterio sensato para dirimir la cuestión es juzgar por la cantidad de personas que sostienen una creencia.

Claro que, en fin de cuentas, este criterio no tiene por qué ser sensato, y ni siquiera Protágoras tiene por qué admitirlo. Él podría simplemente contestar que todo el mundo menos él cree que su tesis es falsa, y que eso es todo. Es más, podría agregar que todo intento de “dirimir la cuestión” y de determinar cuál es la verdad definitiva, si la tesis de la medida es verdadera o si es falsa, incurre en una petición de principios, pues asume que existe una verdad absoluta distinta de la que le parece a cada hombre.

b) El peritropé (172a – c)

Este argumento es específicamente conocido por la expresión griega *περιτροπή* (peritropé), que significa “dar vuelta”, y desde entonces ha servido de modelo, incluso desde la antigüedad, para refutar el escepticismo de tipo global. Según Luca Castagnoli⁴⁶, los antiguos trataban con mucha seriedad estas tesis generales del tipo “Todo es falso”, o “Todo es verdadero”, y encontrar una respuesta satisfactoria a las mismas era una prioridad para filósofos como Platón y Aristóteles, a diferencia de la semejante pero no idéntica paradoja del mentiroso (“Esto es una mentira”), que era catalogada como “sofisma” de imposible solución.

El argumento consiste precisamente en “dar vuelta” la tesis de Protágoras de que todas las creencias son verdaderas (“todos opinan lo que es” en la

45 Guthrie (1992): 99.

46 Castagnoli (2007): 12.

expresión del diálogo) y aplicarla a sí misma. Así, Sócrates argumenta que como Protágoras afirma que todas las opiniones son verdaderas, entonces debe admitir como verdaderas las opiniones de sus contrincantes, es decir, que la creencia “No todas las creencias son verdaderas” es verdadera.

Puede ser muy útil para la exposición de este argumento presentarlo en la forma de un simple silogismo, como lo hace Guthrie⁴⁷:

Toda creencia es verdadera.

Algunos hombres creen que no todas las creencias son verdaderas.

No todas las creencias son verdaderas.

Este silogismo es válido, y sugiere que la tesis de Protágoras de que “toda creencia es verdadera” se auto refuta⁴⁸. Lo mismo se aplica para todas las tesis de tipo global que autorrefieren, como “Todo es dudoso”, “Todo es falso”, etc.

Posibles respuestas

Sin embargo, Platón no ha sido muy fiel en la reconstrucción de la tesis de Protágoras, pues ha omitido un parte fundamental, que es precisamente su carácter relativista. En el argumento anterior, Sócrates hace bien en referir que la opinión de Protágoras puede ser verdadera para él mismo, pero falsa para la multitud. Sin embargo, al exponer esta refutación, dice “¿No debería admitir que su creencia es falsa, si concede que es verdadera la de los que creen que es él quien está en un error?”, omitiendo el “para él”, y “para ellos”. La tesis de Protágoras no es que toda creencia es verdadera, sin más, sino que toda creencia es verdadera *para aquel al que así se lo parece*; esto es una implicancia de su tesis subjetivista de que todo ser es ser para alguien. Así, Protágoras podría perfectamente responder que la creencia de sus contrincantes de que no todas las creencias son verdaderas, es verdadera para ellos, pero no para él.

A su vez, Guthrie refiere que frente a la anterior réplica de Protágoras, se ha respondido que la creencia de sus contrincantes no es que la tesis de que no

47 Guthrie(1992): 100.

48 Para un detallado análisis de las auto refutaciones, y en concreto de este argumento, desde el punto de vista formal, véase el conocido artículo de Mackie (1964).

todas las creencias son verdaderas es verdadera para ellos, sino que ellos creen que lo es en absoluto, objetivamente verdadera.

Sin embargo, también hay una ulterior réplica posible de Protágoras a esto último, que es desarrollada por E.N. Lee⁴⁹, que consiste en decir que si los contrincantes creen que la negación de mi tesis es verdadera absolutamente, es porque se aferran a un vocabulario de la verdad objetiva que he mostrado que es inadmisibles; si reconozco que la negación de mi tesis es verdadera para ellos, eso no me compromete a aceptar que es verdadera para mí.

No obstante, Lee concluye que si bien Protágoras puede salir airoso de esta refutación, esta inmunidad es pagada a un precio muy alto, pues en tales circunstancias, nada puede ser significativamente discutido. Esto puede ser tratado como una de las consecuencias inaceptables del relativismo; la anulación de toda discusión posible. Esta conocida refutación del diálogo es muy fértil desde el punto de vista didáctico porque, por un lado, la tesis relativista es muy recurrente entre los jóvenes, en los que encuentra muchas veces acérrimos defensores y, por el otro, admite tratamientos muy dinámicos, posibilitando una exposición dialéctica de afirmaciones y contra afirmaciones, como la que expusimos más arriba.

C) Protágoras admite que hay hombres más sabios que otros (171d-172a, 177c-179b)

Esta crítica es la refutación final de la auténtica doctrina de Protágoras tal como se había delineado en la apología. La teoría de que las cosas son para cada uno tal como a cada uno le parece que son, puede ser verdadera en el campo de la percepción sensorial, pero ampliada a las opiniones resulta inconsistente. Protágoras admitió que no todas las opiniones están en el mismo nivel, que hay algunas que son mejores o más convenientes que otras. Esto se vio en tres campos: la medicina, la educación y la política. Ahora Sócrates aprovecha la concesión y extrae de ella implicancias letales para la doctrina. En el caso de la medicina, la opinión del sabio respecto a cómo se habrá de curar el enfermo aventaja a la del no entendido. En cuestiones de política y religión, referidas a lo justo y lo injusto y a lo piadoso y lo impío, no hay más o menos verdad en

49 Citado en Guthrie (1992): 100.

la diversidad de opiniones de cada polis. Lo que cada una determine que es justo o piadoso, así será para ella, ya que se trata de nociones convencionales. La diferencia de valor de las opiniones radica en qué será más conveniente en el futuro, es decir, si modificar una costumbre o una ley generará mejores resultados. Protágoras debe admitir que el buen estadista, como orador que convence a sus conciudadanos en la asamblea o el tribunal de lo beneficioso de adoptar su opinión, es sabio porque no expresa sólo lo que para él será más beneficioso o conveniente, sino lo que efectivamente lo será, y eso demuestra su sabiduría. Es decir, su opinión o consejo aventaja a otros “con relación a la verdad”, a lo verdaderamente conveniente, como en el caso de la opinión del médico sobre la curación del enfermo.

Una larga digresión (172c-177c) interrumpe el argumento que se viene desarrollando. Si bien no vamos a entrar en ella, hacemos notar que los motivos de su introducción en el diálogo han sido objeto de debate entre los especialistas. Al mencionar Sócrates la multiplicación de los argumentos esgrimidos, Teodoro observa que ello no supone obstáculo alguno, dado que se cuenta con tiempo libre para su estudio. Sócrates se embarca entonces en una comparación entre la vida del filósofo y la del orador, y varios pasajes evocan el tratamiento del tema en otros diálogos. La polémica obedece a lo que parecen ser alusiones a la teoría de las ideas, en algunos casos bastante claras, aunque no explícitas. La digresión, pues, constituye un capítulo en la discusión acerca de la ausencia de la teoría de las ideas en *Teetetos*, cuando se trata nada más y nada menos que de la naturaleza del conocimiento.

Al retomar el argumento (177c), Sócrates reitera las bases de la teoría de Protágoras y vuelve al tema del parecer de la polis en relación a lo justo: “lo que una ciudad determina y juzga que es justo, lo es, en efecto, para aquella que así lo determina, mientras lo mantenga en vigor”. Pero no podemos afirmar lo mismo respecto a lo que una polis considere beneficioso, es decir, que efectivamente lo sea. Aunque esa sea la aspiración al legislar, frecuentemente hay equivocaciones y la polis toma decisiones erradas⁵⁰, fundamentalmente, y entramos ahora en el núcleo de la refutación, en relación al efecto futuro de las decisiones: “establecemos las leyes para que sean beneficiosas en el porvenir y esto podríamos denominarlo ‘futuro’ con toda corrección”.

50 Cf. *República* (340c), donde Trasímaco niega que el gobernante pueda equivocarse respecto a lo que le conviene.

La tesis del hombre medida puede ser válida en el presente, en tanto sostiene que las cosas son para cada uno tal como cada uno las experimenta, donde cada uno es la medida de lo que es, pero no en el futuro. Las opiniones referidas a lo que va a suceder (predicciones), propuestas en la asamblea con el propósito de alcanzar efectos útiles y beneficiosos (una nueva ley, por ejemplo), no pueden ser todas igualmente verdaderas. Cada uno tiene en sí mismo el criterio acerca de lo que está experimentando, en tanto la experimentación es un encuentro de algo con uno mismo.

Pero, pregunta Sócrates, “¿Diremos, Protágoras, que posee igualmente en sí mismo el criterio de lo que va a suceder en el futuro y que también esto acontece para quien así lo cree como él cree que va a suceder?”. Numerosos ejemplos de opiniones referidas a diversos campos del saber confirman que no. La opinión del médico, en lo concerniente a la salud, se ajusta más al futuro que la opinión de cualquier otro (por ejemplo: la de si x persona va a tener fiebre mañana). El vitivinicultor es el que sabe, y opina por ello con más acierto, acerca de las propiedades que adquirirá el vino, no el guitarrista. Lo mismo en relación con la música, la gastronomía y la retórica. En este último caso, la opinión de Protágoras es mejor que la de una persona corriente acerca de la potencialidad persuasiva de un discurso. De no ser así, agrega Sócrates, nadie pagaría por aprender con él. El camino nos conduce al ejemplo inicial de la legislación: cuando una polis legisla, se equivoca a menudo en cuanto a lo que será beneficioso en el futuro.

Por medio de este proceso argumentativo, se concluye generalizando: el sabio es más medida que cualquier otra persona, su opinión se ajusta más a lo que va a ser verdaderamente. La doctrina no resiste a la prueba del futuro. Finalmente, Teodoro declara oficialmente la derrota de Protágoras y su tesis del hombre medida, y recuerda la contribución del argumento “del que va y viene” en la refutación.

d) Refutación de la tesis del flujo

Al finalizar la anterior refutación, Sócrates concluye que todavía no se ha demostrado que las impresiones actuales de cada uno puedan ser falsas, y que entonces, quizás la identificación de conocimiento y percepción no sea errada, después de todo. Debemos considerar una vez más esta teoría, y más

específicamente, agrega Sócrates: “Hay que examinar esta realidad que está sujeta a movimiento y sacudirla de arriba abajo para ver si suena bien o mal.” (179d) Esta última afirmación nos indica que la próxima refutación se dirigirá concretamente a la ontología del flujo que se asoció a la tesis de la medida de Protágoras y a la definición de Teetetos. Más específicamente, aquí Platón nos deja claro que se está refiriendo a los heraclíteos, en un pasaje un tanto jocoso en el que Teodoro se lamenta del modo de discutir y dialogar de los mismos.

En todas las refutaciones anteriores, la base ontológica sobre la que reposaba la tesis de Protágoras y la teoría sutil de la percepción, sea quien sea su autor, no fue nunca impugnada. Todas las refutaciones hacían referencia a los aspectos más epistemológicos de la teoría, como las consecuencias absurdas que se desprenden de una identificación entre percepción y conocimiento o la auto refutación en que incurre quien pretende defender que “ninguna creencia es falsa”. Lo curioso es que esta base ontológica del flujo no será refutada en el propio campo ontológico, sea por ejemplo oponiéndole otra ontología contraria, como una ontología de la permanencia, sino que habrá razones epistemológicas para despacharla.

En primer lugar, el argumento se dispone aclarar la noción de movimiento *kinēsis* (kínēsis) que emplea la teoría, distinguiendo dos tipos de movimientos. Aquí queda claro, como se explicó al principio de este trabajo, que el término *kinēsis*, que traducimos por “movimiento”⁵¹ podía aplicarse tanto a la traslación (cambio de lugar) como a la alteración (cambio de cualidad). Luego, se pregunta si para esta teoría es posible que algunos objetos se muevan de una de estas maneras y no de la otra, es decir, por ejemplo, que solo cambien de lugar sin que sus cualidades se alteren. La respuesta es claramente negativa, porque de lo contrario, habría objetos que permanecerían iguales a sí mismos, en cuanto sus cualidades no se alteran. Así que, primera conclusión, según esta teoría, todas las cosas cambian perpetuamente de acuerdo a estos dos tipos de movimiento.

A continuación, Sócrates realiza un breve resumen de la teoría de la percepción en donde no hay otra novedad más que la aparición de un nuevo término en griego, que Platón adopta para referir a lo que entendemos por “cualidad” (*poio/thj*, *poiótes*)⁵². Como la teoría menciona la interacción entre los objetos,

51 Siguiendo la traducción de la edición de Gredos que hemos utilizado.

52 “Esta es la primera vez que aparece en griego el sustantivo *poio/thj*, aunque el adjetivo correspondiente, *poi=oj* “de tal clase” o “naturaleza” o “carácter” se usaba comúnmente. La palabra fue

que adquieren cualidades, y el sujeto, que se vuelve perceptivo, Sócrates pasa a considerarlos en ese orden; pero no desde el punto de vista ontológico (qué tipo de ser tienen), sino del epistemológico (qué se puede conocer o afirmar). Se trata de establecer una crítica de consistencia; la teoría de la percepción desarrollada sobre el marco del flujo suponía la existencia invariable de estos dos tipos de fenómenos, las cualidades y los actos de percepción, no en sí mismos, sino en tanto se encuentran interactuando. Pero, si todo fluye sin excepción, entonces estos fenómenos también deben variar, volviendo la teoría inconsistente⁵³.

Así, el segundo paso del argumento es imaginar las implicancias epistemológicas de una ontología del flujo, en la que se aclaró que todo cambia en todo sentido. Para ello, Sócrates imagina que “si existiera únicamente traslación y no se diera la alteración, podríamos decir qué cualidades tienen las cosas que experimentan la traslación en el curso de su fluir”. Pero, como existen simultáneamente traslación y alteración, debemos entonces derivar lo contrario, esto es, que no podemos decir qué cualidades tienen las cosas en su fluir. Por lo tanto, ni siquiera podemos decir de algo que *deviene blanco para mí*, pues “el objeto blanco que fluye no permanece blanco en su fluir”. El punto central de esta crítica radica en la imposibilidad de adecuar la estabilidad de los nombres con el absoluto fluir del mundo, como puede apreciarse en las preguntas retóricas: “¿podríamos acaso asignarle a algo un color determinado, sin errar en la denominación que le damos?”; “¿Cómo podríamos darle un nombre a cualquiera de estas cosas, si, en el momento de pronunciarlo, ella se escabulliría, al estar inmersa en el flujo?”. Los ecos de la sección final del *Cratilo* son evidentes, en donde, hablando de cualquier cosa en el contexto del flujo, Sócrates dice:

Pero es más, tampoco podría ser conocido por nadie. Pues en el instante mismo en que se acercara quien va a conocerlo, se convertiría en otra cosa distinta, de forma que no podría conocerse qué cosa es o cómo es. Ninguna clase de conocimiento, en verdad, conoce cuando su objeto no es de ninguna manera. (440a)

Más adelante, en el tercer paso del argumento, la misma consecuencia va a desplazarse al área de la percepción, pues para decir que percibimos algo, la

acuñada como un término general para todas las cualidades del tipo “calor”, “blancura”, “pesadez”, etc.” Cornford (2007): 132, n.97.

53 Chappell (2013): Sección 6.6, s/n.

percepción debería permanecer invariable, por lo menos durante el acto de visión, audición, y demás. Pero como esto no puede ser, dado la tesis del flujo absoluto, entonces “no hay por qué decir que algo es visión en lugar de decir que es no visión”. Si generalizamos esta última afirmación, resulta que cualquier descripción es posible, pues de cualquier objeto podemos decir que es A como que es no A.

En lo anterior, el paso de “todo está cambiando en absoluto” a “toda descripción es vacua” es muy discutible, y ha provocado mucha discusión entre los comentaristas.⁵⁴ Cornford, por ejemplo, sostiene que del hecho que la visión esté cambiando siempre, no se sigue que esté dejando de ser visión. Además, agrega una posible respuesta, que después desecha como insostenible por los heraclíteos, que consiste en decir que si se admite que en un momento se da percepción, entonces aunque inmediatamente después esa cualidad que percibo ya ha cambiado, por lo menos puede decirse que en ese momento tenemos conocimiento. Sin embargo, a pesar de que Guthrie señala correctamente, que una tal concepción discreta de “momentos” no sería admitida por filósofos del flujo, también consideramos que es importante notar que en estos pasajes, nunca Platón admite que se consiga nombrar correctamente una cosa, aunque fuera una sola vez, lo cual recuerda la anécdota de Cratilo en relación al aforismo del río. Así, si el mundo estuviera en un flujo perpetuo y pudiésemos hablar de un momento en el que tenemos percepción, al intentar designar lo percibido, esto ya se habría vuelto distinto, y ni siquiera cabría una primera descripción adecuada.

Finalmente, para terminar de una vez por todas con la definición del conocimiento como percepción, el último paso del argumento consiste en aplicar la consecuencia de la vacuidad de las descripciones a la definición misma: “Entonces, cuando nos preguntábamos qué era el saber, no nos referíamos, en nuestra respuesta, al saber más de lo que podríamos referirnos a lo que no es el saber.” Esto termina por mostrar que la ontología del flujo es inconsistente incluso con la intención de buscar una definición del saber, pues parece implícito en tal empresa la presuposición de cierta invariabilidad de la referencia del término que se pretende definir. De aquí que exista un claro vínculo entre la búsqueda socrática de definiciones y la concepción de las Ideas en Platón.

54 Para profundizar en las mismas, *ibidem*.

e) Refutación definitiva de la identidad conocimiento-percepción (184b-187e)

Con este pasaje, finaliza el análisis de la primera definición propuesta por Teetetos acerca de la naturaleza del conocimiento. Ya se rechazó la tesis de Protágoras, que extendía el alcance de la teoría de la percepción a las opiniones. La refutación anterior mostró los absurdos que se siguen de la afirmación de que el conocimiento es percepción sobre la base de la teoría ontológica del flujo. Ahora, el ataque se dirige frontalmente a la teoría de la percepción independientemente de que todo esté en continuo movimiento y cambio. El conocimiento debe ser infalible y tiene que tener como objeto a lo que es, por eso es verdadero. La percepción cumple la primera condición, pero no la segunda. La clave para interpretar el pasaje reside en el uso intercambiable de las expresiones *ser y verdad*, *real y verdadero*, que revelan la mutua implicancia de las esferas ontológica y gnoseológica.

184b-186a

El primer punto importante de la argumentación es la introducción del alma. El elemento subjetivo de la percepción había sido tratado hasta el momento en términos de órganos sensoriales en estado de devenir (movimientos lentos, de acuerdo a la teoría sutil). La percepción es el resultado del encuentro entre el órgano y su objeto (simétrico). Veamos cómo se introduce el alma y cuál es el tipo de operaciones que realiza. No somos un caballo de Troya que alberga los sentidos cual si fueran individuos, sin nada que los agrupe. Estos son aquello *mediante* lo cual percibimos, no *con* lo que percibimos. La entidad que hace uso de los órganos sensoriales como instrumentos para percibir es el alma (mente, traduce Cornford). Cada sentido nos permite percibir un determinado tipo de objeto y no se percibe por uno lo que se percibe por otro, pero la consideración conjunta de objetos captados por los distintos sentidos no se realiza por ninguno de ellos en particular. Al comparar objetos sensoriales de diverso tipo realizamos una operación que no puede ser desempeñada por los sentidos. Se trata de una operación mental. Podemos pensar que los objetos que percibimos son (en sentido existencial). Pero además, que son, en sentido predicativo: idénticos, semejantes o desemejantes, que tienen un número (son dos o tres). El examen

de los datos de los sentidos que realiza el pensamiento⁵⁵, nos permite conocer, pues, sus propiedades comunes⁵⁶, no las privadas que nos dan a conocer los órganos sensoriales. Estas cosas el alma las examina “por sí misma”, dato que subraya su independencia respecto a lo sensorial.

186a-187e

Hasta el momento se ha demostrado que los objetos de los sentidos no son la totalidad de los objetos que se conocen, es decir, que la percepción no es el único conocimiento. Ahora veremos que no sólo no es el único conocimiento, sino que ni siquiera es conocimiento.

A las propiedades comunes, que el alma examina por sí misma, se agregan ahora cualidades estéticas y morales (lo bello, lo feo, lo bueno, lo malo), lo que refuerza las sospechas de que se esté aludiendo a las Formas. La insistencia en la autosuficiencia del alma al examinar estos objetos profundiza la brecha que la separa de la sensación. Los objetos que investiga no están en el plano de lo sensible. Más aún se refuerzan las sospechas al centrarnos en lo que se dice inmediatamente después: es el ser de todas estas cosas y su relación lo que el alma examina. El ser (ou)si/a, *ousía*) de las cosas, como propiedad común de todas las cosas, pero también como propiedad de cosas determinadas (bello, bueno, duro, blando), no es accesible a los sentidos. Esto sólo puede ser captado por el pensamiento. El modo en que se formula la oposición indica que no se está planteando una concepción empirista. Platón afirma, y es el momento crucial de la refutación, que no podemos alcanzar la verdad de algo, sin alcanzar su ser. Y no conocemos si no alcanzamos la verdad de la cosa. Es por esto que la percepción no puede ser conocimiento, porque no alcanza la verdad. Es en el pensamiento donde se aprehende el ser (ou)si/a, *ousía*) y la verdad (a)le/queia, *alétheia*), no en la sensación. Los términos, como vemos, son intercambiables para Platón: lo verdadero (a)lhqe//j, *alēthēs*) no es el atributo de una proposición, sino el objeto que se conoce, en el sentido de que es real (o)/n, *ón*). Este es el sentido en que Platón entiende los términos *ser* y *verdad*, prácticamente como sinónimos. Habíamos apuntado que el conocimiento,

55 No equiparable al sentido común aristotélico: “Platón no habla de un ‘sentido común’, sino que por lo contrario insiste en que estos términos comunes son aprehendidos, no por algún sentido, sino por el pensamiento”. Cornford (2007): 141.

56 La lista de las propiedades comunes parece aludir a las Formas, aunque no se nombran.

para ser tal, debe tener como objeto a lo que es. La percepción no aprehende el ser de las cosas; no cumple, por ello, con esta condición necesaria de todo conocimiento. Platón no se detiene en la descripción de los objetos verdaderos o reales, tal vez porque hacerlo supondría hablar de las Formas. Como ya hemos señalado, Cornford interpreta esto como un propósito deliberado de Platón, que suprime las Formas para mostrar la imposibilidad de alcanzar una definición satisfactoria de lo que es conocimiento. Si los objetos alcanzados por la sensación son mudables y no hay en ellos nada estable, los del pensamiento bien podrían ser las realidades inmutables y permanentes de los diálogos en los que se sostiene religiosamente la teoría de las ideas. Aunque no se haya usado el nombre *idea* o *forma*, el uso del término *ousía*, tal como vimos, parece apuntar en esa dirección⁵⁷.

57 Guthrie (1992): 115.

Selección de Textos

Parte I: Exposición de las teorías

Versión de Protágoras

TEET. - Ciertamente, Sócrates, exhortándome tú de tal manera, sería vergonzoso no esforzarse todo lo posible por decir lo que uno pueda. Yo, de hecho, creo que el que sabe algo percibe esto que sabe. En este momento no me parece que el saber sea otra cosa que percepción.

SOC. - Ésa es una buena y generosa respuesta, hijo mío. Así es como hay que hablar para expresarse con claridad. Pero vamos a examinarlo en común, a ver si se trata de algo fecundo o de algo vacío. ¿Dices que el saber es percepción?

TEET. - Sí.

SOC. - Parece, ciertamente, que no has formulado una definición vulgar del saber, sino la que dio Protágoras. Pero él ha dicho lo mismo de otra manera, pues viene a decir que «el hombre es medida de todas las cosas, tanto del ser de las cosas que son, como del no ser de las que no son». Probablemente lo has leído. ¿No?

T EET. - Sí, lo he leído, y muchas

veces.

SÓC. - ¿Acaso no dice algo así como que las cosas son para mí como a mí me parece que son y que son para ti tal y como a ti te parece que son? ¿No somos tú y yo hombres?

TEET, - Eso es lo que dice, en efecto.

SÓC. - No es verosímil, ciertamente, que un hombre sabio pueda desvariar. Así es que vamos a seguirlo. ¿No es verdad que, cuando sopla el mismo viento, para uno de nosotros es frío y para otro no? ¿Y que para uno es ligeramente frío, mientras que para otro es muy frío?

TEET. - Sin duda.

Soc. - ¿Diremos, entonces, que el viento es en sí mismo frío o no? ¿O creemos a Protágoras y diremos que es frío para el que siente frío y que no lo es para quien no lo siente?

TEET. - Puede que sea así.

SÓC. - ¿Acaso no nos parece así a los dos?

TEET. - Sí.

SÓC. - ¿y este «parece» no es percibir?

TEET. - Así es, efectivamente.

SÓC. - Por consiguiente, la apariencia y la percepción son lo mismo en lo relativo al calor y a todas las cosas de este género, pues parece que las cosas son para cada uno tal y como cada uno las percibe.

TEET. - Puede ser.

SÓC. - En consecuencia, la percepción es siempre de algo que es e infalible, por lo que es conocimiento⁵⁸.

TEET. - Así parece.

SÓC. - ¿Acaso, por las Gracias, era Protágoras un hombre absolutamente sabio y nos habló en enigmas a la gran masa, mientras decía la verdad en secreto a sus discípulos?

Explicación de la “doctrina secreta” de Protágoras

Soc. - También yo te voy hablar de una doctrina que no es nada vulgar. Afirma, en efecto, que ninguna cosa tiene un ser único en sí misma y por sí misma y que no podrías darle ninguna denominación justa, ni decir

⁵⁸ Corregimos aquí la traducción original (“como saber que es”) por la versión de Guthrie: “...is knowledge in fact”.

que es de una clase determinada. Al contrario, si la llamas grande, resulta que también parece pequeña y, si dices que es pesada, también parece ligera, y así ocurriría con todo, ya que no hay cosa que tenga un ser único, ni que sea algo determinado o de una clase cualquiera. Ciertamente, todo lo que decimos que es, está en proceso de llegar ser, a consecuencia de la traslación, del movimiento y de la mezcla de unas cosas con otras, por lo cual no las denominamos correctamente. Efectivamente, nada es jamás sino que está siempre en proceso de llegar a ser [...] además, la doctrina cuenta con indicios suficientes a su favor de que aquello que tiene la apariencia de ser y el devenir son producidos por el movimiento, y el no ser y el perecer por el reposo. Efectivamente, el calor y el fuego, que engendran y gobiernan las demás cosas, son engendradas a su vez por la traslación y por la fricción, y ambas son movimientos. ¿O no son éstas el origen del fuego?

TEET. - Así es.

SÓC. - El género de los seres vivos, en verdad, también se origina partir de los mismos principios.

TEET. - Claro que sí.

SÓC. - Y bien, ¿no es verdad que la adecuada disposición de los cuerpos se destruye por el reposo y la inactividad

y, en cambio, la protegen en un alto grado los ejercicios y el movimiento?

TEET. - Sí,

SÓC. - ¿y no es por el aprendizaje y por la práctica (que son ambos movimientos) por lo que el alma adquiere sus conocimientos, preserva su adecuada disposición y se hace mejor, mientras que, debido al reposo, como es la falta de práctica y de cultura, no aprende nada y olvida de lo que haya aprendido?

TEET. - Sin duda.

SÓC. - ¿No es el movimiento, entonces, lo que constituye el bien para el alma y para el cuerpo, mientras que lo otro es lo contrario?

TEET. - Así parece.

SÓC. - ¿Es necesario hablar aún más de la calma del aire y de la bonanza en el mar y de otros fenómenos por el estilo, para mostrar cómo las diferentes formas del reposo corrompen y destruyen las cosas, mientras que lo otro las preserva? [...]

TEET. - A mí me parece, Sócrates, que esto revela efectivamente lo que estás diciendo.

SÓC. - Así es, mi buen Teeteto, como debes entenderlo. En primer lugar, por lo que se refiere a los ojos, lo que llamas color blanco no es algo que en sí mismo

tenga una realidad independiente fuera de los ojos, ni en los ojos, y no le puedes asignar espacio alguno, ya que, sin duda, al ocupar una posición determinada, permanecería inmóvil y no podría llegar a ser en el devenir.

TEET. - Naturalmente.

SÓC. - Sigamos, una vez más, aquella doctrina y demos por sentado que ninguna cosa tiene un ser único en sí misma y por sí misma. Así resulta evidente que el negro y el blanco y cualquier otro color no se engendra sino por el encuentro de los ojos con el movimiento adecuado. Lo que decimos que es cada color no será ni aquello que se dirige al encuentro, ni lo encontrado, sino una realidad intermedia que se engendra específicamente para cada uno. ¿O estás dispuesto a afirmar que cada color te aparece a ti como le aparece a un perro o a cualquier otro animal?

TEET. - Por Zeus, claro que no.

SÓC. - Y bien, ¿acaso aparece cualquier cosa a otro hombre como te aparece a ti? ¿Estás seguro de ello o es mucho más cierto que nada te aparece lo mismo ni siquiera a ti, por no permanecer tú nunca igual a ti mismo?

TEET. - Esto último me parece mejor que lo otro.

Primera versión de los pensadores más sutiles (heraclíteos)

SÓC. - Pero hay otros mucho más refinados, cuyos misterios te voy a relatar. El fundamento de su doctrina, del que depende todo lo que hemos dicho hasta ahora, es el siguiente: el universo es movimiento y nada más, pero hay dos clases de movimiento, las dos ilimitadas en número, una de las cuales tiene el poder de actuar y la otra de recibir la acción. De la unión de ambos y de la fricción de uno con otro se engendra un producto igualmente ilimitado en número, que aparece en parejas gemelas. De ellas, un elemento es lo perceptible y otro, la percepción, la cual surge siempre y se produce al mismo tiempo que lo perceptible. Ciertamente hay percepciones a las que hemos dado nombres, como es el caso de la visión, la audición y el olfato, el frío y el calor, el placer y el dolor, o el deseo y el temor, entre otros que podrían citarse. Pero las percepciones que no tienen denominación son innumerables, aunque las que tienen nombre son también muy numerosas. A su vez, el género de lo perceptible se produce al mismo tiempo que las percepciones, de manera que en relación con las diferentes clases de visión encontramos colores de idéntica variedad, igual que ocurre en el caso de la audición y del sonido y en todos los demás, pues lo perceptible se genera conjuntamente con las percepciones correspondientes. ¿Qué es, por consiguiente, lo que quiere indicarnos este mito en relación con lo que decíamos antes? ¿Tú lo comprendes, Teeteto?

TEET. – No, en absoluto, Sócrates.

Segunda versión

SÓC. - Sin duda, quiere indicarnos que todas estas cosas se mueven, como estamos diciendo, pero en su movimiento hay rapidez y lentitud, de forma que cuanto es lento ejercita su movimiento en sí mismo y en relación con lo próximo, y así, de hecho, es como genera sus efectos. Pero lo que se genera de esta manera es, ciertamente, más rápido, pues experimenta una traslación y su movimiento consiste, naturalmente, en un cambio de lugar. Así es que la blancura y la percepción correspondiente, que nace con ella, se producen en cuanto se aproximan el ojo y cualquier otro objeto que sea conmensurable respecto a él. Ahora bien, una y otra no habrían llegado a existir nunca, si cualquiera de los elementos se hubiese dirigido a otro diferente de ellos. Precisamente, cuando llegan a un punto intermedio la visión, desde los ojos, y la blancura, desde lo

que engendra a la vez el color, es cuando el ojo llega a estar pleno de visión y es precisamente entonces cuando ve y llega a ser no visión, sino el ojo que está viendo. Asimismo, lo que produce conjuntamente el color se llena por completo de blancura y, a su vez, llega a ser no ya blancura, sino algo blanco, ya sea madera, piedra o cualquier otra cosa de las que pueden adquirir tal color. En el resto de los casos ocurre, ciertamente, lo mismo. Lo duro, lo cálido y todo lo demás tienen que entenderse de la misma manera; nada es en sí y por sí, tal y como decíamos antes, sino que es en la unión de unas con otras como todas las cosas surgen en toda su diversidad a partir del movimiento, ya que, como ellos dicen, no es posible concebir en firme que lo que ejerce la acción y lo que la recibe sean algo definido independientemente uno de otro. Nada, en efecto, es activo antes de producirse el encuentro con lo pasivo, ni es pasivo antes de encontrarse con lo activo. Además, lo que se encuentra con algo y es activo, a su vez puede resultar pasivo al tropezarse con otra cosa.

Consecuencias epistemológicas

De todo ello se deduce lo que ya decíamos desde un principio, es decir que ninguna cosa tiene un ser único en sí misma y por sí misma, sino que siempre llega a ser para alguien. Es más, el ser debería eliminarse en todos los casos, pero muchas veces, lo mismo que ahora, nos hemos visto obligados a utilizar esta palabra por costumbre e ignorancia. Ahora bien, según la doctrina de los sabios, esto no se debe hacer, ni hay que aceptar términos que, como «algo», «de alguien», «mío», «esto», «aquello» o cualquier otra palabra, atribuyan estabilidad a las cosas. Al contrario, hay que hablar de ellas de acuerdo con la naturaleza, y hay que decir que están en proceso de llegar a ser y en vías de hacerse, destruirse o alterarse, pues si uno, al hablar, atribuye estabilidad a las cosas, se verá fácilmente refutado. Es necesario utilizar esta forma de expresión tanto al tratar de las cosas aisladas, como de la multiplicidad que constituye un agregado. A este agregado, precisamente, es al que se le da la denominación de hombre, piedra o la de cada ser viviente y especie.

Parte II: Refutación de las teorías Refutaciones débiles (o erísticas)

a) Pasaje sobre la locura, la enfermedad y el sueño. 157e – 158 e

SÓC. - Pues bien, no nos dejemos lo que le falta. Quedan aún en lo que se refiere a los sueños y a las enfermedades, entre las cuales se encuentra la locura, todos aquellos casos en los que se dice que se oye mal se ve mal o se percibe defectuosamente cualquier cosa de que se trate. Sabes, efectivamente, que en todos ellos la doctrina que exponíamos hace poco parece quedar unánimemente refutada, sobre todo porque en estas situaciones se producen percepciones falsas y las cosas no son, ni mucho menos, como aparecen a cada uno, sino todo lo contrario: nada es lo que parece ser.

TEET. - Lo que dices. Sócrates, es completamente cierto.

SÓC. - Hijo mío, ¿qué argumento es, entonces, el que le queda por esgrimir al que sostiene que la percepción es saber y que las cosas que aparecen a cada uno son tal y como a él le aparecen?

TEET. - No me atrevo a decir, Sócrates, que no tengo que añadir,

porque, hace un momento, me has recriminado por decir lo mismo. A decir verdad, yo no podría poner en duda que, en la locura y en el sueño, se tienen percepciones falsas, pues hay algunos que se creen dioses y otros piensan durante el sueño que tienen alas y están volando.

SÓC. - ¿Conoces una controversia que suele darse en relación a estas cosas, especialmente en el caso del sueño y de la vigilia?

TEET. - ¿A cuál te refieres?

SÓC. - Muchas veces, creo yo, habrás oído formular esta cuestión: ¿qué prueba podría uno esgrimir ante alguien que nos preguntara si estamos dormidos en este mismo instante y soñamos todo lo que pensamos, o estamos en vela y dialogamos despierto unos con otros?

TEET. - En verdad, Sócrates, se queda uno perplejo, cuando se pone a pensar qué prueba es la que habría que aducir, pues en uno y en otro estado acontecen las mismas cosas en

una perfecta correspondencia. Nada nos impide creer en el transcurso de un sueño que estarnos discutiendo lo que acabamos de discutir. Además, cuando, al soñar, creemos estar contando sueños, la semejanza de uno y otro estado es extraordinaria.

SÓC. - Ves, pues, que no es difícil crear una controversia, cuando se disputa hasta el hecho mismo de estar despiertos o soñando. En verdad, el tiempo durante el cual estamos despiertos es el mismo que empleamos en dormir y, tanto en un estado como en otro, el alma siempre se empeña en afirmar la verdad de sus opiniones presentes por encima de cualquier otra consideración. De esta forma, el tiempo empleado en afirmar la realidad de las opiniones que tenemos despiertos es el mismo que dedicamos a afirmar la realidad de las que tenemos dormidos. En uno y otro caso las defendemos con idéntica firmeza.

TEET. - Eso es enteramente cierto.

SÓC. - ¿No es igualmente cierto que en la enfermedad y en la locura se puede emplear el mismo argumento con excepción de que en este caso el tiempo ya no es el mismo?

TEET. - Sí, tienes razón.

SÓC. - Y bien, ¿es que va a quedar determinada la verdad por la mayor o

menor cantidad de tiempo?

TEET. - Realmente, sería ridículo en muchos sentidos.

SÓC. - ¿Acaso tienes algún medio de demostrar con claridad a qué género de opiniones corresponde la verdad?

TEET. - Me parece que no.

Respuesta (159b – 160d)

SÓC. - Por ejemplo, de un Sócrates sano y de un Sócrates enfermo. ¿Diremos que uno es semejante al otro o desemejante de él?

TEET. - ¿Preguntas acaso, si el Sócrates que está enfermo, considerado como un todo, es semejante o desemejante de aquel otro Sócrates sano, considerado igualmente como un todo?

SÓC. - Lo has entendido muy bien. Eso mismo es lo que quiero decir.

TEET. - Es desemejante, sin duda.

SÓC. - Luego, ¿es también diferente, de la misma manera que es desemejante?

TEET. - Necesariamente.

SÓC. - ¿También dirías, pues, lo mismo en el caso de un Sócrates que estuviera dormido y en cualquier otra circunstancia de las que acabamos de

mencionar?

TEET. - Sí.

SÓC. - Cuando una de esas cosas cuya condición natural consiste en actuar, encuentre a un Sócrates sano, ¿no me tratará de una manera y, cuando me encuentre enfermo, de otra diferente?

TEET. - Claro, ¿cómo no?

Soc. - Entonces, yo, que soy el que recibo la acción y aquello que la ejerce produciré resultados diferentes en uno y en otro caso. ¿No es así?

TEET. - Naturalmente.

SÓC. - Pues bien, cuando bebo vino, estando sano, ¿no es verdad que el vino me parece agradable y dulce?

TEET. - Sí.

SÓC. - Efectivamente, de acuerdo con lo que convinimos antes, lo que ejerce la acción y aquello que la recibe producen la dulzura y la percepción correspondiente en el curso de una traslación que experimentan ambos a la vez. Por parte de lo que recibe la acción, la percepción hace que la lengua perciba, y, por parte del vino, la dulzura es la que hace que, al llegar en torno a éste, el vino sea y parezca dulce a la lengua sana.

TEET. - Sin lugar a dudas, eso es lo que convinimos anteriormente.

SÓC. - De otro lado, cuando encuentra al Sócrates enfermo, ¿no es cierto que, en realidad, ya no se trata de la misma persona? En este caso, efectivamente, se encuentra con alguien que es desemejante.

TEET. - Sí.

SÓC. - Así es que Sócrates en tal estado y la bebida del vino producen, a su vez, cosas diferentes: por un lado, en torno a la lengua, la percepción de amargor, y, por otro, en torno al vino, el amargor, ambos producidos en el movimiento. De esta forma, al vino no lo hacen ser amargor, sino amargo, y a mí no me hacen ser percepción, sino alguien que percibe.

TEET. - Sin lugar a dudas.

SÓC. - Por consiguiente, nunca podré percibir otra cosa de la misma manera, ya que a otra cosa le corresponde otra percepción, y a la persona que percibe la modifica y la hace distinta. Por su parte, lo que ejerce la acción sobre mí, al encontrar a otra persona, no produce un efecto idéntico y, por tanto, ya no puede ser tal como era, pues a partir de otra persona produce otra cosa y, en consecuencia, resultará alterado?

TEET. - Así es.

SÓC. - Ciertamente, ni yo llegaré a ser tal como era para mí mismo, ni

podrá llegar a serlo aquello para sí mismo.

TEET. - Desde luego que no.

S6c. – Además, cuando llegue a percibir, es necesario que llegue a percibir algo, pues es imposible llegar a percibir, si no se percibe nada. También es necesario que, al llegar a ser aquello dulce, amargo o algo por el estilo, llegue a serlo para alguien. Es imposible, en efecto, que llegue a ser dulce, si no es dulce para alguien.

TEET. - Enteramente de acuerdo.

SÓC. - Por consiguiente, según creo, resulta que somos, si es que somos, o que llegamos a ser, si es que llegamos a ser, el uno en relación al otro, ya que la necesidad ata nuestro ser, pero no lo ata con otras cosas ni con nosotros mismos. Resulta, pues, que estamos enlazados el uno con el otro. De manera que, si se dice de algo que es o que llega a ser, hay que decir que es para alguien, de alguien o en relación con algo. Pero nosotros no podemos decir que algo es o llega a

ser en sí mismo y por sí mismo, ni podemos consentir que nadie lo diga, según nos indica el razonamiento que hemos expuesto.

TEET. - Enteramente de acuerdo, Sócrates.

SÓC. - Teniendo en cuenta que lo que actúa sobre mí es para mí y no para otro, ¿no es verdad que soy yo quien lo percibe y no otro?

TEET. - Naturalmente.

SÓC. - Por tanto, mi percepción es verdadera para mí, pues es siempre de mi propio ser, y yo soy juez, de acuerdo con Protágoras, del ser de lo que es para mí y del no ser de lo que no es.

TEET. - Eso parece.

SÓC. - En consecuencia, si soy infalible y mi pensamiento no se extravía con relación a lo que es o llega a ser, ¿podría yo no saber aquello que es el objeto de mi percepción?

TEET. – No, en manera alguna.

b) Ad hominem (161b-162a):

I. el cerdo es la medida, o dios.

SÓC. – [Protágoras] ha dicho algunas cosas que me parecen muy bien, como eso de que aquello que le parece a cada uno también es. Pero me sorprendieron sus palabras iniciales, porque, al comienzo de *Sobre la Verdad*, no dijo que “el cerdo es medida de todas las cosas” o “el cinocéfalo” o algún otro animal de

los que tienen percepción. Si así lo hubiera hecho, el inicio de su discurso habría sido espléndido y arrogante en un alto grado. Nos habría mostrado que, mientras nosotros lo admiramos como un dios por su sabiduría, no es superior en inteligencia a un simple renacuajo, ni a cualquier otro hombre.

II. Protagoras enseña, pero no sabe más que nadie.

SÓC. ¿Qué vamos a decir de todo esto, Teodoro? Si para cada uno es verdadero lo que opine por medio de la percepción y una persona no puede juzgar mejor lo experimentado por otra, ni puede tener más autoridad para examinar la corrección o la falsedad de la opinión ajena, y, según se ha dicho muchas veces, sólo puede juzgar uno mismo sus propias opiniones, que son todas correctas y verdaderas, ¿en qué consistirá entonces, la sabiduría de Protágoras? ¿Cómo podrá justificar su pretensión de enseñar a otros a cambio de grandes honorarios? ¿Tiene algún sentido decir que nosotros somos más ignorantes y que tenemos que acudir a él, cuando cada uno es la medida de su propia sabiduría?

c) **Lenguas extranjeras y nuevas letras (163b-d)**

SÓC. - Examinemos, pues, a continuación si el saber y la percepción son lo mismo o son cosas diferentes. En definitiva, a eso es a lo que apuntaba toda nuestra argumentación, y por ello pusimos en movimiento tal cantidad de extrañas consecuencias. ¿No es así?

TEET. - Enteramente de acuerdo.

SÓC. - ¿Vamos a acordar, entonces, que todo aquello que percibimos por la vista o el oído es también al mismo tiempo sabido? Por ejemplo, antes de aprender una lengua extranjera, ¿diremos, acaso, que no oímos cuando hablan, o que

oímos y sabemos lo que dicen? E, igualmente, si no supiéramos las letras, ¿mantendríamos que no las vemos, cuando ponemos nuestros ojos en ellas, o que las sabemos, precisamente, porque las vemos?

TEET. - Con relación a ellas, diremos, Sócrates, que sabemos justamente aquello que vemos y oímos, pues, de las unas, vemos y sabemos la figura y el color y, de las otras, oímos y, al mismo tiempo, sabemos los tonos agudos y graves. Ahora bien, lo que enseñan sobre todo esto los gramáticos y los intérpretes, eso ni lo percibimos con la vista o el oído, ni lo sabemos.

d) Memoria (163d-64b)

[...]Imagínate que alguien te hiciera esta pregunta: “Si uno ha llegado a saber algo en un momento determinado y aún tiene y conserva el recuerdo de ello, ¿es posible que no sepa eso mismo que recuerda en el instante mismo en que lo recuerda?” Puede que me exprese prolijamente, pero lo que quiero preguntar es si alguien que ha aprendido una cosa y la recuerda no la sabe.

TEET. - ¿Qué dices, Sócrates? Una afirmación como ésa sería monstruosa.

SÓC. - ¿No estaré, entonces, desvariando? Pero examínalo tú. ¿No dices que ver es percibir y que la visión es percepción?

TEET. - Sí.

SÓC. - ¿No es verdad que quien ha visto algo ha adquirido el saber de eso que ha visto, según el argumento al que nos referíamos hace poco?

TEET. - Sí.

SÓC. - Y bien, ¿no hay algo que llamas recuerdo?

TEET. - Sí.

SÓC. - Pero el recuerdo, ¿es recuerdo de nada o de algo?

TEET. - De algo, sin duda.

SÓC. - ¿No es de esas cosas que uno ha aprendido o percibido?

TEET. - Naturalmente.

SÓC. - Lo que se ha visto, ¿no se recuerda algunas veces?

TEET. - Si, se recuerda.

SÓC. - ¿También cuando se cierran los ojos? ¿O es que se produce el olvido en cuanto hacemos esto?

TEET. - Sería extraño decir una cosa así, Sócrates.

SÓC. - Sin embargo hay que decirlo, si vamos a salvar el argumento anterior. En otro caso, se desvanece.

TEET. - También yo, por Zeus, tengo mis sospechas. Pero no llego a entenderlo adecuadamente. Dime, pues, cómo es eso.

SÓC. - De esta manera: el que ve, decimos que ha adquirido el saber justamente de eso que ve, pues hemos acordado que la visión, la percepción y el saber son lo mismo.

TEET. - Sin duda alguna.

SÓC. - Sin embargo, el que ve y ha llegado a saber lo que ha visto, si cierra los ojos, lo recuerda, pero no lo ve. ¿No es así?

TEET. - Sí.

SÓC. - Pero «no ve» es «no sabe», si es que «ve» es también «sabe».

TEET. - Es verdad.

SÓC. - Por tanto, resulta que quien llegó a saber algo, aun recordándolo, no lo sabe, pues no lo ve. Esto es lo que decíamos que era monstruoso que llegara a suceder.

TEET. - Tienes mucha razón.

SÓC. - Por consiguiente, si se dice que el saber y la percepción son lo mismo, parece resultar una consecuencia imposible de sostener.

TEET. - Eso parece.

SÓC. - Por tanto, hay que decir que una y otra cosa son diferentes.

e) El ojo tapado (165b-d)

SÓC. - En ese caso, estoy en condiciones de formular la pregunta que en mi opinión es más extraña. Más o menos sería algo así: “¿Puede, acaso, la persona que sabe algo no saber eso que sabe?”

TEOD. - ¿Qué es, pues, lo que vamos a contestar, Teeteto?

TEET. - Que es imposible, creo yo.

SÓC.- No, al menos si sostienes que ver es saber. Imagínate que alguien te hiciera una de esas preguntas de las que no se puede escapar, en las que parece que uno se ha caído en un pozo, como suele decirse. Imagínate, digo, que un varón osado te preguntara, tapándote uno de los ojos con la mano, si ves su manto con el ojo tapado. ¿Qué harías ante una pregunta como esta?

TEET, - Diría, creo yo, que no lo veo con este ojo, pero con el otro sí.

SÓC. - ¿De manera que verías y, al mismo tiempo, no verías una misma cosa?

TEET. - En cierto modo es así.

SÓC. - Yo, diría él, no me refería a esto, ni preguntaba cómo es posible, sino que preguntaba si no sabes también aquello que sabes. En este momento lo que está claro es que ves lo que no ves. Pero has concedido que ver es saber y no ver es no saber. Así es que calcula tú mismo qué es lo que resulta de todo ello.

TEET. - Calculo que lo contrario de lo que había supuesto.

Defensa de Protágoras (por Sócrates)

a) Contra refutaciones erísticas (166b-c)

i. contra memoria

SÓC. [Emulando a Protágoras] - Cuando tú examinas alguna de mis afirmaciones por medio de preguntas, yo quedo refutado solamente si el interrogado responde como lo haría yo. Si no es así, es él quien queda refutado. Por ejemplo, ¿tú crees que alguien le va a conceder que el recuerdo de una impresión pasada permanece en uno, tal y como era esa impresión en el momento de experimentarla, cuando ya no se está experimentando? Ni mucho menos.

ii. contra ojo tapado

Además, ¿crees que alguien va a abstenerse de conceder que una misma persona puede saber y no saber una misma cosa? Y en el caso de que esto le infunda temor, ¿crees que alguien va a admitir que una persona que está cambiando es la misma que era antes de producirse el cambio? ¿O más aún, que es una sola persona y no una pluralidad de personas que devienen infinitas, en tanto que acontece el proceso de cambio?

b) Texto de defensa de su teoría pragmática (166d - 167d)

[...] Yo, efectivamente, digo que la verdad es como lo tengo escrito: cada uno de nosotros es, en efecto, medida de lo que es y de lo que no es. Pero entre unas y otras personas hay una enorme diferencia precisamente en esto, en que, para unos, son y aparecen unas cosas y, para otros, otras diferentes. Y estoy muy lejos de decir que no exista la sabiduría ni un hombre sabio; al contrario, empleo la palabra 'sabio' para designar al que puede efectuar un cambio en alguno de nosotros, de tal manera que, en lugar de parecerle y ser para él lo malo, le parezca y sea lo bueno. Pero no vayas a atenerte a la forma puramente verbal de mi razonamiento y entérate de lo que digo. A continuación voy a explicarlo aún con mayor claridad. Recuerda, por ejemplo, lo que se decía anteriormente, que a la persona que está enferma lo que come le parece amargo y es amargo para ella, mientras que a la persona que está sana le parece lo contrario y así es para ella. Pues bien, no es necesario ni es posible atribuir mayor sabiduría a una que a otra, ni hay que acusar al que está enfermo de ignorancia por las opiniones que tiene, como tampoco puede decirse del que

está sano que sea sabio por opinar de otra forma. Pero hay que efectuar un cambio hacia una situación distinta, porque una disposición es mejor que la otra. Esto es lo que ocurre también en la educación, donde el cambio debe producirse de una disposición a la que es mejor. Ahora bien, mientras que el médico produce este cambio con drogas, el sofista lo hace por medio de discursos

No hay, efectivamente, quien pueda lograr que alguien que tiene opiniones falsas, las tenga posteriormente verdaderas, pues ni es posible opinar sobre lo que no es, ni tener otras opiniones que las que se refieren a lo que uno experimenta, y estas son siempre verdaderas. Pero uno sí puede hacer, creo yo, que quien se forma, con una disposición insana de su alma, opiniones de la misma naturaleza que ella, pueda con una disposición beneficiosa tener las opiniones que a este estado le corresponden. Precisamente estas representaciones algunos por su inexperiencia las llaman verdaderas, mientras que yo las llamo mejores que las otras, pero no más verdaderas. Y de ningún modo, querido Sócrates, afirmo que los sabios sean batracios; antes bien, a los que se ocupan del cuerpo los llamo 'médicos' y a los que se ocupan de las plantas los llamo 'agricultores'. Sostengo, en efecto, que estos infunden en las plantas, en lugar de las percepciones perjudiciales que tienen cuando enferman, percepciones beneficiosas y saludables, además de verdaderas, y que los oradores sabios y honestos procuran que a las ciudades les parezca justo lo beneficioso en lugar de lo perjudicial. Pues lo que a cada ciudad le parece justo y recto, lo es, en efecto, para ella, en tanto lo juzgue así. Pero la tarea del sabio es hacer que lo beneficioso sea para ellas lo justo y les parezca así, en lugar de lo que es perjudicial.

Refutaciones fuertes

a) Muchos valen más que uno (171d –172a)

SÓC. - Si has llegado a alguna resolución que has adoptado? ¿O es conclusión por tu cuenta y me das que tenemos que considerar que tus a conocer la opinión que tienes opiniones son siempre verdaderas? sobre el particular, de acuerdo con ¿No hay a menudo muchos que se la doctrina de Protágoras, hay que oponen a ti con opiniones contrarias conceder que eso para ti es la verdad. a las tuyas, pensando que tus juicios y Pero, ¿es que no nos es posible a los creencias son falsos? demás convertirnos en jueces de la

TEOD. - Si, por Zeus, Sócrates, desde luego son numerosísimos, como dice Homero, los hombres que me ocasionan toda clase de dificultades.

SÓC. - Y bien, ¿quieres que digamos que las opiniones que son verdaderas para ti, son falsas, sin embargo, para todo esa gran cantidad de gente?

TEOD. - Parece que es necesario, de acuerdo con esta doctrina.

SÓC. - ¿Y lo será para el mismo Protágoras? Si él no creyera que el hombre es medida ni lo creyera la

mayoría como de hecho no lo creen, ¿no sería, entonces, necesario concluir que esta verdad que él escribió no es verdadera para nadie? Ahora bien, si lo cree él y la multitud no tiene el mismo criterio, debes saber, en primer lugar, que, en tanto en cuanto son más las personas a las que no se lo parece que aquellas a las que se lo parece, su verdad no es más bien que es.

TEOD. - Necesariamente es así, si el ser o el no ser depende de cada opinión.

b) El peritropé (172 a – c)

Soc. - Y a continuación viene lo más sutil de todo: aquél, al conceder que todos opinan lo que es, deberá admitir que es verdadera la creencia de los que tienen opiniones contrarias a la suya, como ocurre en el caso de quienes consideran que él está en un error.

TEOD. - Desde luego.

SÓC. - ¿No debería admitir que su creencia es falsa, si concede que es verdadera la de los que creen que es él quien está en un error?

TEOD. - Necesariamente.

SÓC. - Pero, ¿admiten, acaso, los otros que se encuentran en un error?

TEOD. - Desde luego que no.

SÓC. - Ahora bien, este, de acuerdo con lo que ha escrito, nos concede que esta opinión es igualmente verdadera.

TEOD. - Eso parece.

SÓC. - En consecuencia, todos ponen en cuestión la doctrina, empezando por el mismo Protágoras. Y en esto tendrá que estar de acuerdo, sobre todo si le concede, al que afirma lo contrario que él, que su opinión es verdadera. En estas circunstancias, el mismo Protágoras tendrá que admitir que un perro o un hombre cualquiera no es medida ni siquiera de una sola cosa de la que no tenga conocimiento. ¿No es así?

TEOD. - Así es.

SÓC. - Por consiguiente, dado que es

discutido por todos, el *Sobre la Verdad* de Protágoras no será verdadero para nadie, ni para cualquier otro, ni para él mismo.

**c) Protágoras admite que hay hombres más sabios que otros
(171d-172a, 177c-179b)**

SÓC. - Seguramente también diríamos que la doctrina se mantiene mejor en pie como la hemos esbozado, al hacer nuestra defensa de Protágoras. La mayor parte de las cosas, decíamos, son para cada uno como a él le parecen. Tal era el caso de lo cálido, lo seco, lo dulce y de todas las cosas por el estilo. Ahora bien, si en algunos casos vamos a admitir que unas personas aventajan a otras, en cuestiones de salud y de enfermedad es donde habría que estar dispuesto a decir que cualquier mujer, niño o bestia no es capaz de curarse y de saber qué es lo sano para sí mismo. Al contrario, es precisamente aquí donde una persona aventaja a otra. ¿No es así?

TEOD. - A mí, al menos, me parece que es así.

[retoma después de una larga digresión]

[...] SÓC. - Estábamos, más o menos, en esa parte de la argumentación en la que decíamos que quienes afirman que la realidad está sujeta a movimiento y que aquello que, en cada caso, le parece a cada uno es así para la persona a la que se lo parece, están dispuestos a mantenerlo

SÓC. - Pues bien, también en cuestiones políticas, lo honesto y lo deshonesto, lo justo y lo injusto, lo piadoso y lo impío, y cuanto cada ciudad determine y considere legal es así en verdad para ella. En estos asuntos no hay individuo que sea más sabio que otro, ni ciudad más sabia que otra ciudad. Ahora bien, en la determinación de lo que es conveniente o no es conveniente para una ciudad es donde Protágoras tendrá que admitir por una vez que hay consejos y opiniones de unas ciudades que, con relación a la verdad, aventajan a otros consejos y opiniones. De ningún modo podría atreverse a decir que lo que una ciudad determine y considere que es conveniente para ella va a serlo efectivamente en todo caso [...]

respecto a lo demás y no menos en el caso de lo justo. Sobre todo, dicen ellos, lo que una ciudad determina y juzga que es justo, lo es, en efecto, para aquella que así lo determina, mientras lo mantenga en vigor. Sin embargo, respecto al bien, nadie es tan valiente como para atreverse a afirmar que

es, efectivamente, beneficioso para una ciudad lo que ella determine y considere como beneficioso, mientras mantenga este criterio, a no ser que se refiera meramente a una palabra. Pero eso sería burlarse de lo que estamos diciendo. ¿No es así?

TEOD. Sin duda.

SOC. - Que no hable, pues, de la palabra en sí y piense en el asunto al que esta nos remite.

TEOD. - En efecto.

Soc. - Ahora bien, como quiera que lo denomine, a esto es a lo que aspira la ciudad cuando legisla. Todas las leyes las establece, en cuanto puede y alcanza a ver, para su mayor beneficio. ¿O crees que es en atención a otra cosa por lo que legisla una ciudad?

TEOD. - De ninguna manera.

SÓC. - ¿Y acaso sucede siempre así o se equivocan por completo con mucha frecuencia?

TEOD. - Yo creo que también se equivocan.

SÓC. - Pues bien, desde ese punto de vista, cualquiera podría estar de acuerdo en lo mismo, sobre todo, si se formula la pregunta respecto a la clase entera de cosas en las que se incluye lo beneficioso. De alguna manera ésta también tiene que ver con

el futuro, pues, cuando legislamos, establecemos las leyes para que sean beneficiosas en el porvenir y esto podríamos denominarlo “futuro” con toda corrección.

TEOD. - Sin duda.

SOC. - Entonces, vamos a hacerle una pregunta a Protágoras o a cualquiera de los que afirman lo mismo que él. Según decís, oh Protágoras, “el hombre es medida de todas las cosas”, de lo blanco, de lo pesado, de lo ligero y de cualquier otra cosa por el estilo. El que posee, en efecto, el criterio de todo esto en sí mismo, al creer que las cosas son tal como él las experimenta, cree lo que es verdad para él, y cree, efectivamente, lo que es. ¿No es así?

TEOD. - Así es.

SÓC.- ¿Diremos, Protágoras, que posee igualmente en sí mismo el criterio de lo que va a suceder en el futuro y que también esto acontece para quien así lo cree como él cree que va a suceder? Pensemos, por ejemplo, en el calor. Imagínate que una persona cualquiera cree que va a contraer fiebre y que va a tener una temperatura determinada, mientras otra persona, en este caso un médico, cree lo contrario. ¿A cuál de las dos opiniones diremos que va a acomodarse el futuro? ¿O se acomodará a ambas, de manera que para el médico no tendrá calor ni

fiebre, mientras que para ella se darán una y otra cosa?

TEOD. - Eso sería, ciertamente, ridículo.

SÓC. - Pues bien, yo creo que, respecto a la dulzura y a la sequedad que el vino va a adquirir en el futuro, la opinión que tiene autoridad es la del agricultor y no la del citarista.

TEOD. - Naturalmente.

SÓC. - La opinión del profesor de gimnasia tampoco será mejor que la del músico, respecto a la futura disonancia o armonía de una composición, que el mismo profesor de gimnasia encontrará posteriormente armoniosa.

TEOD. - De ninguna manera.

SÓC. - Sin duda alguna, también en el caso de alguien a quien va a darse un banquete, podríamos decir que, durante los preparativos del festín, si no conoce el arte culinaria, el juicio del que prepara los manjares tendrá mayor autoridad respecto al futuro placer que éstos han de proporcionar. No es menester que discutamos sobre lo que ya es o le ha resultado placentero a cada cual. Ahora bien, respecto a lo que algo va a parecerle a una persona o va a ser para ella en el futuro, ¿es ésta el mejor juez para sí misma o podrías

tú, Protágoras, opinar mejor que una persona corriente, por lo menos en lo que se refiere a las posibilidades de convencernos que han de tener los discursos ante el tribunal?

TEOD. - Sin duda alguna, Sócrates. Él aseguraba insistentemente que en esto aventajaba a todos.

SÓC. - Por Zeus, que es así, mi buen amigo. Nadie habría dado mucho dinero por conversar con él, si no hubiera persuadido a sus seguidores de que un adivino o cualquier otra persona no podrían tener mejor juicio que él, respecto a lo que va a ser y a las opiniones que van a darse en el futuro.

TEOD. - Tienes mucha razón.

SÓC. - ¿No es verdad que la legislación y lo beneficioso versan sobre el futuro y que todo el mundo estaría de acuerdo en que una ciudad, cuando legisla, yerra muchas veces acerca de lo que es más beneficioso?

TEOD. - Sin duda alguna.

SÓC. - Entonces, podemos decirle con medida a tu maestro que no tiene más remedio que estar de acuerdo en que hay quien es más sabio que otro y que quien es más sabio es medida, mientras que no puede llegar a serlo cualquier otra persona como yo, que carezco de conocimiento, aunque la

doctrina que exponíamos en su favor me obligara a serlo, quisiera o no.

TEOD. - Es especialmente por esto por lo que la doctrina queda derrotada. Pero queda, igualmente,

derrotada porque confiere autoridad a la opinión de los demás, y estos, al parecer, no consideran que los razonamientos de Protágoras sean en modo alguno verdaderos.

d) Refutación de la tesis del flujo. 181c – 183c

SÓC. - Vamos, pues, a examinarlo, ya que lo deseas tan vivamente. A mí, ciertamente, me parece que nuestro examen del movimiento debe comenzar preguntándonos qué es lo que realmente quieren decir los que afirman que todo está en movimiento. Lo que quiero decir es lo siguiente: ¿afirman ellos que hay una sola clase de movimiento o dos, como creo yo? Pero no soy yo únicamente quien debe creerlo; también tú debes participar y así sufriremos en común lo que tengamos que sufrir. Dime: ¿hablas tú de movimiento cuando algo cambia de un lugar a otro o también cuando gira en el mismo lugar?

TEOD. - Sí.

SÓC. - Pues sea ésta una clase de movimiento. Ahora bien, si algo permanece en el mismo lugar, pero envejece o pasa de ser blanco a ser negro o de ser blando a ser duro, o experimenta alguna otra alteración, ¿acaso no hay que hablar de otra clase de movimiento?

TEOD. - A mí, desde luego, me parece que es necesario.

SÓC. - Entonces, yo afirmo que hay estas dos clases de movimiento: alteración y traslación.

TEOD. - Tienes razón.

SÓC. - Pues bien, una vez que hemos hecho esta distinción, dialoguemos ya con los que afirman que todo está en movimiento y hagámosles esta pregunta: ¿afirmáis que todo está en movimiento de una y otra forma, es decir, mediante traslación y alteración, o hay cosas que se mueven de las dos maneras y otras que se mueven sólo de una?

TEOD. - Por Zeus, yo no sé qué decir. Pero creo que aceptarían ambas clases de movimiento.

SÓC. - Si no lo hacen, amigo mío, lo que está en movimiento les aparecerá igualmente en reposo y no será más correcto decir que todas las cosas están en movimiento que decir que están en reposo.

TEOD. - Llevas mucha razón.

SÓC. - Entonces, puesto que tienen que estar en movimiento y no puede haber en ellas inmovilidad alguna, todas las cosas experimentarán siempre, en consecuencia, todas las clases de movimiento.

TEOD. - Necesariamente.

SÓC. - Atiende, pues, al siguiente aspecto de su doctrina. Estábamos diciendo que, de acuerdo con ellos, el origen del calor, de la blancura o de cualquier otra cosa por el estilo es, más o menos, así: cada una experimenta una traslación, simultáneamente con la percepción, entre lo que ejerce la acción y aquello que la recibe; lo pasivo se hace perceptivo, pero no percepción, y lo activo, a su vez, adquiere una cualidad, pero no llega a ser cualidad. Ciertamente, es posible que la palabra “cualidad” te parezca insólita y no comprendas lo que quiere decir en general. Así es que presta atención a un caso concreto. Lo activo no se convierte en calor ni en blancura, pero llega a ser cálido y blanco, y lo mismo ocurre con todo lo demás. Efectivamente, ya lo decíamos antes, como tal vez recordarás: ninguna cosa tiene un ser único en sí misma y por sí misma, ni lo activo ni lo pasivo, pero, gracias al mutuo encuentro de ambos, engendran las percepciones y lo perceptible, de tal manera que lo uno adquiere unas cualidades determinadas y lo otro se

hace perceptor.

TEOD. - Sí, lo recuerdo, ¿cómo no?

SÓC. - Pues bien, respecto a lo demás no nos preocupemos de si dicen esto o aquello. Cuidémonos únicamente de lo que estamos tratando y hagámosles la siguiente pregunta: ¿afirmáis que todo se mueve y fluye o no?

TEOD. - Sí.

SÓC. - ¿Experimentan todas las cosas las dos clases de movimiento que hemos distinguido, es decir, la traslación y la alteración?

TEOD. - Naturalmente, no tiene más remedio que ser así para que el movimiento sea absoluto.

SÓC. - Ciertamente, si existiera únicamente traslación y no se diera la alteración, podríamos decir qué cualidades tienen las cosas que experimentan la traslación en el curso de su fluir. ¿No es así?

TEOD. - Así es.

SÓC. - Pero no hay permanencia ni siquiera en esto, pues el objeto blanco que fluye no permanece blanco en su fluir, sino que cambia hasta el punto de que el flujo afecta igualmente a esto mismo, es decir, a la blancura y hay, asimismo, cambio de color, para que no se le pueda condenar por permanecer inmóvil

en ello. Dadas estas circunstancias, ¿podríamos acaso asignarle a algo un color determinado, sin errar en la denominación que le damos?

TEOD. - ¿Y de qué procedimiento podríamos servirnos, Sócrates? ¿Cómo podríamos darle un nombre a cualquiera de estas cosas, si, en el momento de pronunciarlo, ella se escabulliría, al estar inmersa en el flujo?

SÓC. - ¿Qué diremos, entonces, de una percepción cualquiera como ver u oír? ¿Permanece realmente como tal en el mismo acto de ver u oír?

TEOD. - Si todas las cosas están en movimiento, hay que decir que no.

SÓC. - Por consiguiente, no hay por qué decir que algo es visión en lugar de decir que es no visión, y lo mismo ocurriría en el caso de cualquier otra percepción, si todo está absolutamente en movimiento.

TEOD. - En efecto, realmente es así.

SÓC. - Pero, según decíamos Teeteto y yo, el saber es percepción.

TEOD. - Sí.

SÓC. - Entonces, cuando nos preguntábamos qué era el saber, no nos referíamos, en nuestra respuesta, al saber más de lo que podríamos referirnos a lo que no es el saber.

TEOD. - Así parece.

SÓC. - Buena nos ha salido la rectificación de la respuesta, precisamente a nosotros, que deseábamos demostrar que todo está en movimiento, para que aquella respuesta pareciera correcta. Ahora se pone de manifiesto, según parece, que, si todo se mueve, cualquier respuesta, sobre lo que quiera que sea, será igualmente correcta. Da igual decir que las cosas son así o que no son así, o que llegan a ser de esta manera o de la otra, si prefieres utilizar esta expresión, para no inmovilizarlos con las palabras.

TEOD. - Tienes razón.

SÓC. - Sí, Teodoro, excepto en haber dicho “así” y “no así”. Ni siquiera este “así” debe emplearse, pues lo que es “así” no podría ya estar en movimiento, y lo mismo podría decirse en el caso del “no así”, dado que esto no es movimiento. Ahora bien, los que sostienen esta doctrina deberían establecer alguna otra forma de hablar, teniendo en cuenta que ahora, al menos, no disponen de expresiones adecuadas a sus propias hipótesis, a no ser que la expresión “de ninguna manera” se ajuste mejor a ellos por su sentido indefinido.

TEOD. - Para ellos, por lo menos, ésta sería la forma más apropiada de hablar.

SÓC. - Pues bien. Teodoro, ya nos hemos librado de tu amigo y, sin embargo, no le hemos concedido que el hombre sea medida de todas las cosas, a no ser que se trate de un “hombre razonable”. Tampoco vamos a admitir que el saber sea percepción, al menos sobre la base de esa doctrina de acuerdo con la cual todo se mueve. Todo ello, si Teeteto, aquí presente,

no tiene otra cosa que decir. T

TEOD. - Muy bien dicho. Sócrates, pues, terminado esto, según lo que acordamos, yo debía quedar libre de responderte a ti, en cuanto acabara la discusión de la doctrina de Protágoras.

e) Refutación definitiva de la identidad conocimiento-percepción (184b-187e)

SÓC. - Pues bien, Teeteto, es preciso que consideres aún una cuestión respecto a lo dicho anteriormente. Tu respuesta fue que el saber es percepción. ¿No es así?

TEET. - Sí.

SÓC. - Entonces, si alguien te preguntara con qué ve el hombre lo blanco y lo negro y con qué oye lo agudo y lo grave, tú dirías, creo yo, que con los ojos y los oídos.

TEET. - Sí.

SÓC. - La ligereza en el empleo de palabras y expresiones y la ausencia de consideraciones minuciosas en relación con ellas, no son, en general, un signo de mala educación. Más bien es lo contrario lo que denota un carácter servil. Sin embargo, a veces es necesario prestar atención a las

palabras, como ahora que hay que hacer objeciones a lo que haya de incorrecto en tu respuesta. Atiende, pues, a lo que voy a decirte. ¿Cuál de las dos respuestas te parece más correcta: que los ojos y los oídos son aquello con lo que vemos y oímos o que son aquello mediante lo cual vemos y oímos?

TEET. - A mí me parece, Sócrates, que percibimos por medio de ellos más que con ellos.

SÓC. - En efecto, hijo mío, sería extraño que albergáramos una pluralidad de sentidos en nuestro interior, como si fuéramos un caballo de madera, y no pudiera confluír todo esto en una única entidad - ya sea el alma o como haya que llamarla, con la que podamos percibir por medio de ellos y en calidad de instrumentos todo lo que es perceptible.

TEET. - A mí me parece que así es mejor que de la otra forma.

SÓC. - Mi objetivo, al examinar esto contigo, es saber si hay una misma realidad en nosotros con la que podamos alcanzar lo blanco y lo negro por medio de los ojos, así como los demás objetos de los sentidos por medio igualmente de éstos. Si se te preguntara a ti, ¿podrías atribuir todo ello al cuerpo? Pero tal vez es mejor que lo digas tú, respondiendo a las preguntas, en vez de intervenir yo continuamente en tu lugar. Dime, pues: ¿aquellos sentidos por medio de los cuales percibes lo cálido y lo duro, así como lo ligero y lo dulce, los atribuyes acaso al cuerpo? ¿O a alguna otra cosa?

TEET. - A ninguna otra.

SÓC.- ¿Estarías también dispuesto a admitir que no es posible percibir por medio de una facultad lo que percibes mediante otra, es decir, que no se puede percibir por medio de la vista lo que se percibe por medio del oído, ni se puede percibir por medio del oído lo que se percibe por medio de la vista?

TEET. - Naturalmente que sí.

SÓC. - Por consiguiente, si pudieras pensar algo de ambas percepciones a la vez, no lo podrías percibir mediante uno ni otro órgano.

TEET. - No, desde luego.

SÓC. - Pues bien, respecto al sonido y al color, ¿no hay, en primer lugar, una misma cosa que puedes pensar de ambos a la vez, es decir, que uno y otro son?

TEET. - Sí.

SÓC. - ¿No puedes pensar, igualmente, que cada uno de los dos es diferente del otro, pero idéntico a sí mismo?

TEET. - Naturalmente.

Soc. - ¿Y que ambos a la vez son dos, pero cada uno por separado es uno?

TEET. - Sí, también.

SÓC. - ¿No es verdad, igualmente, que puedes examinar si ambos son desemejantes o semejantes entre sí?

TEET. - Es posible.

SÓC: - Entonces, ¿por medio de qué facultad puedes pensar todo esto acerca de los dos, ya que no puedes aprehender lo que tienen en común ni por medio del oído ni de la vista? Tenemos, además, la siguiente prueba de lo que estamos diciendo: en el caso de que fuera posible examinar si ambos son salados o no, es obvio que podrías decir con qué lo examinas y, evidentemente, esto no sería ni la vista ni el oído, sino alguna otra cosa.

TEET. – Naturalmente, sería la facultad que opera por medio de la lengua.

SÓC. - Muy bien. Pero, entonces, ¿por medio de qué órgano opera la facultad que te da a conocer lo que tienen en común todas las cosas y éstas en particular, como el “es” y el “no es” con el que te referes a ellas o aquello sobre lo que versaban ahora mismo nuestras preguntas? ¿Qué clase de órganos le vas a atribuir a todo esto, por medio de los cuales pueda percibir el elemento perceptivo que hay en nosotros cada una de estas cosas?

TEET. - Te referes al ser y al no ser, a la semejanza y la desemejanza, a la identidad y la diferencia, así como a la unidad y a cualquier otro número que se le pueda atribuir. Evidentemente, en tu pregunta incluyes también lo par y lo impar y todo cuanto se sigue de ellos, y quieres saber por medio de qué parte del cuerpo lo percibimos en el alma.

SÓC. - Me sigues muy bien, Teeteto. Eso es, efectivamente, lo que te estoy preguntando.

TEET. - Por Zeus, Sócrates, yo no sabría qué decir, a excepción de que, en principio, a mí me parece que no hay un órgano específico de todo esto con tales características, como lo hay en el otro caso. Yo creo que es el alma

la que examina por sí misma lo que las cosas tienen en común.

SÓC. – Sí, eres bello, Teeteto; no llevaba razón Teodoro cuando decía que eras feo. Pues el que habla bien es una bella y excelente persona. Y, además de ser bello, si verdaderamente te parece que el alma examina unas cosas por sí misma y otras por medio de las facultades del cuerpo, me has hecho un gran favor, al liberarme de una larga argumentación. Eso era, efectivamente, lo que me parecía a mí mismo, pero yo quería que te lo pareciera a ti también.

TEET. – Si, ciertamente, eso es lo que pienso.

SÓC. - ¿En cuál de las dos sitúas, pues, el ser, dado que esto es lo que acompaña en primer lugar a todas las cosas?

TEET. - Entre aquellas cosas que el alma intenta alcanzar por sí misma.

SÓC. - ¿También la semejanza y la desemejanza, así como la identidad y la diferencia?

TEET. - Sí.

SÓC. – Bien, ¿y qué ocurre con lo bello, lo feo, lo bueno y lo malo?

TEET. - Me parece que son sobre todo éstas las cosas cuyo ser examina el alma, considerándolas unas en

relación con otras y reflexionando en sí misma sobre el pasado, el presente y el futuro.

SÓC. - Espera un momento. ¿Percibirá la dureza y la blandura que corresponden, respectivamente, a lo duro y a lo blando por medio del tacto?

TEET. - Sí.

SÓC. - Pero el ser y el hecho de que sean una y otra, así como su mutua oposición y el ser de esta oposición es algo que el alma intenta discernir en sí misma, volviendo sobre ello y comparando las dos cosas entre sí.

TEET. - Sin lugar a dudas.

SÓC. - Los hombres y los animales, desde el momento del nacimiento, tienen por naturaleza la posibilidad de percibir todas aquellas impresiones que llegan al alma por medio del cuerpo. Pero las reflexiones acerca de éstas, en relación con su ser y utilidad, sólo sobrevienen con dificultad y en el curso del tiempo. Y las personas que llegan a tenerlas sólo lo consiguen gracias a muchos esfuerzos y después de un largo período de formación. ¿No es así?

TEET. - Enteramente de acuerdo.

SÓC. - Y bien, ¿puede uno alcanzar la verdad de algo, sin alcanzar su ser?

TEET. - Imposible.

SÓC. - Pero, si uno no alcanza la verdad acerca de una cosa, ¿puede llegar a saberla?

TEET. - Claro que no, Sócrates.

SÓC. - Por consiguiente, el saber no radica en nuestras impresiones, sino en el razonamiento que hacemos acerca de éstas. Aquí, efectivamente, es posible aprehender el ser y la verdad, pero allí es imposible.

TEET. - Evidentemente.

SÓC. - ¿Vas a darle, entonces, el mismo nombre a una y a otra cosa, cuando son tan diferentes?

TEET. - No sería justo, ciertamente.

SÓC. - ¿Qué nombre le atribuyes, pues, a aquello, al ver, oír, oler y sentir frío o calor?

TEET. - Yo lo llamo percibir. ¿Qué otro nombre podría darle?

SÓC. - Luego a todo eso le das en conjunto el nombre de percepción.

TEET. - Necesariamente.

SÓC. - Y decimos que esto no participa en la aprehensión de la verdad, pues no participa en la aprehensión del ser.

TEET. - Por supuesto que no.

Bibliografía correspondiente a “Problemas del devenir y el relativismo en el Teetetos”

Castagnoli, L. (2007): “‘Everything Is True’, ‘Everything Is False’: Self-Refutation Arguments From Democritus To Augustine”, *Antiquorum Philosophia*, I: 11 – 74.

Chappell, S. G. (2013): “Plato On Knowledge In The Theaetetus”, *The Stanford Encyclopedia Of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), <<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/plato-theaetetus/>>.

Cornford, F.M. (2007): *La Teoría Platónica Del Conocimiento*, (Néstor Cordero Trad.), Paidós, Barcelona, [1935].

Crombie, I.M. (1979): *Análisis De Las Doctrinas De Platón*, (Ana Torán Y Julio César Armero Trad.), Alianza, Madrid [1963].

Guthrie, W.K.C. (1988): *Historia De La Filosofía Griega*, Vol. Iii “Siglo V. Ilustración”, (Alberto Medina González Trad.), Gredos, Madrid, [1969].

Guthrie, W.K.C. (1992): *Historia De La Filosofía Griega*, Vol. V “Platón, Segunda Época Y La Academia”, (Alberto Medina González Trad.), Gredos, Madrid, [1978].

Mackie, J.L. (1964): “Self – Refutation. A Formal Analysis”, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 14 No.56: Pp. 193 – 203.

Mondolfo, R. (1966): *Heráclito. Textos Y Problemas De Su Interpretación*, Siglo XXI, México.

Platón (trad. 1983): *Diálogos*, Vol. Ii Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Cratilo (J.L. Calvo Trad.), Gredos, Madrid.

Platón (trad. 1986): *Diálogos*, Vol. Iii Fedón, Banquete, Fedro (C. García Gual Trad.), Gredos, Madrid.

Platón (trad. 1997): *Diálogos*, Vol. V Parménides, Teetetos, Sofista, Político, (Álvaro Vallejo Campos Trad.), Gredos, Madrid.

Platón (trad. 2005): *La República* (Marisa Divenosa y Claudia Mársico Trad.), Losada, Buenos Aires.



Diciembre, 2016. Depósito Legal N°. 000.000 / 16
www.tradinco.com.uy