

# PANORAMA TRIALISTA DE LA FILOSOFIA EN LA POSTMODERNIDAD

(Desarrollo de la lógica y “desembruajamiento” del lenguaje -Eclipse de la filosofía por la lógica y la teoría del lenguaje - Humanismo y antihumanismo - Esperanza del renacimiento de la filosofía) (\*)

Miguel Angel CIURO CALDANI (\*\*)

## D) Introducción

### a) La “postmodernidad” y la historia jusfilosófica de la filosofía

1. A partir del fin de la Segunda Guerra Mundial -o si se prefiere con más precisión, del segundo episodio de la Guerra Mundial-, se ha iniciado un nuevo período de la historia. Aunque las opiniones difieren en cuanto al momento de su iniciación, en muchos marcos se habla con fundamento de un tiempo actual de “postmodernidad”, época de una cultura (quizás mejor “civilización”) de caracteres tan débiles que por primera vez un período histórico se denomina a sí mismo por contraste relativamente “negativo” con otro. Vale recordar que en cambio el nombre “Edad Media” fue puesto a esa época por los humanistas del Renacimiento y que “post” en el propio estilo del pensamiento postmoderno (opuesto al ideario del progreso) no quiere decir mejor (1).

La postmodernidad se caracteriza por un pluralismo superficial y una quizás incommovible unidad profunda de sentido utilitario, al punto que si en la superficie se admiten diversos estilos de vida, nada es lo que se acepta en cuanto a transgresiones a las exigencias utilitarias de producción, distribución y consumo. Mucho es lo que se permite, por ejemplo, en cuanto a comportamiento sexual, pero nada es lo que se acepta de un feto, un niño o un anciano “inútiles” (v. además párrafos 24 a 28).

Múltiples son las posiciones filosóficas sostenidas en estos días de la llamada “postmodernidad” y ya nos hemos referido a varias de ellas en otras oportunidades (2). Sin embargo, creemos esclarecedor considerar en este trabajo algunas de las más importantes, tratando de brindar un panorama bastante completo de sus significados.

El planteo de esos significados nos coloca en el terreno de la “historia filosófica de la

(\*) Homenaje a la memoria de Lucía Caldani de Ciuro y Miguel Ciuro.

Testimonio de emocionada gratitud intelectual a la memoria de Werner Goldschmidt y Carlos Coeslo.

(\*\*) Director del Centro de Investigaciones de Filosofía Jurídica y Filosofía Social y profesor titular de la cátedra III de Filosofía del Derecho de la Facultad de Derecho de la U. N. R.

(1) En cuanto a las nociones de “cultura”, “civilización” y “decadencia” puede v. por ej. CIURO CALDANI, Miguel Angel, “Cultura, civilización y decadencia en el mundo jurídico”, en “Boletín del Centro de Investigaciones de Filosofía Jurídica y Filosofía Social”, N°5, págs. 9 y ss.

Algunos hacen comenzar la postmodernidad con Nietzsche, otros a partir de los años 70 de este siglo, etc. Acerca de la “postmodernidad” es posible tener en cuenta v. gr. LYOTARD, Jean-François, “La condición postmoderna - Informe sobre el saber”, trad. Mariano Antón Rato, Madrid, Miraflores, 1987; también por ej. ABBAGNANO, Nicola, “Storia della Filosofia”, vol. IV, t. II, de Giovanni FORNERO, Franco RESTAINO y Dario ANTISERI, Turín, UTET, 1994, págs. 389 y ss.; CIURO CALDANI, Miguel Angel - CHAUMET, Mario E., “Perspectivas jurídicas “dialécticas” de la medievalidad, la modernidad y la postmodernidad”, en “Investigación y Docencia”, N°21, págs. 67 y ss.

(2) Puede v. CIURO CALDANI, Miguel Angel, “Lecciones de Historia de la Filosofía del Derecho - Historia Jusfilosófica de la Jusfilosofía”, Rosario, Fundación para las Investigaciones Jurídicas -FIJ-, 1991/1994.

filosofía". Hemos de referirnos a las corrientes de **Filosofía general**, prescindiendo de las posiciones estrictamente pertenecientes a la Filosofía del Derecho, aunque el enfoque de nuestro último interés es reconocer su importancia desde el punto de vista de la "**justilosofía**". El saber en general y la filosofía en particular poseen significados jurídicos y justilosóficos. Haremos, en consecuencia, "**historia justilosófica de la filosofía**".

#### **b) La teoría trialista del mundo jurídico**

2. Para desarrollar nuestro abordaje justilosófico hemos de utilizar la **teoría trialista del mundo jurídico** que, a nuestro parecer, es la vanguardia del pensamiento filosófico de alcance "**menor**" referido al Derecho (3). Según la teoría trialista del mundo jurídico, elaborada dentro de la concepción tridimensional del Derecho -que reconoce en éste hechos, normas y valores- el mundo jurídico es un orden de repartos captado por un orden de normas, siendo a su vez valorados los repartos y las normas por la justicia.

El punto de partida filosófico genético de la teoría trialista del mundo jurídico es el **realismo genético**, que reconoce que el sujeto no crea al objeto -como lo entiende el idealismo genético- sino sólo lo descubre. Luego de la fundación de la teoría trialista por Werner Goldschmidt (1910-1987), alrededor de 1960, ella fue enriquecida con aportes que ampliaron sus posibilidades de comprensión de la juridicidad.

Conforme al trialismo -que expondremos en la versión que creemos más actual- en la **dimensión sociológica** del derecho hay que diferenciar los **repartos**, que provienen de la conducción de seres humanos determinables, y las **distribuciones**, originadas por la naturaleza, las influencias humanas difusas y el azar.

Para encontrar el punto básico de conexión de la filosofía y la juridicidad vale tener en cuenta que los **actos filosóficos** poseen significados previsibles de adjudicaciones de potencia e impotencia provenientes de la conducción humana y, en consecuencia, son **repartos**. A su vez, el marco filosófico en general constituye un espacio de distribuciones, sobre todo por influencias humanas difusas.

Al considerar los repartos hay que diferenciar los repartidores, los beneficiarios, los objetos del reparto (es decir, la potencia, lo que favorece la vida y el ser y la impotencia, lo que los perjudica), las formas (camino previo elegido) para llegar a los repartos y las razones en sentido genérico, que abarcan los móviles y las razones alegadas de los repartidores y las razones sociales. Los repartidores que realizan los repartos más importantes en un grupo humano son repartidores supremos. Según reciban potencia o impotencia, los beneficiarios son beneficiados o gravados.

Los repartos pueden ser **autoritarios**, desenvueltos por imposición y realizadores del valor poder, o **autónomos**, producidos por acuerdo y satisfactorios del valor cooperación. Según haya o no audiencia total de los beneficiarios, las formas para llegar a los repartos autoritarios

(3) Acerca de la filosofía jurídica de alcance "menor", centrada en la consideración del Derecho y no en su relación con el resto del mundo, y de la teoría trialista del mundo jurídico pueden v. por ej. GOLDSCHMIDT, Werner, "Introducción filosófica al Derecho", 6a. ed., 5a. reimp., Bs. As., Depalma, 1987; CIURO CALDANI, Miguel Angel, "Derecho y política", Bs. As., Depalma, 1976; "Estudios de Filosofía Jurídica y Filosofía Política", Rosario, F.U., 1982/84; "Estudios Justilosóficos", Rosario, F.U., 1986; "Perspectivas Jurídicas", Rosario, F.U., 1985.

En cuanto a la historia de la Filosofía de nuestros días puede v. ABBAGNANO, op. cit., vol. IV, t. I, de Giovanni FORNERO con la colaboración de Luigi LENTINI y Franco RESTAINO, Turin, Unione Tipografico-Editrice Torinese -UTET-, 1991 y vol. IV, t. II, cit., importante obra cuyos contenidos e información bibliográfica hemos tenido muy en cuenta para las partes expositivas de este estudio; también por ej. URDANOZ, Teófilo (O.P.), "Historia de la Filosofía", esp. t. VII y VIII, Madrid, La Editorial Católica, 1984/85; BELAVAL, Yvon (dir.), "Historia de la Filosofía", sobre todo t. 9, trad. José Miguel Marinas y Eduardo Bustos, 3a. ed., México, Siglo XXI, 1984 y t. 10, trad. Catalina Gallego y José Miguel Marinas, 4a. ed., México, Siglo XXI, 1983; FERRATER MORA, José, "Diccionario de Filosofía", 5a. ed. en Alianza Diccionarios, Madrid, Alianza, 1984.

o autónomos son respectivamente el proceso y la mera imposición; la negociación y la adhesión.

Los repartos pueden ser **ordenados** verticalmente por el **plan de gobierno en marcha**, que indica quiénes son los supremos repartidores y cuáles son los criterios supremos de reparto y realiza el valor previsibilidad, o por **ejemplaridad**, desenvuelta al hilo del modelo y el seguimiento y satisfactoria del valor solidaridad.

Los repartos y su orden pueden tropezar con **límites necesarios**, surgidos de la naturaleza de las cosas (físicos, psíquicos, lógicos, axiológicos, sociopolíticos, socioeconómicos, etc.). El conjunto del orden de repartos realiza el valor homónimo orden; la más importante vicisitud del orden de repartos es la **revolución** y la falta de orden significa **anarquía**.

En la **dimensión normológica**, las normas son captaciones lógicas neutrales de repartos proyectados, que los describen y los integran. Si describen con acierto el contenido de la voluntad de sus autores son **fieles**; si describen con acierto el cumplimiento de esa voluntad son **exactas** y si integran la realidad de modo que contribuya a los fines de los autores son **adecuadas**.

Las **fuentes formales** de las normas son autobiografías de las mismas que hacen los propios repartidores (leyes, decretos, contratos, etc.). Las **fuentes de conocimiento** constituyen la doctrina. Para que los repartos proyectados se conviertan en repartos realizados es necesario que las normas **funcionen** a través de tareas principales de interpretación, determinación, elaboración y aplicación. Toda norma puede integrar la realidad con un sentido más **institucional** o **negocial**.

La captación lógica neutral del orden de repartos es el **ordenamiento normativo**, que tiene una estructura **vertical** y otra **horizontal**. En sentido vertical, las relaciones de producción realizan el valor subordinación y las vinculaciones de contenido el valor ilación; en el sentido horizontal, las relaciones de producción realizan el valor infalibilidad y las de contenido el valor concordancia. El conjunto del ordenamiento satisface el valor coherencia.

En la **dimensión dikelógica** se advierte que los valores son **naturales** o **fabricados**, diferenciándose en el primer caso los valores naturales absolutos y los relativos y en el segundo los valores fabricados auténticos y falsos. La justicia es un valor natural absoluto.

La justicia como valor debe guardar relaciones de **coadyuvancia** con otros valores que, cuando son del mismo nivel, son de integración, y cuando son de otro nivel son de contribución. Sin embargo entre los valores puede haber relaciones de **oposición** que, cuando son legítimas, son de **sustitución** y cuando son ilegítimas son de **secuestro**. El secuestro dentro del mismo nivel de valor es **arrogación**, si un valor inferior se alza contra un valor superior se produce una **subversión** y si un valor superior carcome a otro inferior hay **inversión**.

La justicia puede descubrirse por distintos caminos que indican **clases de justicia** consensual o extraconsensual; con o sin acepción (consideración) de personas; simétrica o asimétrica (con potencias o impotencias fácil o difícilmente comparables); monologal o dialogal (con una o más razones) y conmutativa o espontánea (con o sin contraprestación). Asimismo se diferencian las clases de justicia "parcial" o gubernamental (según provenga de una parte o del todo); sectorial o integral (conforme se refiera a una parte o al todo); de aislamiento o de participación; absoluta o relativa y particular o general (encaminada directamente al bien de los particulares o al bien común, del conjunto como tal).

La justicia es una categoría "**panónoma**" (pan=todo; nomos=ley que gobierna) que abarca influencias de todo el pasado, el presente y el porvenir, pero como no es posible satisfacerla íntegramente, porque no somos ni omniscientes ni omnipotentes, es necesario **fraccionarla** produciendo así seguridad jurídica.

El **principio supremo** de justicia exige adjudicar a cada individuo la esfera de libertad necesaria para que se convierta en **persona**, o sea se desarrolle plenamente. Aplicado a los repartos aislados, ese principio exige la justicia de cada uno de los caracteres de los repartos antes señalados. En cuanto a los repartidores, éstos pueden ser legitimados por el acuerdo de los interesados (**autonomía** en la que cabe la democracia) o por la superioridad moral, científica o técnica de los repartidores (**aristocracia**); los recipiendarios más calificados somos los seres humanos, pero hay que atender en particular a nuestros méritos o "deméritos"; los objetos **repartideros** (que merecen ser repartidos) son en general la vida, la creación, la propiedad, la soledad y la compañía, etc.; las formas del reparto han de ser el **proceso** y no la mera imposición, la **negociación** y no la mera adhesión.

Cuando el principio supremo de justicia es aplicado al **régimen** se advierte que éste debe ser **humanista** y no totalitario, tomando a cada hombre como fin y no como medio. En circunstancias normales el humanismo ha de ser abstencionista, legitimándose sólo en circunstancias excepcionales el humanismo intervencionista ("paternalista"). Para ser humanista un régimen debe respetar la unicidad de todos los hombres (como lo hace el liberalismo político), su igualdad (como lo realiza la democracia) y su comunidad (según ocurre en la "res publica"). Además para ser humanista el régimen ha de ser tolerante.

Los **medios** para la realización del régimen de justicia son la **protección** del individuo contra los demás como individuos y como régimen, su amparo respecto de él mismo y su resguardo frente a todo "lo demás" (enfermedad, miseria, ignorancia, soledad, intromisiones, etc.).

Identificadas en definitiva por diversos requerimientos de justicia se diferencian **ramas jurídicas** más amplias como el Derecho Público y el Derecho Privado y otras menores como el Derecho Constitucional, el Derecho Administrativo, el Derecho Penal, el Derecho Procesal, el Derecho Civil, el Derecho Comercial, etc.

El mundo jurídico así bosquejado es parte del **mundo político**. De acuerdo a la teoría trialista del mundo político, que también reconoce la tridimensionalidad de este último, en la dimensión sociológica hay fenómenos de **coexistencia** que pueden ser de oposición (repartos) o de agregación (en los que se comparte). En la dimensión axiológica la coexistencia ha de convertirse en **convivencia** y para esto la oposición ha de ser **supervivencia** y la agregación debe ser **intervivencia**.

Al hilo de los requerimientos de los valores de convivencia se constituyen **ramas políticas** como la política sanitaria (valor salud), la política económica (valor utilidad), la política artística (valor belleza), la política jurídica (valor justicia), la política "erológica" (o "erótica", valor amor), la política religiosa (valor santidad), etc.

### c) El panorama sistemático

3. Entre las posibilidades "histórica" y "sistemática" para presentar el panorama filosófico nos decidimos por basarnos en la última, sin perjuicio de las necesarias referencias históricas, sobre todo porque se trata de ideas que están por lo menos relativamente vigentes y porque los cursos de su aparición son a menudo diversos.

## II) Perspectiva analítica de las posiciones filosóficas de nuestro tiempo

### A) Posiciones con predominante sentido sociológico

4. Aunque a menudo efectúan consideraciones axiológicas muy relevantes, las posiciones que hemos de abordar en este título se apoyan en tal grado en factores sociales que es legítimo ubicarlas según su predominante sentido sociológico. Vale tener en cuenta que, por ejemplo, las referencias valorativas de la Escuela de Frankfurt tienen al fin un sentido "débil" de crítica, pero no de propuesta afirmativa, de modo que más ayudan a conocer el ser que a realizar con firmeza el deber ser.

#### A') La desconfianza en el orden espontáneo

##### 1) Los planteos más específicamente marxistas

###### a) Exposición

5. La influencia de Marx se presenta en diversas corrientes, pero en algunos casos, como los que abordamos bajo este título, se manifiesta de manera más definidora. El marxismo contiene pretensiones científicas y filosóficas que no siempre han guardado relaciones armónicas. Si en el siglo XIX hubo una tendencia al predominio de las primeras, el siglo XX, sobre todo en Occidente, se ha caracterizado por el incremento de las segundas. Así, por ejemplo, se produjeron importantes esfuerzos para integrar a Marx y Engels con Kant, Darwin, Spencer, Bergson, etc.

Entre los precursores de esta línea de pensamiento cabe citar al ruso Georgiy Valéntinovich Plejanov (1857-1918) y al italiano Antonio Labriola (1843-1904). En general se trató de una relativa jerarquización de la "superestructura"; de un reconocimiento de la dialéctica no como una estructura ontológica a espaldas de la actividad humana que la determina necesariamente, sino como algo que se produce a través del ser humano y de su obrar y de la importancia mayor atribuida al sujeto en su relación con el objeto, distinta de la mayor creencia del reflejo del objeto en el sujeto que caracterizó -v. gr.- a la línea soviética.

Labriola llegó a decir que el meollo del materialismo histórico es una filosofía de la praxis que elimina la oposición entre práctica y teoría y hace de la historia el campo de acción de la operatividad y del trabajo humano. En la misma línea de pensamiento italiana Rodolfo Mondolfo (1877-1976), emigrado político y racial a Argentina (donde fue profesor de las universidades de Córdoba y de Tucumán), sostuvo una interpretación humanista del marxismo (4). Aunque reconoció el momento objetivo de la acción, puso énfasis en apreciar el momento subjetivo y activo de la praxis. Oponiéndose a la concepción del Partido Comunista como moderno "Príncipe" totalizador, llegó a decir que la colocación de un "Príncipe" sobre el trono o sobre el altar de la veneración popular convierte a las élites políticas, burocráticas y tecnocráticas, investidas de tal autoridad, en dominadoras de las masas y de las conciencias y que esta vía sólo puede conducir al totalitarismo, como en Rusia.

6. El mayor representante del marxismo italiano fue Antonio Gramsci (1891-1937), luchador ferviente y víctima de la represión fascista empeñada -como llegó a decir el fiscal del tribunal especial que lo condenó- en impedir que ese cerebro funcionara.

En concordancia con lo ya expuesto como caracterización general, Gramsci sostuvo un modelo de marxismo historicista y antipositivista, contraponiendo a la ley natural, al fatal

(4) Es posible v. por ej. "Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966"

andar de las cosas de los falsos científicos, la voluntad tenaz del hombre, de modo que llegó a acusar a los viejos socialistas, con su perspectiva de determinismo económico mezclada con positivismo, de haber esterilizado a Marx.

Gramsci revaloriza la importancia de las instituciones **superestructurales** que operan como momento de elaboración de las ideologías y de las técnicas del consenso. Obrando en la superestructura, el grupo revolucionario deberá esforzarse en hacerse dirigente antes de conquistar el poder gubernativo y de ser gobernante. Si en Lenin impera el significado de dirección política, en Gramsci domina el de **dirección cultural**.

Frente a los intelectuales que persuaden como lo quiere la clase dominante, encaminados a producir consenso conservador, Gramsci destaca a los intelectuales ligados al **Partido Comunista** que difunden entre los desposeídos el verbo revolucionario. El Partido es para él el moderno "Príncipe", con miras a cuyo poder debe apreciarse cada acto (5).

Gramsci requiere una concepción del derecho renovadora, no encuadrable íntegramente en ninguna doctrina preexistente, pero puntualiza que es -como la escuela- instrumento para que el Estado tienda a crear y mantener un cierto tipo de civilización y de ciudadano, para que tienda a hacer desaparecer ciertas costumbres y a difundir otras, actuando como corresponde a la necesidad de desarrollo de las fuerzas productivas y a los intereses de las clases dominantes.

Señala Gramsci que "El derecho es el aspecto represivo y negativo de toda la actividad positiva de civilización llevada a cabo por el Estado" (6), mas a esa concepción deberían incorporarse también las actividades "premiadoras" de individuos, de grupos, etc.

7. Otro importante representante del marxismo "occidental" es el miembro de la clase nobiliaria húngara György Lukács (1885-1971), que fue ministro en el célebre gobierno surgido en su país de la revolución popular de 1956, aplastada por las fuerzas soviéticas. El pensamiento de Lukács tuvo diversos cambios, incluso luego de su conversión al marxismo. Entre sus obras figura "El asalto a la razón" (7).

Sostuvo Lukács que los hechos no son realidades primarias e inmediatas, sino resultado secundario de procesos sociales. La no científicidad de la ciencia burguesa surge del no tener en cuenta el carácter histórico de los hechos que tiene en su base y del olvidar que los hechos son productos de la época histórica del capitalismo. Lukács sostuvo que el principio que hace la historia es la conciencia de clase y esta conciencia sólo la tiene el proletariado. La burguesía no puede alcanzarla o sólo puede tener una conciencia falsa, porque no le es posible considerar científicamente el sentido de la historia, que tiene un significado antiburgués.

Según cierto momento de su evolución, Lukács dijo que lo que distingue de modo decisivo al marxismo respecto de la ciencia burguesa no es el predominio de las motivaciones económicas en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad, el dominio determinante y omnilateral del conjunto sobre las partes; que ese imperio es la esencia del método que Marx tomó de Hegel reformulándolo de modo original.

Lukács se opone a la extensión del método dialéctico al conocimiento de la naturaleza porque en el conocimiento de la naturaleza no están presentes las determinaciones decisivas de la dialéctica, o sea la interacción entre sujeto y objeto y la unidad de teoría y praxis. Incluso afirma que las categorías dialécticas del marxismo histórico no son válidas para todos los sistemas sociales del pasado y del futuro, sino para el presente, o sea para el capitalismo.

(5) Entre los escritos de Gramsci cabe recordar "Lettere dal carcere" y "Quaderni dal carcere". Vale c. también v. gr. BOBBIO, Norberto, "Estudios de Historia de la Filosofía", trad. Juan Carlos Bayón, Madrid, Debate, 1985, págs. 337 y ss.

(6) GRAMSCI, Antonio, "La política y el Estado moderno" (rec.). trad. Jordi Solé-Tura, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985, pág. 160.

(7) Pueden v. por ej. además "Historia y conciencia de clase" y "Ensayos sobre el realismo".

Señaló Lukács que las diversas fases del irracionalismo surgieron como respuestas reaccionarias al problema de la lucha de clases. El rigor con que lo criticó es extremo, indicando que habiendo fracasado en Alemania la revolución burguesa se produjo un tipo de capitalismo especialmente reaccionario, desembocando en el nazismo. Nietzsche es presentado como el fundador del irracionalismo propio de la fase imperialista del desarrollo de la burguesía alemana.

Filósofo del arte en una época en que éste era a menudo prisionero de la dictadura del llamado "realismo socialista", Lukács -a diferencia por ejemplo de Gramsci- destacó con frecuencia la objetividad de la verdad, pero llegó a decir que el arte forma una estructura que va más allá de las opiniones políticas de su autor, como sucede con el significado progresista de las obras del conservador Balzac, y que el verdadero arte grande por ser realista se inscribe siempre en el progreso social. En un artículo de 1934, "Arte y verdad objetiva", Lukács afirmó rotundamente " Toda concepción del mundo exterior no es más que un reflejo en la conciencia humana del mundo que existe independientemente de ella. Este hecho fundamental de la relación de la conciencia con el ser se aplica asimismo, por supuesto, al reflejo artístico de la realidad." (8). Sobre todo al fin de su desenvolvimiento ideológico, Lukács jerarquizó la importancia del trabajo como factor humanizante.

8. En el desarrollo del pensamiento referido a Marx cabe tener en cuenta también, con ciertos caracteres "heréticos", al alemán Karl Korsch (1886-1961), quien sostuvo el carácter global del análisis marxista, se opuso enérgicamente a la reducción del materialismo histórico al materialismo naturalista y afirmó la referencia primariamente social del planteo de Marx. Entre sus obras figura "Diez tesis sobre el marxismo" (9).

Destaca Korsch que para Marx las condiciones naturales como el clima, la raza, las riquezas del subsuelo, etc. no intervienen directamente en cuanto tales en el proceso histórico y ejercitan sólo una influencia mediata. Entiende, en cambio, que el concepto marxista de economía, equivaliendo al de relaciones sociales de producción, no puede ser interpretado en sentido reductivamente naturalista o tecnológico, puesto que incluye también las formas superestructurales de la comunicación ideológica. Korsch sostiene la importancia de la acción en el terreno ideológico y pretende arribar a la supresión final de la Filosofía, que en términos marxistas corresponde a su realización. Sin embargo, al final de sus días llegó a manifestarse escéptico acerca de la posibilidad de aplicar el marxismo originario a la realidad social contemporánea.

9. Un lugar importante en el pensamiento marxista "occidental" corresponde al alemán de origen judío Ernst Bloch (1885-1977), filósofo de la esperanza, quien a través de su vida fue crecientemente acusado de "revisiónismo" e "idealismo". Entre sus obras figura "El principio Esperanza" (10).

Frente a la negatividad del presente, Bloch plantea la fe en la positividad del futuro. El problema central es aprender a esperar y contra la desesperación y la angustia del ser-para-la-muerte que señala en los filósofos existencialistas proclama el constructivo ser-para-la-vida del marxismo utópico. El marxismo es pensado como una profecía racional.

Destaca Bloch que la razón no puede florecer sin la esperanza y ésta no puede hablar sin la razón, pero no se trata de un optimismo superficial, al punto que la esperanza no puede ser pensada sin Schopenhauer. Tampoco comparte el pesimismo de la "escuela de Francfort", a la

(8) LUKACS, Georg. "Problemas del Realismo", trad. Carlos Gerhard, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, pág. 11

(9) Cabe tener en cuenta asimismo v. gr. "Marxismo y Filosofía".

(10) V. gr. vale tener en consideración asimismo "Derecho Natural y dignidad humana".

que no considera ni marxista ni revolucionaria, pese a que algunos la vinculan especialmente con él. Max Horkheimer le resulta un reaccionario.

La de Bloch procura ser una dialéctica de **síntesis abierta** y no cerrada como la de Hegel. Con frecuencia suele caracterizarse a su pensamiento como exponente de una "utopía concreta" de humanismo abierto.

Bloch cree que la historia es esperar lo que es a la vez inesperado y esperable. La conciencia es conciencia anticipadora y la posibilidad es una posibilidad concreta, dada en la situación social. El materialismo histórico permite entender y actuar de modo que la conciencia anticipadora se haga conciencia total. Sin embargo, la esperanza al fin contiene la precariedad y la posibilidad de ser frustrada, no es una engañosa certeza, como la que suele aparecer en algunos planteos marxistas.

Pese al despliegue ateo, Bloch reconoce que su pensamiento tiene profundas raíces en el cristianismo, que no puede ser liquidado ni como mitología ni como poesía popular. Dios no existe, pero vale, y donde hay esperanza hay religión, aunque no toda religión trae esperanza. Importa leer la Biblia como Biblia de los pobres, en la que resulta un explosivo potencial revolucionario. Bloch sostiene la identidad consustancial de Jesús con Dios, pero no como hacerse Dios hombre sino como hacerse el hombre Dios. El pensamiento blochiano procura una asunción revolucionaria de lo mejor de todo el pasado que se critica, pero sólo el hombre nuevo podrá comprender de veras al hombre nuevo.

En un sentido que pretende superar la llamada justicia desde arriba, Bloch defendió la **justicia desde abajo** y expuso que sin el impulso de esta justicia desde abajo no se hubieran formulado los derechos del hombre. A su parecer, la herencia propia del Derecho Natural, que fue un día revolucionario, reza -con clara influencia marxista- del siguiente modo: "eliminación de todas las relaciones en las que el hombre es con las cosas alienado en mercancía, y no solo en mercancía, sino en la nulidad de su propio valor. Ninguna democracia sin socialismo, ningún socialismo sin democracia, esta es la fórmula de una influencia recíproca que decide sobre el futuro" (11). "El tenor fundamental del Derecho natural radical contra el Estado es sociedad sin clases, reino de la libertad ..." (12).

### **b) Comprensión jusfilosófica**

10. Las posiciones que hemos señalado bajo este título poseen diversos estilos que van, por ejemplo, desde los caracteres "oscuros" (sombrios) de las ideas de Gramsci a la "luminosidad" del planteo de Bloch. Sin embargo, creemos que es legítimo incluirlas en un mismo enfoque último.

En general estas corrientes poseen un sentido de razón "fuerte" que las hace relativamente distantes de la postmodernidad. En el pensamiento gramsciano se inspiraron en gran medida el movimiento comunista italiano y el llamado "eurocomunismo", hoy en franco retroceso.

Desde el punto de vista **trifalista** puede señalarse, en primer término, que el pensamiento de Marx, objeto de interpretaciones muy diversas, significa una fuerte presencia de las distribuciones por influencias humanas difusas de la economía e incluso -sobre todo en las perspectivas engelsianas- una importante presencia de las distribuciones de la naturaleza,

(11) BLOCH, Ernst, "Derecho Natural y dignidad humana", trad. Felipe González Vicén, Madrid, Aguilar, 1980, pag. 207.

(12) *Id.*, pag. 279. Otro de los representantes del marxismo occidental es el francés Henri Lefebvre, quien evolucionó hacia posiciones muy críticas y fue excluido del partido comunista en 1958. Lefebvre fue defensor de un **humanismo marxista del hombre Integral**. Sostuvo que la clase dominante ha modificado su estrategia, abandonando la pura violencia y otorgando beneficios económicos, al propio tiempo que ha desmovilizado a los sectores proletarios en el campo de la "cotidianidad": publicidad, planificación, urbanización, manipulación de las necesidades y del lenguaje, que conduce al reino del consumo dirigido (entre las obras de Lefebvre puede citarse "Problemas actuales del marxismo"). Asimismo, en la línea de búsqueda de una interpretación **humanista** del marxismo cabe mencionar al francés Roger Garaudy premotor, en cierto momento, del diálogo entre cristianos y marxistas y crítico del marxismo dogmático al punto de ser expulsado del partido comunista en 1970 (para el estudio de las corrientes marxistas vale c. por ej. el t. 9 de BELVAVAL, op. cit.).

insertándose, en esos marcos distributivos, los repartos promovidos por el activismo. Las corrientes marxistas "occidentales" incrementan de manera considerable -por ejemplo en el pensamiento gramsciano- la importancia de los repartos. En general, acentúan el despliegue histórico y humano de la dialéctica, marginando la dialéctica de la naturaleza.

Marx llegó a sostener la radicalización dictatorial de los repartos autoritarios que, al fin, daría lugar al triunfo de los repartos autónomos; estos pensadores marxistas dan más juego a la autonomía, presentando de manera relativamente atenuada la dictadura del proletariado.

Tal como la planteaba Marx, la revolución podía tener significados más violentos. En cambio en el marxismo "occidental" resulta atenuada: quizás sobre todo en Gramsci, por la transformación previa en el terreno cultural, y en Bloch por la síntesis abierta, en el sentido de la esperanza.

El planteo de Marx brinda gran relieve al valor utilidad como vía para la realización del valor humanidad, pero estos autores tienden a mostrar un complejo axiológico más amplio, aunque sea para servir a la revolución humanista de la utilidad.

Aunque el marxismo había evolucionado en el sentido de atender a perspectivas parciales de la vida, podría decirse "sectoriales", en el marxismo "occidental" suele haber una fuerte referencia de totalidad, es decir de "integralidad". Pese a que todo el marxismo es una apuesta desbordada a la "justicia de llegada", esta manera de descubrir la justicia, con alcances especialmente "hermosos" pero insostenibles, ocurre con especial intensidad en la esperanza blochiana.

En Bloch, como en algún grado en general en todo el marxismo, se advierte que la esperanza del cristianismo hacia lo alto ha sido sustituida por la esperanza hacia el porvenir, pero tal vez algún día haya que reconocer una esperanza que combine todos los sentidos de la "pantomía" de la justicia y de la vida, incluso con la "redención" del mismo pasado. Parece evidente, sobre todo después del derrumbe del sistema soviético, que el futurismo marxista, también en sus versiones menos cerradas, como la de Bloch, es un peligro para el sentido pleno de la pantomía de la justicia.

Los sentidos de libertad y dignidad humana que en cuanto a fines -muchas veces no en cuanto a medios- existen en el marxismo se acentúan en el mensaje de esperanza blochiano. La esperanza tiene un profundo significado de libertad y dignidad.

Marx planteó como medio revolucionario un fuerte humanismo intervencionista, que en estas corrientes "occidentales" se atenúa con miras a una propuesta más abstencionista.

## 2) La "teoría crítica" (13)

### a) Exposición

II. La formación de la "teoría crítica", corriente elaborada por la llamada "Escuela de Francfort", tiene sus orígenes en la decisión de Félix Weil, hijo de un rico comerciante de granos, quien en 1922, ante las opuestas tendencias marxistas dogmáticas y revisionistas, ante la formación de la Unión Soviética y la propuesta marxista como opción para la democratización y como alternativa ante los males de la industrialización, decidió financiar las Semanas de trabajo marxistas. De éstas surgió el Instituto de Investigación Social de Francfort, que se inauguró el 3 de febrero de 1923 y fue asociado a la Universidad y reconocido por el Estado, teniendo ya en 1924 una rica biblioteca.

(13) Puede v. por ej. GEYER, Carl Friedrich, "Teoría crítica. Max Horkheimer - Theodor W. Adorno", trad. Carlos de Santiago, Barcelona. Alfa, 1985

El primer director efectivo del Instituto fue Karl Grünberg, quien presentó un programa de trabajo orientado a la investigación del marxismo en sentido más científico y menos filosófico, ajeno a toda rigidez teórica y no político partidista. En 1930 la dirección del Instituto pasó a Max **Horkheimer** (1895-1973), a quien Weill había conocido en tiempos de estudiante. Ya entonces se notaron la predilección por el pensamiento dialéctico de Hegel y Marx y la tendencia interdisciplinaria, que se harían características de la corriente. Se dice que la idea del tipo de investigaciones que encaró el Instituto se nutre de la tendencia de Korsch y también se señala la influencia que sobre la Escuela han tenido ideas de Lukács.

En 1932 nació una revista ("Zeitschrift für Sozialforschung"), que sería órgano de la Escuela, y en torno al Instituto se nucleó un grupo de brillantes intelectuales, mayoritariamente judíos y a veces de gran fortuna familiar. Entre los integrantes del grupo figuran, además, Theodor **Wiesengrund Adorno** (1903-1969), conocido luego con el apellido materno Adorno -según se dice elegido para disimular la gran presencia judía-, Herbert **Marcuse** (1898-1980), Erich **Fromm** (1900-1980), y de cierto modo Walter **Benjamin** (1892-1940), a quien algunos consideran más bien como un precursor.

En 1933, con el acceso del nazismo al poder, la situación del Instituto comenzó a hacerse insostenible, de modo que empezó la etapa de la emigración que concluyó con el traslado de la Escuela a Nueva York, donde el Instituto fue relacionado con la Universidad de Columbia. Luego algunos miembros del grupo se trasladaron a Los Angeles, lugar éste donde se desarrolló una estrecha y significativa amistad entre Adorno y el gran escritor Thomas Mann, quien lo tuvo como consultor para la redacción de sus novelas. En América, donde los integrantes del Instituto tomaron contacto directo con el capitalismo más avanzado, nacieron muchos de los más importantes trabajos de la Escuela, en algunos casos con versiones muy heterodoxas como las de Fromm.

Al fin de la Guerra, algunos exponentes del grupo retornaron a Europa, donde renacieron las actividades del Instituto, luego dirigido por Adorno, y se formó una nueva generación de pensadores, entre los que ocupa un lugar importante Jürgen **Habermas** (1929). Aunque se ha apartado de varias posiciones de la Escuela y se discute su pertenencia a la misma, Habermas es para muchos actualmente el más alto exponente de esta corriente.

12. Básicamente la Escuela de Francfort reflexiona en relación con algunas situaciones altamente significativas, como son la crisis económica de 1929 y la afirmación del capitalismo de Estado; el triunfo del fascismo y del nazismo; el acceso al poder de Stalin y la progresiva burocratización del comunismo soviético y el desarrollo de la sociedad industrial avanzada.

Es posible caracterizar a la teoría como una crítica de la sociedad burguesa actual que, sin embargo, no se concreta en la defensa de la revolución; del marxismo dogmático, sin abandonar no obstante los ideales socialistas; de la filosofía tradicional -sobre todo de la metafísica- y de la teología y la religión, y de la razón, principalmente en cuanto se expresa en el racionalismo burgués de la ilustración y en la sociedad mecanizada tecnocrática. La teoría pretende, sobre todo, un entrelazamiento de la crítica de la sociedad con la crítica del conocimiento, sobre bases principalmente marxistas y psicoanalíticas.

Al decir de **Horkheimer**, que fue el exponente más nítido de la teoría crítica, la verdadera función social de la filosofía consiste en la crítica de lo existente. Para Marx lo que importa es la praxis, representada por el sujeto anticapitalista por excelencia que es el proletariado; en cambio para Horkheimer en la época del Estado autoritario, de las revoluciones fallidas y del

aburguesamiento del proletariado, la filosofía es la única genuina portadora de instancias de liberación. La única manera de praxis es la teoría.

Hay que evitar que los hombres se pierdan en aquellas ideas y formas de comportamiento que les ofrece la sociedad en su organización actual. "Pero -aclara- lo que nosotros entendemos por crítica es el esfuerzo intelectual, y en definitiva práctico, por no aceptar sin reflexión y por simple hábito las ideas, los modos de actuar y las relaciones sociales dominantes;..."(14). La dialéctica se convierte en un "index de lo falso".

Pese a que recibe influencias de Hegel, la teoría crítica sostiene la tesis, opuesta a la corriente hegeliana, de que el pensamiento marxista no se propone conocer una totalidad o una verdad absoluta, sino transformar una determinada situación social. Es posible definir los males, pero no decir qué es absolutamente justo.

En 1968 Horkheimer afirmaba "Me declaro partidario de la teoría crítica; o sea, puedo decir lo que es falso, pero no puedo definir lo que es correcto. Al menos a mí me resulta personalmente difícil determinar exactamente lo que es una joven bonita, pero con relativa facilidad puedo describir el aspecto de una joven fea. Y esto ocurre también en otras cuestiones. ... No obstante pueden hacerse ciertas proposiciones"(15). Suele decirse que se trata de una utopía que tiene más carácter negativo que positivo, porque a diferencia de la utopía clásica se concreta en la crítica de la sociedad.

La teoría crítica entiende que no es posible determinar de antemano una sociedad justa; se puede determinar lo que es malo en la sociedad actual, pero no se puede decir qué habrá de ser bueno, sino sólo trabajar para que lo malo desaparezca finalmente. El porvenir es de cierto modo imprevisible.

Una obra altamente representativa de la línea central de la Escuela es "Dialéctica de la Ilustración" (o "Dialéctica del Iluminismo"), de Horkheimer y Adorno. Allí el iluminismo es entendido en sentido muy amplio, al fin como praxis de la lógica del dominio. La alienación contemporánea es considerada resultante de la lógica del dominio propia de Occidente y de la civilización humana en general. No es tanto que la propiedad privada genere el comportamiento del dominio y de la apropiación, sino que el comportamiento del dominio y de la apropiación genera la propiedad privada, de modo que la supresión de la propiedad privada de los medios de producción no implica automáticamente la desaparición de las distintas manifestaciones del dominio.

El comportamiento iluminista emerge de un primordial impulso de afirmación egoísta del hombre ante la realidad, provocado por el temor a la muerte, al otro y a lo desconocido. Los ordenamientos y mecanismos sociales creados por el hombre se independizan y se vuelven fatalmente contra el hombre mismo que es responsable de ellos. Cosifican al sujeto con el pretexto de que sólo de este modo se puede obtener un mayor dominio sobre la naturaleza a fin de que, finalmente, los hombres hagan su historia como individuos socializados libres, con voluntad y conciencia. A esto subyace una lógica en la que la maldición del progreso constante es la constante regresión.

Se denuncia que en definitiva hay una relación distorsionada entre el hombre y el ser, que surge de la ruptura de la unidad y de la armonía entre el hombre y la naturaleza y entre el sujeto y el objeto, o sea el esfuerzo, de parte del hombre y del sujeto, de imponerse a la naturaleza y al objeto hasta la paranoica situación final, en que el sujeto está en el centro y el mundo es únicamente una ocasión para su delirio.

(14) HORKHEIMER, Max. "Teoría crítica" (rec.), trad. Edgardo Albizu - Carlos Luis, Bs. As., Amorrortu, 1974, pág. 287.

(15) HORKHEIMER, Max. "Sociedad en transición: estudios de filosofía social", trad. Joan Godo Costa, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1986, pág. 208.

De este modo, el hombre resulta esclavo de su propia lógica de poder. Escindido de la naturaleza, el hombre es instrumento sometido a los demás y a sus propias producciones. De aquí la renuncia al placer y el sentido del sacrificio que, por lo demás, está desigualmente repartido. Horkheimer afirma que en lugar de la compasión reina la competencia.

La teoría crítica denuncia la razón instrumentalizada y llega a decir que las democracias occidentales no constituyen excepción alguna. Precisamente, en lugar del totalitarismo aparece el pensamiento calculatorio de la razón instrumentalizada, formalizada. La regla de la mayoría consagra consideraciones de **utilidad** que responden más a lo momentáneo que a pasos planificados hacia la sociedad racional.

La teoría crítica es una teoría **pesimista** y siempre siguió una línea fundamental de atender a lo peor y anunciarlo francamente, aunque por lo menos ha declarado su propósito de contribuir a la realización de lo mejor (16).

Al fin de su vida, Horkheimer se fue alejando del marxismo y llegó a creer que en este tiempo una seria resistencia contra la injusticia social comprende necesariamente la defensa de las formas de libertad del orden burgués que no deben desaparecer, sino al contrario, extenderse a todos los individuos. El pasaje al llamado comunismo no tiene ninguna ventaja respecto del pasaje al fascismo, es su versión en los Estados industrialmente atrasados.

Horkheimer entendió entonces que debe salvarse lo que un tiempo se llamó liberalismo, la autonomía individual. Siempre tuvo una vocación socialista, pero ante la dificultad para conciliar la libertad, la sociabilidad y la igualdad se inclinó a defender ante todo la libertad (17).

Al final Horkheimer comenzó a referirse a la esperanza en un mundo completamente diverso del actual, en el cual puedan encontrar satisfacción nuestros deseos más nobles y nuestro anhelo de una perfecta y consumada justicia. La teología sería la esperanza de que, no obstante la injusticia que caracteriza al mundo, no sea posible que la injusticia sea la última palabra. En definitiva, sobre Dios no podemos decir nada.

13. En los años sesenta Theodor W. Adorno llegó a ser uno de los referentes de los estudiantes en lucha, aunque no siempre compartió sus posiciones. Entre sus obras importantes figuran, por ejemplo, "Mínima moralía" y "Dialéctica negativa".

Adorno hace un planteo de "**antisistematicidad**" y sostiene la necesidad de renunciar a aferrar a través del pensamiento la totalidad de la realidad (aunque aborda la totalidad desde el punto de vista sociológico). A su parecer, la filosofía debe usar una suerte de "antilinguaje" para reproducir la sustancial disonancia y negatividad de un mundo que se presenta como "casa del horror", con carácter contradictorio e irracional. Contra el método de la marginación terrorista, practicado por los sistemas antiguos y modernos que han expulsado de la realidad y de la teoría todo lo que no está de acuerdo con la "razón dominante" o la han "jerarquizado" metafísicamente, reivindica la significación de lo **individual**, negativo, secundario, excéntrico, irracional, enfermo y subjetivo.

Adorno rechaza el carácter positivo de la dialéctica hegeliana, en que el objeto es devorado por el sujeto que todo lo digiere (lo no idéntico en Hegel es únicamente un momento provisorio de la realización de lo idéntico), de modo que hace igual todo lo desigual, en una unanimidad totalitaria, en una lógica del dominio. "Quien se ajuste a la disciplina dialéctica tendrá, sin duda, que pagar un tributo de amargo sacrificio en lo tocante a la variedad cualitativa de la experiencia" (18).

(16) V. FORNERO, op. cit., pág. 155

(17) Id., págs. 148 y ss.

(18) ADORNO, Theodor W., "Dialéctica negativa", trad. José María Ripalda, comp. Madrid, Taurus, 1986, pág. 14

Adorno defiende, en cambio, una **dialéctica negativa** como conciencia consecuente de la no-identidad; con cierta afinidad con Kierkegaard, una dialéctica sin síntesis. Sostiene el primado materialista del objeto, con mayor respeto gnoseológico por lo particular, histórico, cualitativo, etc. Sin embargo, la convicción de que el mundo no sea racional no exime de la lucha para que lo sea, en la búsqueda de un reencontrar la armonía originaria.

Adorno denunció la **industria cultural**, que somete al sujeto usuario. Llegó a afirmar que "El hecho de que todos los productos de la cultura, incluidos los no conformistas, estén incorporados al mecanismo de distribución del gran capital, de que en los países más desarrollados un producto que no ostente el *Imprimatur* de la producción en masa apenas encuentre un lector, un espectador o un oyente, resta desde el principio sustancia al ánimo discrepante" y agregó "La precondition subjetiva para la oposición, el juicio no normado, se extingue mientras su conducta decanta en ritual de grupos. Stalin no necesita más que carraspear para que tiren a Kafka y a van Gogh a la basura" (19). Al decir adorniano "Durante toda la era liberal la cultura cayó en la esfera de la circulación de los bienes, y la paulatina consunción de ésta corroe el sistema nervioso de aquélla. Con la eliminación del comercio y de sus irracionales recovecos por el aparato de difusión de la gran industria, la comercialización de la cultura llega ya a extremos risibles" (20). El sistema actual sobrevive gracias a la masificación estupidizante de los medios; la publicidad representa el cabal atontamiento programado del individuo.

14. Herbert Marcuse es el más famoso de los representantes de la línea relativamente ortodoxa del grupo de Francfort, aunque sus posiciones difieren de las de la línea central constituida por Horkheimer y Adorno. El movimiento estudiantil de 1968 lo tuvo entre sus inspiradores. Entre sus obras figuran "Eros y civilización" y "El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada".

Refiriéndose al potencial socialmente revolucionario contenido en la sexualidad, Marcuse sostuvo que si se sacaran los frenos a lo erótico se pondría en crisis el principio burgués del trabajo por el trabajo. Un ser humano no podría soportar la tensión entre el valor autónomo del trabajo y la libertad de goce, y la injusticia de las relaciones laborales se impondría a la conciencia y haría imposible el pacífico encuadramiento del sistema social del mundo burgués.

En "El malestar en la cultura" Freud se había inclinado a creer que la felicidad no es un valor cultural, que debe ser subordinada a la disciplina del trabajo como una ocupación de tiempo completo, a la disciplina de la reproducción monogámica, al sistema establecido de la ley y el orden. Entendía el maestro del psicoanálisis que el metódico sacrificio de la libido es una desviación provocada rígidamente para servir a actividades y expresiones socialmente útiles; que es cultura. En cambio en "Eros y civilización" Marcuse sostuvo que "... las propias teorías de Freud dan razones para rechazar su identificación de la civilización con la represión" (21). Cree Marcuse que sólo es represivo el tipo de civilización de la sociedad autoritaria y de clase que conocemos y que las conquistas de la cultura hacen posible una civilización no represiva. Ahora es posible una disminución radical de la energía del instinto invertida en el trabajo.

En consonancia con la tendencia revolucionaria del marxismo, Marcuse trata de llevar la teoría freudiana a consecuencias revolucionarias, distintas de las consecuencias más conservadoras de Freud. Sin embargo, la concepción de la felicidad como fin y medida de valoración de las realizaciones revolucionarias es uno de los puntos de vista que suelen separar a Marcuse de las posiciones marxistas.

(19) ADORNO, Theodor W., "Mínima moralía. Reflexiones desde la vida dañada", trad. Joaquín Chamorro Mielke, Madrid, Taurus, 1987, pág. 209.

(20) ADORNO, Theodor W., "Crítica cultural y sociedad" (rec.), Madrid, Serpe, 1984, pág. 233.

(21) MARCUSE, Herbert, "Eros y civilización", trad. Juan García Ponce, Ariel, Barcelona, 1984, pág. 18.

En "El hombre unidimensional" Marcuse desarrolla posiciones que ya estaban presentes en los trabajos de Horkheimer y Adorno, orientándose a demostrar que la **sociedad industrial contemporánea** tiende a ser **totalitaria**. Ahora las posibilidades de dominio de la sociedad respecto del individuo son desmesuradamente más grandes que en el pasado.

Entiende Marcuse que hay un gran precondicionamiento social que no comienza con la producción en masa de programas en los medios de comunicación y con la concentración de estos medios, sino con el achatamiento del contraste entre el hecho y lo posible, entre necesidades satisfechas y no satisfechas. El achatamiento tiene carácter unidimensional porque el trabajador y su jefe asisten al mismo programa y visitan los mismos lugares de vacaciones; la dactilógrafa se viste de modo tan atrayente como la hija del patrón; el negro posee un auto de lujo; todos leemos el mismo diario, etc., de modo que más allá de las desigualdades todos resultamos igualados por la misma introyección del universo de necesidades e ideas que es cómodo a las élites dominantes.

En este tiempo las personas se reconocen en las mercaderías y no son capaces de distinguir críticamente entre necesidades verdaderas y falsas. Las necesidades falsas son las que imponen al individuo los intereses particulares que lo reprimen y perpetúan la fatiga, la agresividad, la miseria y la injusticia. La mayor parte de las necesidades que hoy prevalecen, de relajarse, de divertirse, de comportarse y de consumir de acuerdo con los anuncios publicitarios, de amar y odiar lo que los otros aman y odian, pertenecen a esa categoría.

En el prefacio de febrero de 1967 a la edición francesa, heredando las observaciones de Marx, Marcuse destacó "Lo que es falso no es el materialismo de esta forma de vida, sino la falta de libertad y la represión que encubre: reificación total en el fetichismo total de la mercancía" (22). Incluso dice: "La tendencia totalitaria de estos controles parece afirmarse en otro sentido ... : extendiéndose a las zonas del mundo menos desarrolladas e incluso preindustriales, y creando similitudes en el desarrollo del capitalismo y el comunismo" (23).

Marcuse se refiere a una **tolerancia represiva**, que permite todo, incluso la libertad de opinión, en cuanto no ataca concretamente los intereses de fondo del sistema. También la liberación del sexo (distinta de la libertad sexual) se ha convertido en instrumento de "integración" conformista.

Para Marcuse la revolución socialista es la más necesaria, porque el sistema se sostiene a través de la destrucción de los recursos naturales de la vida humana, pero la más improbable, pues el dominio del capital, extendido a todas las dimensiones del trabajo y del tiempo libre, controla la base popular a través de los bienes y los servicios que dispensa y de un aparato político, militar y policíaco de gran eficacia.

En "El hombre unidimensional" Marcuse no tiene fuertes esperanzas en superar la situación, no confía incluso en el éxito del proletariado, pero se refiere al fin a sectores potencialmente revolucionarios como los extranjeros, los explotados, los perseguidos de otras razas y otros colores, los desocupados, los inhábiles.

"El hombre unidimensional" concluye diciendo "La teoría crítica de la sociedad no posee conceptos que puedan tender un puente sobre el abismo entre el presente y su futuro: sin sostener ninguna promesa, ni tener ningún éxito, sigue siendo negativa. Así, quiere permanecer leal a aquellos que, sin esperanza, han dado y dan su vida al Gran Rechazo" y agrega palabras de Walter Benjamin: "Sólo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza" (24).

(22) MARCUSE, Herbert. "El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada", Itac Antonio Elorza, Barcelona, Selx Barral, 1968, pág. 8.

(23) id., pág. 26.

(24) id., pág. 286.

Luego Marcuse llegó a esperar en un largo camino de la "nueva izquierda", comenzando por su formación en la universidad y desarrollando las posibilidades legales que se fueran brindando.

15. Erich Fromm procuró integrar, con un sentido humanista abierto de carácter más optimista, las enseñanzas de Marx y de Freud. Su obra más conocida es "El miedo a la libertad". Fromm se ocupa de las causas psíquicas de los fenómenos sociales y en particular entiende que para la llegada de Hitler al poder (tema éste, como el de Auschwitz, que provocó gran impacto filosófico), intervinieron factores económico-sociales y factores psicológico-ideológicos, éstos últimos indispensables para comprender el consenso que el régimen obtuvo.

En cuanto a los factores psicológico-ideológicos, Fromm ve un tipo humano autoritario que responde a un complejo juego de tendencias sado-masoquistas y opta por una fuga de la libertad para fundirse con algo fuera de sí y lograr la fuerza que le falta.

Sostiene Fromm que las inclinaciones humanas más bellas y las más repugnantes no forman parte de una naturaleza humana fija y biológicamente dada, sino que resultan del proceso social que crea al hombre. Sin embargo, no sólo el hombre es producto de la historia, y ésta es producto del hombre. La naturaleza posee ciertos mecanismos y leyes que le son inherentes. Sentirse completamente aislado y solitario conduce a la desintegración mental, como la inanición lleva a la muerte. El hombre se encuentra en la necesidad compulsiva de evitar el aislamiento moral. "La religión y el nacionalismo, así como cualquier otra costumbre o creencia, por más que sean absurdas o degradantes, siempre que logren unir al individuo con los demás constituyen refugios contra lo que el hombre teme con mayor intensidad: el aislamiento" (25).

El hombre, cuanto más gana en libertad, en el sentido de su emergencia de la primitiva unidad indistinta con los demás y la naturaleza, y cuanto más se transforma en "individuo", tanto más se ve en la disyuntiva de unirse al mundo en la espontaneidad del amor y del trabajo creador o bien buscar alguna forma de seguridad que acuda a vínculos tales que destruirán su libertad y la integridad de su yo individual.

Entre los mecanismos de evasión que resultan de la inseguridad del individuo aislado, Fromm se refiere al autoritarismo que, según ya dijimos, tiene raíces masoquistas y sádicas; a la destructividad y a la conformidad automática en que se adopta por completo el tipo de personalidad que proporcionan las pautas culturales.

Con miras al desarrollo de los aspectos positivos de su propuesta filosófica, en "¿Tener o ser?" Fromm retoma un tema del que ya se había ocupado, por ejemplo, Gabriel Marcel ("Être et avoir"), presentando el fracaso de la gran promesa del progreso ilimitado y la disyuntiva entre el mero tener, con su opresiva carga de ambiciones materiales y deseos de poder y el ser, que propone el amor, el placer y la comunión. Sostiene Fromm que "Adquirir, poseer y lucrar son los derechos sagrados e inalienables del individuo en la sociedad industrial" (26).

Fromm fue el más caracterizado especialista en exponer la teoría de la Escuela acerca del carácter de la familia como agencia psicológica de la sociedad, que provee de la indispensable aptitud para el comportamiento autoritario. A través del Super-yo la potencia externa se transforma en interna. Las autoridades, en cuanto representantes de la potencia externa, se interiorizan y el individuo actúa conforme a sus órdenes y prohibiciones no sólo por miedo a los castigos externos, sino por temor a la instancia psíquica que se ha erigido en sí mismo.

(25) FROMM, Erich. "El miedo a la libertad", trad. Gino Germani, Bs. As., Paidós, 1961, pág. 45

(26) FROMM, Erich. "¿Tener o ser?", trad. Carlos Valdés, 3a. reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1981, pág. 77

16. Hasta aproximadamente 1970 Jürgen Habermas fue claramente asociado a la Escuela de Frankfurt. Sin embargo fue desarrollando un notorio proceso de alejamiento y en una entrevista de 1981 él llegó a afirmar que su propio itinerario filosófico y político lo había llevado de manera autónoma a temáticas comunes con esa Escuela (27). Una de las obras más famosas de Habermas es "Conocimiento e interés".

Los momentos más significativos del itinerario filosófico-político de Habermas son cuatro: la revisión del marxismo occidental que desemboca en los años sesenta en la teoría de los intereses cognoscitivos y emancipativos para responder a Weber; la confrontación teórica con la hermenéutica de Gadamer en los años setenta; la construcción sistemática de la teoría de la acción completada en 1981 y la confrontación teórica, en los años ochenta, con las posiciones antirracionalistas de ciertos cultores de la postmodernidad (28).

Habermas combate el cientificismo, que legitima los mecanismos de control tecnocrático y excluye una vía racional para resolver los problemas de la práctica. Haciéndose eco de influencias nietzscheanas, Habermas reafirma la conexión entre **interés y conocimiento**. En el prefacio de la célebre obra dedicada a este tema expresa que trata, desde una perspectiva histórica, de "...reconstruir la prehistoria del positivismo moderno con el propósito sistemático de analizar las conexiones entre conocimiento e interés" (29).

Dice Habermas que se puede indicar una específica conexión entre reglas lógico-metodológicas e intereses genuinos del conocimiento, para tres categorías de procesos de investigación. A las ciencias empírico-analíticas lleva un interés cognoscitivo teórico, a las ciencias histórico-hermenéuticas conduce un interés práctico y a las ciencias orientadas críticamente el interés cognoscitivo emancipativo. Puntualiza que la alternativa al cientificismo es la filosofía crítica que, encuadrando en una perspectiva práctico emancipativa el problema de la ciencia y de la técnica, operaría como **teoría de las ciencias y filosofía práctica** al mismo tiempo. En la base se encuentra la idea de que una crítica radical del conocimiento sólo es posible como teoría de la sociedad.

Sostiene Habermas que "Mientras que la acción **instrumental** corresponde a la coerción de la naturaleza externa y el nivel de las fuerzas productivas determina la medida de la disposición técnica sobre las fuerzas de la naturaleza, la acción **comunicativa** corresponde a la represión de la naturaleza de cada uno: el marco institucional determina la medida de una represión ejercida por el poder espontáneamente natural que se deriva de la dependencia social y de la dominación política" (30). Habermas propone que la dialéctica marxista sea sustituida con otra que interpreta críticamente la historia humana entre las racionalizaciones del obrar instrumental y el obrar comunicativo.

Afirma Habermas, en la línea de su oposición a Gadamer, que reducir todo a lenguaje a interpretar esconde el hecho que el lenguaje no es independiente de las **relaciones sociales**. El lenguaje es un instrumento de **dominio y de poder social**. En la "Teoría del obrar comunicativo" Habermas vuelve, con instrumental diverso, sobre la dialéctica del obrar instrumental y el obrar comunicativo.

Una de las líneas básicas del pensamiento ético de Habermas es el principio de universalización según el cual toda norma válida debe satisfacer la condición de que las consecuencias y los efectos secundarios que derivan de su universal observancia para la satisfacción de los intereses de cada individuo puedan ser aceptados sin coerción por todos los sujetos comprometidos.

(27) FORNERO, op. cit., pág. 872.

(28) Id., pág. 877.

(29) HABERMAS, Jürgen, "Conocimiento e interés", trad. Manuel Jiménez · José F. Ivars · Luis Martín Santos, Madrid, Taurus, 1982, pág. 9.

(30) Id., pág. 62.

Habermas no da un juicio negativo del capitalismo en cuanto a sus conquistas democráticas y a la riqueza producida, pero señala que el costo ha sido una enorme disipación de las formas de vida tradicionales y hoy se asiste a una indebida intervención del sistema (dinero y poder, esto es el capitalismo avanzado) en ámbitos que no son los de la reproducción material como la tradición cultural, la integración social mediante valores y normas, la socialización de las generaciones en crecimiento, etc. Al respecto, mira con esperanza a los diversos tipos de movimientos que luchan para evitar estos desbordes.

Al oponerse a las teorías de la "postmodernidad" Habermas dice que la razón puede y debe ser salvada, fundándola no en el sujeto sino en la **intersubjetividad comunicativa** y en el **entendimiento interpersonal** que de ella deriva (no sólo por el lenguaje sino por las acciones).

#### **b) Comprensión jusfilosófica**

17. Como puede observarse, la teoría crítica incluye posiciones muy diversas, que van desde el pesimismo fuerte de Marcuse al relativo optimismo de Fromm, a quien a veces incluso no se considera miembro de la Escuela. También hay que tener en cuenta las aclaraciones que respecto de su vinculación al grupo ha hecho Jürgen Habermas. También aquí se advierte el desdoblamiento de los sentidos críticos y utópicos del pensamiento marxista.

En general, la teoría crítica plantea el pensamiento marxista en términos atenuados, al punto que se manifiesta con frecuencia en contra de toda dictadura. En cierto sentido, podría decirse que toma los puntos de vista "negativos" pero se aleja de las propuestas "positivas" del marxismo.

De algún modo, la teoría crítica es un componente no sólo tolerado sino internamente promovido del sistema capitalista "occidental". Cabe recordar que, no obstante algunos tropiezos menores, el Instituto fue fundado por un potentado económico y ha gozado de frecuente apoyo oficial y que varios integrantes de la Escuela han recibido relevante protección de las autoridades "occidentales". Vale considerar, por ejemplo, que en julio de 1952 el presidente Truman firmó una ley en la que se garantizaba a Horkheimer para toda la vida su nacionalidad americana, independientemente de su regreso a Alemania, y que el propio Marcuse trabajó desde 1942 a 1950 para el Departamento de Estado norteamericano.

El sistema capitalista está altamente cargado de "mala conciencia" por las frecuentes contradicciones entre su discurso y las realidades que produce y en parte para deshacerse de ella da algún espacio a posiciones como la de la teoría crítica. Se trata de cierta dosis de cuestionamiento controlable, que no afecta realmente a cuestiones vitales. Cuando en cambio se llega a situaciones como las de 1968 y se sale de los marcos de cultura "superior" el poder, como es lógico, reacciona de manera más enérgica.

No nos cabe duda que las denuncias de la Escuela son muy significativas y en parte reflejan la verdad y lo que quizás debería ser. Creemos justo destacar que, por ejemplo en "El hombre unidimensional", hay una descripción frecuentemente exacta de lo que es en profundidad la superficialmente pluralista sociedad postmoderna de nuestro tiempo, dominada desde lo hondo por un inmenso monólogo de la utilidad. Sin embargo, vale preguntarse sobre la legitimidad que puede llegar a tener una "crítica" que no efectúa propuesta positiva, en parte porque hay que saber si hay una solución alternativa mejor que la que se critica, en parte porque una modificación parcial de un sistema puede desestabilizarlo e incluso provocar más injusticia que la que se pretende remediar. Además, toda sociedad puede ser interpretada desde diversas perspectivas que en realidad deberían complementarse: en general el movimiento crítico elige

el punto de vista de lo negativo, pero también podría comprenderse desde la perspectiva positiva y en realidad una y otra comprensión no son sino parcialidades.

No obstante la importancia de posiciones como la de Marcuse para comprender la postmodernidad, la teoría crítica en general, sobre todo cuando es de cierto modo representada por figuras como Habermas, tiene un sentido tal vez menos moderno que el marxismo más específicamente marxista, pero más moderno que el movimiento crítico de referencia básica francesa, donde se plantea de manera teórica la postmodernidad.

Desde las perspectivas **trialistas**, la denuncia crítica contra el subjetivismo que subyace en la dialéctica hegeliana se muestra como una toma de conciencia en contra del idealismo genético, que considera que el sujeto crea al objeto, y una relativa aproximación al realismo genético, conforme al cual el sujeto no crea sino descubre al objeto. La teoría crítica brinda una especial atención a las influencias humanas difusas que, al nivel de "El hombre unidimensional", adquieren carácter casi absorbente. Otros planteos, como los de Fromm o Habermas, advierten más posibilidades para los repartos.

En general, la teoría crítica se preocupa por comprender la realidad desde la autoridad y su valor poder, lo cual es de cierta manera posible y en algún sentido esclarecedor, sin tener en cuenta que asimismo sería factible una comprensión inversa, también radicalizada y parcial, desde las perspectivas de la autonomía y su valor cooperación. En gran medida, la teoría crítica es una fuerte denuncia contra la autoridad y el poder, el cual casi no es reconocido en su carácter de valor natural relativo y llega a ser concebido como un "desvalor" natural absoluto.

La teoría crítica se ocupa de mostrar que la razonabilidad social de nuestro tiempo es falsa, de modo que su crítica contra el régimen se refiere no sólo al plan de gobierno en marcha sino a la misma ejemplaridad. Aunque en varios casos se abandona la vocación revolucionaria, en Marcuse ésta se convierte en una aspiración muy difícil pero suprema. Según anticipamos, a nuestro entender los planteos de la teoría crítica son internos al sistema capitalista e incluso promovidos por éste, no una alternativa, por lo menos no una alternativa real.

También hay en la teoría crítica una gran capacidad para revelar las distancias que separan a las normas de la realidad, en especial para poner en evidencia la **inexactitud** de aquéllas, y una fuerte crítica contra los valores de las instituciones, de modo que no ha de extrañar el sentido de la acción comunicativa expuesta por Habermas como una racionalidad relativamente negocial.

En cuanto al complejo de valores, la teoría crítica muestra una importante pretensión de reconocer la jerarquía de la humanidad y los lugares de la justicia y el amor contra la subversión y la arrogancia de la falsificación utilitaria. Además es muy meritoria la reiterada advertencia acerca de los valores falsos.

Los planteos críticos de la justicia parecen desconocer la importancia de la justicia "de partida", centrándose en la justicia "de llegada", aunque sobre ésta no hace precisiones futuras. La justicia es pretendida con alcances consensuales, "parciales", sectoriales y de participación, rechazándose en cambio la justicia sin acepción (consideración) de personas y simétrica (con potencias e impotencias fácilmente comparables, al hilo del común denominador monetario) que predominan en nuestro tiempo.

La teoría crítica pretende orientar las valoraciones sobre todo al hilo de sus despliegues negativos y, si bien éstos son más fáciles porque es más fácil rechazar lo injusto que descubrir lo justo, vale preguntarse en qué medida los sentidos negativos y positivos de la justicia son distanciables. Sea cual fuere la facilidad del razonamiento, los planteos acerca de lo injusto suponen soluciones respecto de lo justo.

Los despliegues de la teoría crítica la muestran a menudo en la pretensión desbordante de atender a la "pantomía" de la justicia, desconociendo quizás que todo régimen está inevitablemente condenado a contener una dosis de injusticia, que hay que ir corrigiendo en la medida de las posibilidades. Por otro lado, resulta que para lograr una justicia perfecta pone en riesgo realizaciones posibles.

La teoría crítica pone especial énfasis en denunciar los alcances totalitarios e individualistas de la sociedad de nuestro tiempo y en propugnar el desarrollo, a veces sólo final, del **humanismo abstencionista**. Simultáneamente denuncia el igualitarismo masificador y defiende reiteradamente el derecho a ser único. En cuanto a los medios para la realización del régimen de justicia, se ocupa no sólo de la protección del individuo contra el régimen sino de su resguardo respecto de los demás individuos y "lo demás" (misericordia, ignorancia, etc.).

### 3) El movimiento crítico francés, italiano y norteamericano

#### a) Exposición

18. Uno de los soportes del movimiento crítico francés, más o menos reconocido según los autores, es el **estructuralismo**, conjunto de diversas corrientes que se hicieron muy difundidas en los años sesenta y en la primera mitad de la década del setenta. Si bien es muy difícil definirlo, puede decirse que es el movimiento cultural que considera todas las expresiones de la vida humana como manifestaciones de una **estructura inconsciente, prerreflexiva y colectiva**, determinable conforme a rigurosas leyes científicas. Para comprenderlo mejor es importante saber que se opone al atomismo y al substancialismo, al humanismo y al concientialismo, al historicismo y al empirismo y al subjetivismo.

En contra del atomismo y el substancialismo el estructuralismo afirma que la realidad es un **sistema de relaciones** cuyos términos no existen en sí mismos sino en conexión entre sí y en relación a la totalidad en la cual se colocan, por lo que se subraya la importancia del estudio coordinado de los **conjuntos**. Aunque está relacionado con el sistema, en profundidad no se trata del sistema en sí, sino del orden interno del mismo y del grupo de transformaciones posibles que lo caracterizan. Una estructura se identifica por la totalidad, la transformación y la autorregulación.

El estructuralismo se opone al humanismo, sosteniendo la primacía de la estructura sobre el hombre. Frente al marxismo relativamente ortodoxo, al existencialismo, al personalismo, etc., el estructuralismo rechaza que el yo sea un centro autosubsistente de actividad y de libertad, afirmando que el individuo es un punto de cruce de una serie de estructuras que lo atraviesan, determinándolo a ser lo que es. El hombre deja de ser sujeto para convertirse en objeto. De aquí que se hable de la disolución e incluso de la **muerte del hombre**.

El estructuralismo se opone a las ideas historicistas de la unidad de la historia y de un tiempo homogéneo, sosteniendo que hay una **multiplicidad de historias diferenciales** con su específica temporalidad. Rechaza también las posibilidades humanas de elección, afirmando que el hombre es un ser determinado, y la idea de progreso, sosteniendo que sólo hay un mero seguirse de los acontecimientos.

Asimismo se opone el empirismo y al subjetivismo, sosteniendo que los datos inmediatos de la experiencia son siempre desviantes respecto de las estructuras genuinas de la realidad.

El estructuralismo se formó inicialmente en el estudio de la **lengua** teniendo como precursor al suizo Ferdinand de Saussure (1857-1913), cuyas enseñanzas fueron publicadas en

1916 en un "Curso de lingüística general". Se nutrió de ideas de Nietzsche opuestas a la sobrevaloración del pensar y del pasado y de Heidegger en cuanto al desarrollo antihumanista y a la disminución de la importancia del sujeto. Pese a contar con raíces marxistas, sus cultores rechazaron el subjetivismo del existencialismo sartreano, proyectado al marxismo, quizás en parte impulsados por la crisis de la postguerra. Otra de las vertientes de inspiración del estructuralismo fue el psicoanálisis.

Luego de destacar la importancia que para la formación del estructuralismo tuvieron el positivismo, el cientificismo y el materialismo, Urdanoz expresa: "El enorme desarrollo del psicoanálisis había favorecido la creciente convicción de la dependencia de nuestras actividades conscientes respecto de los fondos oscuros del inconsciente. Y el marxismo insistía en el influjo determinante de las infraestructuras sobre las más altas actividades humanas, atrayendo la atención sobre el grupo y la colectividad en vez del individuo. El influjo combinado ... hizo resaltar la cuestión sobre los fundamentos preconscientes de las formas de la actividad social y de la cultura de la comunidad" (31).

El estructuralismo posee diversos grados de afinidad con la "Gestaltpsychologie" (psicología de la forma), el cubismo y el abstractismo e incluso con la "teoría pura" del Derecho y abarcó al fin muy diferentes áreas culturales, sobre todo en los países latinos. La llamada "Escuela de París" fue el centro de expansión del estructuralismo por las más diversas latitudes. Tal vez se pueda sostener que el desarrollo del estructuralismo fue favorecido por el sentido objetivista y tecnocrático que de algún modo tuvo el degaullismo, y suele decirse que los sucesos del '68" le significaron su primera conmoción.

19. Las ideas de Ferdinand de Saussure, un típico investigador solitario, resultan reflejadas en el célebre "Curso", en el que se afirma que la lengua representa el momento social, esencial y sistémico del lenguaje y está constituida por el código de reglas y de estructuras gramaticales que cada individuo asimila de la comunidad histórica en la que vive. "La lengua no es una función del sujeto hablante, es el producto que el individuo registra pasivamente; no supone jamás premeditación ... El habla es, por el contrario, un acto individual de voluntad y de inteligencia, ..." (32). En el momento individual, mutable y creativo del habla el sujeto utiliza el código de la lengua en vista de la expresión del propio pensamiento personal.

En el hecho lingüístico todo está **correlacionado** y nada existe por cuenta propia, en modo absoluto. El pensamiento es como una nebulosa en la cual nada está necesariamente delimitado y no hay ideas preestablecidas, nada es distinto antes de la aparición de la lengua. En la concepción de Saussure la lingüística debe desarrollarse, como lo hará en general el estructuralismo, en sentido **sincrónico** y no diacrónico. Sin embargo, la vertiente de la "Escuela de Praga" seguiría las sendas abiertas por el ilustre suizo tratando de superar la dicotomía entre lo sincrónico y lo diacrónico.

20. En el desarrollo del estructuralismo ocupa un lugar muy destacado su ingreso a la **antropología**, en la obra del belga Claude Lévi-Strauss (1908), miembro de la Academia Francesa. De entre su amplia producción científica cabe destacar "El pensamiento salvaje" (1962).

Lévi-Strauss aclaró que no tomó la idea de estructura ni de los lingüistas ni de los lógicos sino de un naturalista escocés llamado D'Arcy Wentworth Thompson. La obra straussiana se refiere a las estructuras que habitan en lo **profundo del inconsciente** y se identifican con el

(31) URDANOZ, op. cit., t. VIII, pág. 255.

(32) SAUSSURE, Ferdinand de, "Curso de lingüística general", trad. Mauro Armiño, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1984, pág. 27.

conjunto de formas o categorías invariables que gobiernan, desde la noche de los tiempos, el "espíritu humano". Según Lévy-Strauss hay un inconsciente que subyace a todas las instituciones y todas las usanzas y pertenece a los hombres de todas las épocas y todas las culturas. Más que al inconsciente freudiano, de referencia más individual, la obra de Lévy-Strauss se aproxima a la idea de inconsciente colectivo de Jung.

Oponiéndose a la Filosofía tradicional, que busca saber en qué sentido la mente humana es libre, Lévy-Strauss busca conocer las leyes por las que la mente humana no es libre. Pese a un innegable desarrollo técnico y material, la especie, en sus estructuras "psico-lógicas" de base, permanece sustancialmente la misma. Se dice que para Lévy Strauss, como para Comte, detrás de la sociedad está el espíritu humano y detrás del espíritu humano está el cerebro.

21. Otro representante de la vertiente del estructuralismo más afín a la ciencia es Jacques **Lacan** (1901-1981), discutido médico psicoanalista que pretendió que sus opiniones eran el rescate de las verdaderas ideas de Freud.

Lacan atacó profundamente al Yo, pretendiendo que coincidieran el antihumanismo estructuralista con el **antihumanismo freudiano** que él formulaba. Según Lacan, el individuo resulta atravesado por una impersonal y omnipotente **trama de símbolos y de significantes** que lo constituyen, que él no ha creado ni domina y de los cuales es producto. La idea central de Lacan es que el mismo inconsciente es estructurado como un lenguaje, y sostiene que el hombre se hace tal en virtud de su ingreso en el orden simbólico de la **lengua y de la sociedad**.

En oposición a Lévy-Strauss, que tiende a referir la cultura a la naturaleza, evitando que entre ellas haya contraposición, Lacan entiende a la cultura como una traición a la naturaleza. A la división entre hombre y naturaleza debida al lenguaje y a la normativa social corresponde, a su parecer, una análoga división entre hombre y verdad.

22. La figura de Michel **Foucault** (1926-1984), cuya ubicación en el estructuralismo es discutida, y respecto del cual se habla ya de "post-estructuralismo", marca un sentido más estrictamente filosófico de esta corriente. Entre sus obras más conocidas figuran "Historia de la locura en la época clásica" (1961), "Las palabras y las cosas", "Vigilar y castigar" y "La verdad y las formas jurídicas".

La interpretación de las posiciones de Foucault suele ser muy controvertida, en parte por el estilo brillante pero a veces oscuro del autor. Además del estructuralismo, las influencias que confluyen en las ideas de Foucault son la llamada "escuela de la sospecha" (Marx-Nietzsche-Freud), la fenomenología, la filosofía de Heidegger y el pensamiento del epistemólogo Gastón Bachelard (que desarrolló el aproximativismo y el probabilismo y estudió las estructuras de la razón -1884-1962).

Para Foucault, desde la mitad del siglo XVII el hospital para locos es la encarnación de la **violencia** con la que la sociedad europea moderna, al tiempo de la consolidación del Estado burocrático y de la organización capitalista del trabajo, ha tratado a los seres **diversos**. La nueva cultura trata de separar nítidamente la locura y la razón, convertida en modelo normativo gnoseológico y ético. De este modo, la locura terminaría por ser confundida con la inmoralidad y el crimen. Más que una enfermedad, la locura fue una desviación a corregir. Aunque luego se desarrolló el sentido médico terapéutico, se mantuvo el vínculo autoritario en la relación entre hombres razonables y locos.

Foucault procuró desarrollar una "arqueología" del discurso y una "arqueología" de

**las ciencias humanas.** En el primer aspecto, se trata de una descripción pura de los acontecimientos discursivos. Se propuso Foucault hacer emerger en su pureza el espacio donde se despliegan los acontecimientos discursivos para descubrir, dentro y fuera de él, los **juegos de relaciones**, eliminando la conciencia humana como sujeto originario de todo el devenir y de toda práctica.

En cuanto a la "arqueología" de las ciencias humanas, Foucault indica que cada período de la cultura tiene su a priori histórico, el **subfondo intelectual** ampliamente inconsciente, que condiciona el pensamiento y la actividad de una época. El espacio de orden en que se forman esos a priori, que imponen un modo de pensar y de cultura uniformes, es denominado "**episteme**". Las relaciones interepistémicas son contingentes, pero las vinculaciones subepistémicas son necesarias, ya que los saberes particulares de cada período dependen siempre de su episteme.

Foucault dice que en el Renacimiento el papel constructivo en el saber occidental correspondió a la **semejanza**, de modo que se creía que en la naturaleza hay un orden de conveniencias y analogías que se refleja en las palabras. La naturaleza era considerada un libro escrito por Dios para ser descifrado por los seres humanos, que estaban fuera del libro.

Según Foucault, en la época clásica de los siglos XVII y XVIII surgió, en cambio, la **representación**, suponiéndose un orden general de la naturaleza en el que es posible un análisis global y explicativo. Las nociones fundamentales fueron las de medida y orden; se procuró la matematización de lo empírico y el conocimiento se valió de la fijación de un orden establecido de diferencias. Las cosas dejaron de ser palabras para los seres humanos, que no "leyeron" en ellas y en cambio compararon, midieron y ordenaron los objetos representados. Las palabras ya no eran consideradas reveladoras sino representativas y se procuró que las ciencias construyeran un lenguaje bien organizado.

En los siglos XIX y XX Foucault reconoce una tercera forma del episteme, en que la continuidad entre las palabras y el mundo se disocia. En este tiempo "moderno", el lenguaje dejó de ser considerado un instrumento representativo del pensamiento y se lo tomó como una **realidad oscura e independiente**, con significado propio, y como objeto de una ciencia distinta.

Fue en el marco epistemológico de este período moderno que advino el verdadero **descubrimiento del hombre**. Antes el hombre fue pensado; ahora, a partir de fines del siglo XVIII, resultó **objeto de la ciencia**. Entonces surgieron la conciencia epistemológica del hombre y la ideología de su valor imprescriptible.

Sin embargo, se ha llegado ahora a la psicología, la etnología y la lingüística, que ya no hablan del hombre mismo. El psicoanálisis freudiano muestra en el inconsciente el origen de las reglas y normas del sistema de significaciones que determinan los conocimientos de la conciencia. La etnología exhibe en el inconsciente colectivo la raíz y fuente de las culturas, ubicando en el lenguaje simbólico la estructura original del conocimiento. La lingüística ubica en estructuras del lenguaje las formas puras del conocimiento y la positividad de las ciencias humanas. De aquí que Foucault haya llegado a afirmar que el **hombre ha muerto**, ha desaparecido o se halla en camino de desaparecer.

Ante el surgimiento del lenguaje en su unidad, se pregunta Foucault "¿no es esto el signo de que ... el hombre está en peligro de perecer a medida que brilla más fuertemente el ser del lenguaje en nuestro horizonte?" (33). Había afirmado categóricamente "A todos aquellos que quieren hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que quieren partir de él para tener acceso a la verdad, a todos aquellos que en cambio conducen de nuevo todo conocimiento a las verdades del hombre mismo, ... a todas estas formas de reflexión torpes y desviadas no se

(33) FOUCAULT, Michel, "Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas", trad. Elsa Cecilia Frost, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1984, pág. 374.

puede oponer otra cosa que una risa filosófica -es decir, en cierta forma, silenciosa" (34).

En el desarrollo de su planteo "arqueológico" del saber, Foucault destacó la importancia del **archivo** como ley de lo que puede ser dicho, como sistema que gobierna la aparición de los enunciados como sucesos singulares. En esa misma línea, llegó también a desplegar la "genealogía" del poder, que ya estaba de alguna manera presente en la "Historia de la locura" y evidenciará claras influencias nietzscheanas. **Verdad y saber** se hallan insertos desde siempre en **estrategias de poder** que los condicionan y los guían. El poder se organiza siempre en un saber y el saber se concreta siempre en un poder.

Señala Foucault que el poder produce a los hombres antes de reprimirlos. El poder es no sólo impersonal y anónimo; es **omnipresente** y **omnicomprensivo**. Atraviesa los cuerpos, la sexualidad, la familia, los comportamientos, los saberes, las técnicas, etc. Destaca Foucault que en el siglo XIX, en torno de la institución judicial y para permitirle asumir la función de control de los individuos al nivel de su peligrosidad, se desarrolla una gigantesca maquinaria de instituciones que los encuadran a lo largo de su existencia: instituciones pedagógicas como la escuela, psicológicas o psiquiátricas, como el hospital, el asilo, etc.

Una imagen de todo esto y de la **interiorización** que al final se hace del poder es el "Panóptico" de Bentham, un lugar en forma de anillo que, desde una torre erigida en el centro, permite vigilar a los habitantes de las celdas circundantes. El panoptismo es una forma de saber que no se apoya en la indagación sino en el examen, en la **vigilancia**, el control y la corrección. Se trata del poder del espíritu sobre el espíritu, que vale tanto para las escuelas como para los hospitales, las prisiones, los reformatorios, los hospicios o las fábricas.

De este modo, las disciplinas reales y corporales han constituido el subsuelo de las libertades formales y jurídicas. El contrato bien pudo ser imaginado como fundamento ideal del derecho y del poder político, pues el panoptismo constituía el procedimiento técnico universalmente expandido de la coerción. "Las "luces" que han descubierto las libertades también han inventado las disciplinas" (35).

Foucault desarrolla un análisis genético-estructural de los microsistemas de poder presentes en la sociedad contemporánea. Sin embargo, vale tener en cuenta que el propio Foucault llegó a aclarar "No he querido identificar poder y opresión en absoluto. ¿Por qué? En primer lugar porque pienso que no hay un poder sino que, dentro de una sociedad, existen relaciones de poder extraordinariamente numerosas y múltiples, colocadas en diferentes niveles, apoyándose unas sobre otras y cuestionándose mutuamente" (36).

Foucault se ocupó también de la **resistencia** contra el poder, que ha de unir fuerzas diversas y debe ser nómada, es decir, no organizada en un proyecto ni en instituciones. El socialismo no es la solución, sino un neo-anarquismo postmarxista.

Además Foucault abordó la historia de la sexualidad desde la perspectiva de los vínculos entre **poder, saber y placer**. La sexualidad como objeto de saber y dispositivo de poder es, según Foucault, también un desarrollo reciente. Es un producto del Occidente moderno para sujetar más los cuerpos de los hombres. Entre estos modos de sujeción se encuentra la psiquiatrización de los considerados placeres perversos. Sin embargo, en última instancia, todo habría confluído a brindar más atención al sexo, a la consagración de una cultura del imperativo sexual. En su opinión acerca de la expansión de la importancia de la sexualidad, Foucault difiere, por ejemplo, de Marcuse. En tal sentido, se habría llegado no solamente a un reinado del sexo sino a una ficticia promesa de liberación a través del sexo.

(34) Id., pág. 333. Sin embargo, en sus últimos estudios Foucault se ocupó de individualizar nuevas formas de subjetividad.

(35) FOUCAULT, Michel, "Surveiller et punir. Naissance de la prison", reimp., Gallimard, 1991, pág. 224 (trad. del autor).

(36) FOUCAULT, Michel, "La verdad y las formas jurídicas", trad. Enrique Lynch, 2a. reimp., Barcelona, Gedisa, 1984, págs. 168/169.

23. De cierto modo exponente del estructuralismo, es también Louis Althusser (1918-1990), filósofo francés nacido en Argelia, que en su juventud fue militante católico y para muchos es la mayor figura del marxismo teórico de nuestro tiempo. La fama excepcional que en algún momento tuvo el autor se vio conmovida en 1980 cuando, según parece en un acceso de depresión o locura, estranguló a su esposa, que fuera además en gran medida inspiradora de su labor. Entre las obras más conocidas de Althusser figuran "La revolución teórica de Marx" ("Pour Marx"), "Para leer El Capital" y "Curso de filosofía para científicos".

En Althusser la influencia del marxismo es mucho más nítida que la presencia del estructuralismo. Sin desconocer que al fin el propio Althusser se sometió a una intensa autocritica en varios aspectos, creemos legítimo sintetizar como sigue los rasgos de sus ideas que resultaron más relevantes.

El propósito intelectual de Althusser consistió, en gran medida, en mostrar que Marx no fue nunca hegeliano, y para ello se apoyó -quizás excesivamente- en el Marx maduro, prescindiendo de sus obras juveniles. Para Althusser pensar la especificidad del marxismo supone pensar el **antihegelianismo**, el **antihumanismo** y el **antihistoricismo** que a su parecer caracterizan a Marx en profundidad. El tipo de unidad estructurada de la totalidad materialista de Marx no podría ser asimilado al tipo de unidad simple de la totalidad idealista de Hegel.

En el caso del marxismo, se trataría de una **totalidad compleja** y abarcaría el reconocimiento de que hay **contradicciones secundarias** que serían esenciales al ser mismo de la contradicción primaria. A la luz de esa complejidad de contradicciones se podría comprender la situación revolucionaria en Rusia. Althusser se vale del concepto de modo de producción en sentido global, entendiendo un todo estructurado definido por la articulación de tres instancias (económica, política e ideológica), de las cuales la determinante es la instancia económica, aunque ésta no actúa nunca en estado puro. No existen procesos o relaciones exclusivamente económicos, políticos o ideológicos, sino procesos y relaciones concretos cuya explicación supone siempre la conjugación articulada de las tres instancias del proceso de producción. Se trata de una estructura global (el modo de producción) articulada en estructuras regionales (es decir, las tres instancias).

Althusser rechaza el humanismo y dice que los verdaderos sujetos no son los hombres reales sino las **relaciones de producción**. Los individuos concretos serían sólo relaciones de relaciones. Sin embargo, esa posición fue rechazada por el Partido Comunista, que reafirmó la existencia de un humanismo marxista.

Althusser es antihistoricista. Sostiene la existencia de una serie pluridimensional y discontinua de historicidades diferentes y que a cada modo de producción le corresponden un tiempo y una historia propios. Hay un tiempo y una historia propios de las relaciones de producción, un tiempo y una historia propios de la superestructura política, un tiempo u una historia propios de la filosofía, etc.

24. Uno de los mayores promotores del nuevo interés por Nietzsche en la filosofía francesa ha sido el filósofo de influencia estructuralista Gilles Deleuze (1925), autor de libro ya clásico de 1962 "Nietzsche y la filosofía". A partir del encuentro de 1969 de Deleuze con el marxista Félix Guattari (1930-1992) ambos trabajaron en común durante muchos años, combinando influencias de Nietzsche, Freud y Marx. Uno de los resultados de la colaboración entre ambos autores es el libro "Anti Edipo", presentado como primera parte de la obra "Capitalismo y esquizofrenia".

Dice Deleuze: "La filosofía de Nietzsche no se comprende mientras no se tenga en cuenta su esencial pluralismo. Y a decir verdad, el pluralismo ... y la propia filosofía son la misma cosa. El pluralismo es el modo de pensar propiamente filosófico, inventado por la filosofía: única garantía de la libertad en el espíritu concreto, único principio de un ateísmo violento. Los Dioses están muertos; pero se han muerto de risa al oír decir a un Dios que él era el único" (37).

Deleuze y Guattari se refieren al conjunto de pulsiones fundamentales como una **máquina** inraindividual que desea, cuya sede natural de origen es la sociedad. Se propone un "esquizoanálisis" en el que se desarticulan todos los conceptos básicos de la cultura moderna.

A diferencia de la cultura occidental simbolizable como cultura de árboles, con fundamentos-raíces, y de la cultura oriental, cultura de tubérculos que procede por fragmentación del individuo, hoy se desarrollan los caracteres de una cultura de **rizoma**. En lugar de los árboles y sus raíces el rizoma conecta un punto cualquiera con otro punto cualquiera, que no se deja reconducir ni a lo uno ni a lo múltiple, no tiene unidad sino dimensiones, direcciones móviles. Deleuze y Guattari hablan de planos de multiplicidades que se pueden conectar con otros por medio de tallos subterráneos superficiales, de manera de formar y extender un rizoma. Nos dicen: "Haced rizoma y no raíz, ¡no plantéis jamás! ¡No sembréis, picad! ¡No seáis uno ni múltiple, sed multiplicidades!" (38).

Con base en el pensamiento nietzscheano, Deleuze y Guattari llegaron a subrayar la importancia innovadora de la filosofía diciendo: "La filosofía, más rigurosamente, es la disciplina que consiste en **crear** conceptos" (39). Filosofía, ciencia y arte tratan de vencer el caos trazando planos secantes que lo atraviesan y, si bien entendían que el pensamiento es nómada, parecían evolucionar hacia una más larga permanencia en los territorios elegidos.

25. En la corriente crítica francesa se encuentra también Jean-François Lyotard (1924), autor del "manifiesto" de la **postmodernidad**, el famoso libro de 1979 "La condición postmoderna". En la constitución de la comprensión de la postmodernidad cabe hacer asimismo referencia al italiano Gianni Vattimo (1936).

Para caracterizar a la postmodernidad diferenciándola de la modernidad suelen indicarse por ejemplo: 1) la falta de fe en los macro-saberes totalizantes encarnados por los "**grandes relatos**" y la marginación de las legitimaciones "fuertes" o "absolutas" a favor de formas de razonabilidad "débiles" o "inestables", apoyadas en la idea que no hay fundamentos últimos e inmutables, ni del conocimiento ni del obrar; 2) el rechazo de la concepción de la sucesión temporal en términos de superación y el imperio de la concepción del "fin de la historia" o la llegada de la "**post-historia**"; 3) el pasaje del paradigma de la unidad al paradigma de la **multiplicidad**, con la concepción de la heteromorfía de los juegos lingüísticos y del hecho que el mundo no es uno sino muchos; defensa programática de todo lo que se opone a la tradicional "reductio ad unum" y abundante interés por la diferencia (40).

(37) DELEUZE, Gilles. "Nietzsche y la filosofía", trad. Carmen Artal, 3a. ed., Barcelona, Anagrama, 1993, pág. 11.

(38) DELEUZE, Gilles - GUATTARI, Félix. "Rizoma (Introducción)", trad. C. Casillas - V. Navarro, Valencia, Pre-Textos, 1977, pág. 60.

(39) DELEUZE, Gilles - GUATTARI, Félix. "Qu'est-ce que la Philosophie?", París, Minuit, 1991, pág. 10 (trad. del autor).

(40) ABBAGNANO, op. cit., t. IV, vol. II, págs. 395/396.

Se sostiene que la expresión "postmoderno" apareció por primera vez en 1934 en la "Antología de la Poesía Española Hispanoamericana" del crítico español Federico de Onís y se utilizó también en "A Study of History" del historiador Arnold Toynbee, indicando respectivamente una corriente literaria que reaccionaba contra el modernismo literario y una nueva etapa histórica de Occidente iniciada a partir de 1875 con el Imperialismo de fin de siglo o con el pasaje de los estados nacionales a una perspectiva de Interacción global. Sin embargo, a partir de los años sesenta se la ha relacionado con una serie de características arquitectónicas, literarias, filosóficas, etc. de la sociedad "postindustrial".

Para caracterizar lo postmoderno suele señalarse también la Indeterminación (ambigüedad, incertidumbre, indecisión); la fragmentación; la descanonización (ruptura de los códigos dominantes, las convenciones, las autoridades, las instituciones); el vacío de la propia identidad y la profundidad; la falta de representación; la ironía; la hibridación (transmutación de géneros, promiscuidad); la "carnavalización" (destronamiento del rey por el payaso); la "performance" (fijación de pautas para la adopción de decisiones y el mejoramiento de las relaciones "input/output", teatralidad, representación transgresora); el construccionismo (construcción de la realidad sobre ficciones) y la immanencia.

Entre las raíces de la postmodernidad se encuentran las ideas de Nietzsche, Heidegger y Gadamer, Kuhn y Feyerabend. En cuanto a sus raíces sociales, cabe referirse por ejemplo al paso de las tecnologías mecánicas a las **informáticas**.

Como otros miembros de la corriente (excluyendo por ejemplo a Vattimo) Lyotard tiene formación básica marxista. Para Lyotard las expresiones moderno y postmoderno no se refieren tanto a compartimentalizaciones historiográficas, sino a tipos ideales flexibles. Postmodernidad no coincide con premodernidad.

Dice Lyotard "Nuestra hipótesis es que el saber cambia de estatuto al mismo tiempo que las sociedades entran en la edad llamada postindustrial y las culturas en la edad llamada postmoderna. Este paso ha comenzado cuando menos desde fines de los años 50, que para Europa señalan el fin de su reconstrucción" (41).

Al parecer de Lyotard, las grandes narraciones de la modernidad se pueden reducir al **relato iluminista** y al **relato idealista**. Para el primero el saber es legítimo en cuanto favorece la emancipación y la libertad de la humanidad; para el segundo es legítimo en la medida que se configura como el conocimiento desinteresado y especulativo que el espíritu tiene de sí mismo. En cambio, en la sociedad postindustrial, caracterizada por el despegue de la **tecnociencia capitalista** y los procesos de **informatización y mercantilización del saber**, se produce la **declinación de las grandes narraciones unificantes de la modernidad**, y esta declinación es característica de la postmodernidad.

Según Lyotard, el saber postmoderno es un tipo de saber que después de haber rechazado las explicaciones rígidas y las justificaciones de conjunto insiste en la **libre e imprevisible** actividad de la mente humana, la cual, apoyándose en una racionalidad de trecho corto, procede paso a paso, atendiendo a legitimaciones fluidas, parciales, relativas, locales, reversibles y diferenciadas según los campos o sectores específicos a los que se aplica.

Al parecer de Lyotard, se han conmovido todas las creencias de la modernidad, cada uno de los grandes relatos ha sido destruido en sus fundamentos en los últimos cincuenta años. Así, todo lo que es real es racional y todo lo que es racional es real, pero Auschwitz refuta la doctrina especulativa: este crimen, que es real, no es racional. Todo lo que es proletario es comunista, todo lo que es comunista es proletario, pero Berlín en 1953, Budapest en 1956, Checoslovaquia en 1968, Polonia en 1980 son algunas de las refutaciones del materialismo histórico; los trabajadores se alzaron contra el Partido. Todo lo que es democrático viene del pueblo y va hacia el pueblo, pero mayo de 1968 refuta la doctrina del liberalismo parlamentario y la representatividad. Todo lo que es libre juego de la demanda y de la oferta favorece el enriquecimiento general y viceversa, mas las crisis de 1911 y de 1929 refutan la doctrina del liberalismo económico, en tanto la crisis de los años 1974-1979 refuta la versión postkeynesiana de la misma.

El consenso se ha hecho sospechoso e importa rescatar el alcance ético existencial del **disenso**, pero pese a ciertas manifestaciones de referencia sustitutiva a la legitimación tecnológica, no se ha desjerarquizado la justicia. Por eso, en principio hay que reconocer la heteromorfia de los juegos lingüísticos y renunciar al terror provocado por los que buscan el "isomorfismo" (con maniobras que se traducen en formas de injusticia y de violencia antidemocrática). Además, si existe consenso éste debe ser local, obtenido momento por momento y sujeto a eventual revisión. Asimismo, en la postmodernidad el contrato limitado en el tiempo se sustituye de hecho a las instituciones permanentes en el campo profesional, afectivo, sexual, cultural, familiar, político, etc.

El papel del Estado se ha modificado: "La reapertura del mercado mundial, la reanuda-

ción de una competencia económica muy viva, la desaparición de la hegemonía exclusiva del capitalismo americano, el declive de la alternativa socialista, la apertura probable del mercado chino al comercio, y bastantes otros factores, ya han venido, en los últimos años de los 70, a preparar a los Estados para una seria revisión del papel que habían adquirido la costumbre de interpretar a partir de los años 30, y que era de protección y de conducción, e incluso de planificación de las inversiones” (42).

Destaca Lyotard “La gestación de los fondos de investigación por parte de los Estados, las empresas y las sociedades mixtas obedece a esta lógica del incremento del poder. Los sectores de la investigación que no pueden defender su contribución, aunque sea indirecta, a la optimización de las actuaciones del sistema, son abandonados por el flujo de los créditos y destinados a la decrepitud. El criterio de performatividad es invocado explícitamente por los administradores para justificar la negativa a habilitar cualquier centro de investigaciones” (43).

En sus últimas manifestaciones Lyotard ha señalado que a su parecer no se puede hablar de una época de la postmodernidad y se ha interesado por la temática del “Otro” como núcleo irreducible a nuestros proyectos.

26. En la vertiente italiana del pensamiento acerca de la postmodernidad ocupa lugar destacado Gianni Vattimo, autor -por ejemplo- de “El fin de la modernidad” y “La sociedad transparente”.

Señala Vattimo que en la sociedad de consumo la **renovación continua** (de las vestimentas, los utensilios, los edificios) es exigida fisiológicamente para que el sistema pueda sobrevivir. Por eso la novedad pierde su aspecto revolucionario y el mundo técnico termina por revelar cierta **inmovilidad de fondo**. Dice que la historia no es más un hilo unitario conductor, sino una cantidad de informaciones, de crónicas, de televisores que se tienen en una casa. En una imagen muy expresiva destaca: muchos televisores en una casa. Señala Vattimo que “... la ontología se hace efectivamente hermenéutica y ... los conceptos metafísicos de sujeto y objeto y también de realidad y de verdad-fundamento pierden peso” (44).

Al parecer de Vattimo, “La transformación más radical que se ha producido entre los años sesenta y hoy, en lo que respecta a la relación entre arte y vida cotidiana, se puede describir, ... como paso de la **utopía** a la **heterotopía**” (45). Desde la vocación de unidad de la utopía al sentido de pluralidad de la heterotopía.

No hay que combatir el nihilismo sino asumirlo como nuestra única chance, habituándonos a convivir con la **nada**. Hay que acostumbrarse a vivir con las **verdades a medias**. Hay que habituarse a la práctica de la no violencia, la tolerancia y el diálogo, es decir, en el mundo fluido de la técnica plenamente desplegada. En Vattimo el pensamiento de la postmodernidad tiene más carácter de legitimación que en el de Lyotard.

27. Otro exponente del pensamiento postmoderno -en ciertos círculos el más famoso- es Jacques Derrida (1930), escritor de origen judeo-argelino autor, entre otras obras, de “De la gramatología” y “La deconstrucción del pensamiento”.

Derrida es partidario de la “**deconstrucción**” permanente y se opone a todo “logocentrismo” o discurso racional. La **marginalidad** es la centralidad. Se ha de procurar **religar** y **releer** desde todos los ángulos y fragmentos. Hay que invertir el proceso con el cual el texto ha sido construido. Ha llegado a expresar “... me arriesgo a no-querer-decir-nada que pueda

(42) *Id.*, págs. 18/19.

(43) *Id.*, pág. 88.

(44) VATTIMO, Gianni, “El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna”, trad. Alberto L. Bixio”, 4a ed, Barcelona, Gedisa, 1994, págs. 158/9.

(45) VATTIMO, Gianni, “La sociedad transparente”, trad. Teresa Oñate, Barcelona, Paidós Ibérica, 1990, pág. 154.

simplemente entenderse, que sea simplemente asunto de entendimiento ...” (46). Al releer la filosofía de otro modo, Derrida quiere ir más allá de la filosofía. Las propuestas de Derrida han entrado en conflicto con las de Foucault y éste lo ha acusado de evitar el compromiso del discurso político como investigación de lo que genera y condiciona las prácticas discursivas.

28. El pensamiento crítico en general y sobre todo el pensamiento de la postmodernidad tienen también manifestaciones importantes en los Estados Unidos de América. En Europa la postmodernidad muestra más caracteres nihilistas, en tanto en norteamérica posee más afinidades con el neopragmatismo.

En la línea de afinidad con la concepción de la postmodernidad se encuentra Richard Rorty (1930), autor entre otras obras de “La filosofía y el espejo de la naturaleza” y “Contingencia, ironía y solidaridad”, quien ha historiado la filosofía analítica y, apartándose de su formación básica en esta corriente, ha sostenido su agotamiento interno.

Defiende Rorty una postfilosofía superadora de la filosofía analítica, que asimila al postmodernismo identificado por Lyotard, e incluso manifiesta simpatías por las ideas de Derrida. Entre las diversas posibilidades de una filosofía postanalítica, que subdivide como orientadas al descubrimiento y la descripción o a la reforma y la propuesta, Rorty se inclina por esta última. Pese a reconocer el gran desafío que actualmente vive la filosofía, ha sostenido “... ocurra lo que ocurra, no hay peligro de que la filosofía ‘llegue a su fin’” (47).

La ciencia, la filosofía, la poesía, la historia y en definitiva todas las actividades intelectuales son “voces” diversas, cada una con su autonomía pero ninguna con privilegio, en la “conversación” general de la humanidad.

Se ocupa Rorty de la relación que debe existir entre las esferas de lo “privado” y de lo “público”, es decir del pensar exclusiva o principalmente en la propia perfección personal y del pensar exclusiva o principalmente en la justicia social, y afirma que las dos posiciones han de existir de manera equilibrada en una comunidad democrática. Destaca Rorty que autores como Kierkegaard, Nietzsche, Baudelaire, Proust, Heidegger y Nabokov son ejemplos de lo que puede ser la perfección privada, una vida humana autocreanda, autónoma. En cambio, autores como Marx, Mill, Dewey, Habermas y Rawls son muestras del empeño en conseguir instituciones más justas.

### **b) Comprensión jusfilosófica**

29. Pese a la diversidad de posiciones que lo integran, el movimiento crítico que ahora nos ocupa representa una versión más generalizadamente pesimista que la Escuela de Frankfurt. En la obra de Marx hay una extremadamente amarga consideración del presente y una enorme ilusión hacia la utopía del porvenir. Una vez desilusionado de su utopía, el marxismo parece desbarrancarse en sentido pesimista; desde el futurismo se desplaza a un abandono de la temporalidad atado al presente, en el que casi no se tiene esperanza.

En tren de comprender críticamente la realidad de nuestro tiempo, las opiniones de la Escuela de Frankfurt que -como en el caso de Marcuse- señalan una sociedad monolíticamente utilitaria, corresponden en mayor grado a la realidad profunda, en tanto la segmentación tan destacada en el movimiento crítico franco-italo-norteamericano muestra más lo que sucede en la superficie.

Creemos que también en esta corriente se señala una perspectiva importante de la realidad, pero tampoco es la única. También aquí se efectúan, sobre todo en la exposición de la

(46) DERRIDA, Jacques, “Posiciones”, trad. M. Arranz, Valencia, Pre-Textos, 1977, pág. 21

(47) RORTY, Richard, “La filosofía y el espejo de la naturaleza”, trad. Jesús Fernández Zulaica, 2ª ed., Madrid, Cátedra, 1989, pág. 355.

postmodernidad, aportes significativos para la comprensión de nuestra vida y en especial de nuestro tiempo. Sin embargo, también en este caso ocurre que cuando se considera un punto de vista excluyente se produce una ideología que oculta el resto de la realidad.

Como es obvio, en general estas corrientes son las que guardan más afinidad con el sentido de la postmodernidad. Ateniéndonos a la advertencia de Lyotard, hay que tener en cuenta que si bien estamos en un período histórico con características muy diversas al de la preguerra, se debe estar en guardia contra la confusión de una crisis con una edad de la historia, pero a nuestro parecer efectivamente estamos en una nueva edad, cuyas características irán definiéndose más con el transcurso del tiempo.

Más que a la filosofía, muchas de las descripciones de este movimiento, como las de la Escuela de Frankfurt, corresponden a la sociología y a la política. Es a la luz del rigor científico, que incluso ellas a menudo pretenden, que han de valorarse las afirmaciones frecuentemente carentes de prueba alguna que formulan. Más que de obras filosóficas puede tratarse, como es bastante común en este tiempo, de "ensayos científicos", en muchos casos no carentes de valor.

Desde el punto de vista de la teoría marxista, la influencia estructuralista suele significar una relativa inversión de la importancia atribuida a repartos y distribuciones y, con esto, una clara marginación o incluso extinción del derecho, que está centrado en los repartos. Hay también, una vasta consideración, con alcances excesivos, del papel de la autoridad y el poder, con fuerte marginación de la autonomía y la cooperación. El espacio querido para la planificación gubernamental es muy reducido.

Si bien se iluminan interesantes aspectos de la lógica profunda del derecho, de raíces psicológicas, se pone en crisis la lógica formal. Aquí el cuestionamiento de la institucionalidad es a menudo radical y resulta que, pese a las afinidades relativas entre el estructuralismo y la teoría kelseniana, en última instancia las posiciones que culminan en los planteos derridianos significan el estallido de la misma idea de ordenamiento normativo. Como siempre, son importantes los aportes que pueden hacerse desde el estudio del nivel del lenguaje al conocimiento de las fuentes formales.

También desde el punto de vista dialéctico hay una gran diferencia entre la crisis de los valores verdad, justicia y humanidad que -con conciencia de sus limitaciones- debe pretender el derecho y la inversión de valores planteada por el sentido incluso antihumanista de estas corrientes influidas por el estructuralismo.

A menudo estas orientaciones radicalizan las referencias a la justicia sectorial (en el sentido de la postmodernidad) o a la justicia integral (cuando la influencia estructuralista es más nítida). El panorama negativo que suele presentarse es en mucho consecuencia del estallido de la "pantomía" de la justicia. Si no se tienen en cuenta las limitaciones para que sea satisfecha y la necesidad de fraccionarla es inevitable caer en el pesimismo de estas posiciones.

En el marco de estas corrientes el requerimiento del principio supremo de justicia de que cada individuo obtenga la esfera de libertad necesaria para su personalización pierde gran parte de su significación. La legitimación de los repartidores en general, pero sobre todo la legitimación aristocrática, se torna imposible. Los méritos de los beneficiarios se esfuman. Los objetos repartidores más valiosos que señala el marxismo, como la vida, la libertad y la creación en este ámbito carecen de jerarquía. La legitimación formal por el proceso o la negociación pierde significación.

Aunque estas corrientes suelen desconocer la exigencia de justicia de que el régimen sea humanista, de modo que -aunque sea inadvertidamente- se colocan en riesgo de ser totalitarias,

corresponde estimar la defensa -defensa "débil"- que ellas hacen de la diversidad.

Estas posiciones de fuerte presencia nietzscheana pueden tener en alguna medida el alcance valioso del cuestionamiento del autor de "Así hablaba Zaratustra", pero importa tener en cuenta una consecuencia que desde la perspectiva trialista es al fin descalificadora: si bien es posible aprovecharlas de modo parcial, notoriamente no sirven para la integridad de la vida.

Un hombre dedicado al desarrollo de la vida jurídica debe tener conciencia de las impugnaciones contra lo jurídico que surgen de varias de estas corrientes, mas desde ellas obviamente le resultará imposible encontrar fundamento alguno para su obrar.

Si bien hay que saber reconocer todas las perspectivas de verdad que están ocultas, a menudo debajo de las apariencias normativas, y que se evidencian a veces mejor a la luz de los aportes críticos (sin desconocer, tampoco, las perspectivas luminosas de la realidad) hay que tener el coraje de encontrar y realizar las posibilidades limitadas pero grandiosas para realizar los grandes valores como la verdad, la justicia y la humanidad. Precisamente las críticas nos son importantes porque al fin los valores valen.

#### 4) El pensamiento de la política y de la acción

##### a) Exposición

30. Uno de los más discutidos representantes de la filosofía de nuestro tiempo, con fuerte referencia específicamente jurídica que escapa a este estudio, es el alemán Carl Schmitt (1888-1985), autor entre otras obras de "El concepto de lo político" y "Teoría constitucional". La larga existencia de Schmitt le permitió pasar desde la jerarquización en la vida intelectual pre-nazi al nazismo y a la entronización en el aparato político cultural nacionalsocialista, seguido del relativo conflicto con éste (en el que se salvó gracias a la protección de Göring); desde la demonización, posterior a la derrota nazi, a la revalorización doctrinaria.

Aunque Schmitt sostuvo siempre una posición autoritaria, algunos interpretan que su adhesión al nazismo tuvo sobre todo carácter oportunista. Afirmó Schmitt que la soberanía reside en la **decisión** y no en la norma y que la decisión no debe fundarse en la norma, sino ésta en aquélla. Asimismo sostuvo que la específica distinción **política**, a la cual es posible reconducir las acciones y los motivos, es la diferenciación de **amigo** y **enemigo**. En su fuerte crítica contra el liberalismo, Schmitt señaló que éste confunde dichas categorías básicas con nociones económicas y morales, de modo que la lucha es convertida en concurrencia y discusión y la economía, desconectada de la política, termina siendo una forma degenerada y mistificada de la política.

A su vez, incursionando en la perspectiva antropológica, Schmitt dijo que las teorías autoritarias tienden a ser acompañadas de visiones pesimistas, en tanto las anárquicas a relacionarse con concepciones optimistas. Como Schmitt se consideró siempre sólo un jurista, al punto de tenerse como un "anti-Kelsen" (sociológico) y sobre todo como en mucho eso es lo que fue, creemos que el resto de sus opiniones no cabe en este panorama de la filosofía general.

31. Uno de los importantes representantes de la antropología filosófica de nuestro tiempo ha sido el alemán Arnold Gehlen (1904-1976), autor por ejemplo de "Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt" ("El hombre. Su naturaleza y su puesto en el mundo"). Simpatizante del nazismo, pero opuesto al biologismo y al racismo, al principio se benefició políticamente pero luego entró en relativa desgracia con el régimen. A semejanza de Schmitt fue

privado de su cátedra cuando aquél se derrumbó, pero a diferencia de él fue nombrado en otra cátedra. Hasta los años cuarenta su obra tuvo un predominante interés filosófico, aunque luego se orientó más decididamente hacia lo sociológico (llegando a influir en la sociología de los sistemas de Luhmann).

Como peculiaridad del hombre, Gehlen señala que es el ser que actúa y debe tomar posición respecto de sí mismo. La acción es, a su parecer, la categoría antropológica fundamental. Por naturaleza el hombre es un ser carente, privado de órganos y funciones "especializados". En cuanto carece de la adaptación a un ambiente particular, está constreñido a hacer de cada ambiente su propio ambiente, de modo que puede ser definido como el ser que no tiene un ambiente. Por eso debe crear cultura, debe producirse una **segunda naturaleza**.

En clara relación con quienes han señalado el vínculo entre la técnica y el carácter imperfecto de nuestros órganos, Gehlen sostuvo que los utensilios pueden tener funciones de reemplazar, potenciar o ayudar a nuestros órganos (técnicas de integración, de intensificación o de ayuda). También las instituciones se presentan como forma de compensación del primitivismo de los órganos del hombre. Como sirven para esta compensación y se configuran como reproducciones de la seguridad perdida de los instintos que los animales tienen en nivel más elevado, las instituciones poseen cierto carácter inextirpable. Cuando las formas inhibitorias fijas (v. gr. derecho, propiedad, familia) son conmovidas se presenta un proceso de inseguridad. Sin la noción de institución no es antropológicamente posible pensar la personalidad. Las instituciones nos limitan pero nos dan la energía para obrar en modo productivo, creativo y fructuoso. Después de la guerra, Gehlen dio más consideración a las cuestiones éticas.

#### **b) Comprensión jusfilosófica**

32. La clara disolución sociológica que predomina en estos autores los hace, quizás con limitada conciencia de su parte, afines al estilo de la postmodernidad.

Desde el punto de vista **realista**, las posiciones que acabamos de señalar se ubican, en diversos grados, en el **unidimensionalismo sociológico**. No cabe duda de que pueden contribuir a aclarar la realidad social, pero se advierten las especiales limitaciones de la posición de Schmitt desde la perspectiva de las normas y de las dos propuestas en cuanto a la dimensión **dicológica** del derecho.

En las posiciones de Schmitt y de Gehlen la importancia de los repartos respecto de las distribuciones es mucho mayor que en las de los títulos anteriores. A su vez, los repartos autoritarios y su valor poder adquieren mayores posibilidades de realización y fundamentación. Puede hablarse incluso, respectivamente, de subversión del poder y de arrogación de la eficiencia contra la justicia; de subversión de poder y eficiencia contra la humanidad. Sean cuales fueren las afinidades reales de Schmitt y de Gehlen con el nazismo, las ideas de uno y otro pueden desembocar fácilmente en el totalitarismo.

En el horizonte de la teoría **realista** del mundo político cabe decir que la diferenciación amigo y enemigo, que corresponde de cierto modo a la distinción entre agregación y oposición, sirve para aclarar la coexistencia, pero la política requiere que la coexistencia se convierta en convivencia, o sea en coexistencia valiosa, personalizante, y al respecto la posición de Schmitt evidencia su gran deficiencia.

## **B') La confianza en el orden espontáneo**

### **La necesidad de la libertad**

#### **a) Exposición**

33. Uno de los grandes defensores de la libertad ha sido el economista austriaco Friedrich August von Hayek (1899-1992), alumno de Ludwig von Mises, profesor por largo tiempo en el ámbito anglosajón y Premio Nobel en esa disciplina en 1974 (premio compartido con el economista asistencialista Gunnar Myrdal). Entre sus obras figuran "Camino de servidumbre" y "Derecho, legislación y libertad".

Sostiene Hayek que hay que diferenciar las **opiniones motivantes** y constitutivas, que el científico debe tomar en cuenta, de las **concepciones especulativas** o explicativas, que hay que marginar.

Remontándose a Bernard Mandeville (1670-1733), Hayek sostiene que hay **consecuencias no intencionales** de las acciones intencionales y que los vicios privados pueden contribuir a la felicidad pública. Hayek critica al constructivismo de raíz cartesiana, que intenta inventar nuevas leyes, constructivismo del que acusa a su propio maestro Hans Kelsen y que ha invadido todo el socialismo. En cambio, sostiene la opinión de que las instituciones humanas son fruto de la acción humana, pero no de proyectos humanos, y entiende precisamente que la tarea de las ciencias sociales es explicar los **efectos no previstos** de las **acciones intencionales**.

Al rechazar el sistema socialista, Hayek se pregunta si la institución de una autoridad puede ser la mejor vía para resolver el problema económico de distribuir una cantidad limitada de recursos entre un número prácticamente infinito de fines concurrentes. Afirma que sostener una sola escala de valores es un error respecto de los hechos; que negar la soberanía del consumidor equivale a anular su libertad y que la abolición de la propiedad privada de los medios de producción hace imposible el cálculo económico y consecuentemente una economía racional.

Indica Hayek que los **conocimientos** teóricos y prácticos están **difusos** entre todos los hombres y las decisiones finales deben ser dejadas a las personas que conocen **directamente** las circunstancias. La coerción es un mal porque impide a una persona utilizar completamente sus facultades mentales y en consecuencia le impide dar a la comunidad el mayor aporte del que es capaz. Suele decirse que en el pensamiento hayekiano la vida es concebida como una doble serie de infinita variedad, la infinita variedad de los individuos y la infinita variedad de las ocasiones.

Para Hayek la única filosofía política científica es el **liberalismo**; el socialismo es una superstición porque en él los individuos creen saber más de lo que saben. El mercado pone en juego decisiones tan numerosas que ninguna computadora puede registrar; reemplazarlo por el poder político es un absurdo. El constructivismo socialista sólo sería viable en sociedades muy simples.

Hayek comparte las críticas que, según veremos, hace al historicismo su gran amigo Karl R. Popper. En cuanto a las causas de la historia, Hayek dice por ejemplo "Lo más necesario es liberarnos de la peor forma del obscurantismo moderno, el que trata de llevar a nuestro convencimiento que cuanto hemos hecho en el pasado reciente era, o acertado, o inevitable. No podemos ganar sabiduría en tanto no comprendamos que mucho de lo que hicimos fueron verdaderas locuras" (48).

Hayek criticó duramente al totalitarismo y consideró que el fascismo y el nazismo son consecuencias no necesarias, no reacciones, respecto de las inclinaciones socialistas anteriores.

(48) HAYEK, Friedrich A., "Camino de servidumbre", trad. José Vergara, 2a reimp. en "El Libro de Bolsillo", Madrid, Alianza, 1990, pág. 284.

Sostuvo que un control económico que otorgara poder sobre los medios significaría también control sobre los fines. Quien controla los lugares de reunión controla la libertad de reunión.

Para evitar el totalitarismo, Hayek defiende el dominio de reglas legales que la política debe respetar. El **Imperio de la ley** significa a su parecer que el gobierno en todas sus acciones está vinculado por reglas fijas y anuncios hechos con anticipación, reglas que dan la posibilidad de prever con razonable seguridad en cuál modo la autoridad utilizará sus poderes coercitivos en ciertas circunstancias y dirigir en consecuencia los propios asuntos individuales.

Hayek distingue entre el **orden espontáneo** (o cosmos) y la **organización** (o taxis). Mientras los órdenes construidos son simples y concretos y sirven sólo a los fines para los que se los creó, los órdenes espontáneos poseen una complejidad no limitada por lo que la mente humana puede establecer. En éstos podemos perseguir una gran variedad de fines diversos. Además diferencia la **norma abstracta**, que concibe como un orden espontáneo que ha existido mucho tiempo antes que al hombre le viniese a la mente crearlo o modificarlo, y la **legislación**, fruto constructivista de la voluntad del legislador. No hay que confundir las normas abstractas (nomos) con las reglas de organización (thesis). A su parecer, el derecho es un complejo de reglas abstractas, formando un orden espontáneo que sin embargo no es necesariamente bueno y puede ser corregido por los juristas y los legisladores. Hay que resolver cuáles expectativas proteger para maximizar la posibilidad de que en general las expectativas sean satisfechas.

La **propiedad**, en el sentido amplio lockeano, es en el pensamiento de Hayek la única solución descubierta para resolver el problema de conciliar la libertad individual con la ausencia de conflictos. En la posición de Hayek la ley, la libertad y la propiedad están íntimamente interrelacionadas.

Sostiene Hayek que la abolición de la distinción entre nomos y tesis, como la teorizó Hans Kelsen y la practican los gobiernos democráticos para los cuales la ley se identifica con la legislación con la que benefician a sus electores, ataca la libertad individual. Hayek se opone a la justicia social que es inconcebible en una economía de mercado donde ninguno distribuye. En una sociedad de hombres libres la expresión justicia social carece de significado.

Asimismo dice Hayek que la democracia no debe ser gobierno de la mayoría dotada de poder ilimitado, aunque no quiere un estado mínimo porque hay que recaudar impuestos para ofrecer una serie de **servicios** que no pueden ser provistos adecuadamente por el mercado. Hay que proteger a los que no pueden ganar para vivir en una economía de mercado, a los enfermos, viejos, discapacitados, huérfanos, etc., pero esto debe producirse **fuera** del mercado y no como corrección del mercado.

Al hilo de estas críticas Hayek llega a promover una demarcación para limitar el poder de los parlamentos, pues hay que tener un parlamento libre o un pueblo libre.

### **b) Comprensión jusfilosófica**

34. El reconocimiento fundamental hayekiano de la complejidad del mundo tiene estrecha relación con el realismo genético. El planteo de la posición básica a adoptar, respecto de cosmos y taxis, nomos y thesis, posee gran importancia para la filosofía en general y para la filosofía del derecho en particular. Creemos relevante la actitud de optimismo realista y limitado con que propone encarar nuestra ubicación en la historia, aunque tal vez su conciencia efectiva de la realidad no sea suficientemente precisa.

Pese a que la existencia de pocos ideales para encauzar el mundo tiene cierta afinidad postmoderna, el optimismo que refleja la posición hayekiana expresa un clima de modernidad.

El mundo en que Hayek confía en los mecanismos del mercado es, a nuestro parecer, distinto del mundo real de nuestro tiempo, tal vez más propio de los comienzos del capitalismo, cuando no se contaba con los casi infalibles medios de dominación colectiva de estos días.

Desde el punto de vista *trialista* el pensamiento hayekiano corresponde al reconocimiento, en este caso básicamente satisfactorio, de un orden de distribuciones en el cual se inscribe el orden de repartos. La propuesta de Hayek corresponde a una fuerte defensa de los repartos autónomos y su valor cooperación respecto de los repartos autoritarios con su valor inherente poder, y de la ejemplaridad y su valor solidaridad frente a la planificación gubernamental en marcha y su valor previsibilidad. Es importante la referencia al límite necesario que enfrentan los repartos autoritarios por desconocimiento de la realidad, que sólo conocen los propios interesados, aunque tal vez Hayek no advierta debidamente los límites económicos del mercado tal como se presenta en esta época.

En el marco de las normas hayekianas hay una significativa relación de las disposiciones humanas con un orden natural que debe respetarse. Aquí se plantea un Derecho Natural de contenido liberal, aunque bajando a la realidad quizás pueda reconocerse que el mercado perfecto es un imposible, que la libertad no es total y tal vez no esté hablando de un hombre real.

En cuanto a los valores, hay grave riesgo de que la utilidad desbordada se arroge el material de la justicia y se subvierta contra la humanidad. Es tan grande el apego a la cooperación y la solidaridad, en detrimento del poder y la previsibilidad, que los valores así jerarquizados parecen dejar de ser valores naturales relativos para llegar a convertirse falsamente en valores naturales absolutos.

Para descubrir la justicia quedan especialmente habilitados los caminos de la justicia consensual, conmutativa, "parcial", sectorial, de aislamiento y particular. El temor a las grandes construcciones dikelógicas impulsadas por la pretensión de satisfacer la pantonofia de la justicia con alcances utópicos, lleva a la búsqueda de importantes fraccionamientos productores de seguridad jurídica. Es cierto que los demás sabemos muy poco de lo que cada hombre requiere para su personalización, pero parece que Hayek reemplaza la pretensión desbordada de omnisciencia por un grado de escepticismo.

En el fuerte apego de Hayek a la individualidad llega a identificarse la aristocracia con la decisión autónoma del propio sujeto. Cada uno es aristócrata de su propia vida. No deja de tener cierto valor la fuerte crítica que hace Hayek contra los desbordes parlamentarios, sin embargo, parece no advertir el papel real que en las economías liberales de los países "desarrollados" de occidente suelen tener los tecnócratas que deciden las más profundas orientaciones de la vida, no legitimados ni aristocráticamente (por lo menos en cuanto a los valores justicia y humanidad) ni democráticamente. En cuanto a los objetos repartideros, la propiedad asume un papel descollante, pero quizás debería destacarse con mayor claridad que más que un fin ésta es un medio para la plena personalización del ser humano.

En el pensamiento hayekiano hay una gran defensa del humanismo abstencionista, acompañada del consiguiente repudio del totalitarismo, aunque tal vez sea discutible la identificación concreta de los regímenes que Hayek considera totalitarios. El gran apego a la unicidad de cada uno y al liberalismo que la satisface, lleva a marginar el relieve de la igualdad y la democracia y de la comunidad y la "res publica". En cuanto a los medios para la realización del régimen de justicia, la propuesta de Hayek pone casi todo su énfasis en la protección contra el régimen, aunque no desconoce completamente la necesidad de amparar al individuo contra las otras amenazas, por ejemplo, respecto de "lo demás" (enfermedad, miseria, ignorancia, etc.).

## B) Posiciones con predominante sentido normológico

### A') La lógica y el lenguaje

#### 1) La filosofía analítica

##### a) Exposición

35. En ciertos aspectos la **filosofía analítica** (49) surgió como una reacción contra el **idealismo** neokantiano y sobre todo neohegeliano que, en contraste con la tradición angloamericana, se había desarrollado en Gran Bretaña con miras a contrarrestar el progreso del materialismo, llegando a predominar aproximadamente entre 1865 y 1925. Sin embargo, también hay enfoques en los que la filosofía analítica resulta preparada e influida por el mismo idealismo que combatió.

Entre los representantes de ese idealismo británico ocupó un lugar destacado el neohegeliano Francis Herbert **Bradley** (1846-1924). El idealismo había luchado contra la tradición empirista y había sido cultivado en gran medida por clérigos. Bradley sostenía la necesidad de abandonar el lenguaje común, que traía consigo errores, y la conveniencia de una labor encaminada a establecer un lenguaje ideal capaz de expresar la verdadera naturaleza de la realidad, del conocimiento y de la moralidad. Sin embargo, había terminado afirmando la superación en la lógica del absoluto, que la cultura básica inglesa no podía admitir.

Se produjo entonces, en un clima de secularización de los centros universitarios y como reacción afín a la vieja tradición empirista y nominalista, el propósito de construir una **lógica científica**, libre de todo psicologismo, pero retornando al **realismo**. De aquí el nuevo interés lógico y epistemológico desarrollado por la filosofía **analítica**.

La filosofía analítica partió de la idea de que a una filosofía centrada en la búsqueda de la lógica de la realidad o de la lógica de la razón debía sucederle otra centrada más o menos radicalmente en la **lógica del lenguaje**.

“Análisis” quiere decir separación, descomposición o división de las partes de un todo o de un compuesto en sus elementos y la filosofía lo había cultivado como uno de sus métodos desde tiempos muy remotos; aquí se trata de una radical potenciación de este método. La labor del filósofo resulta así el análisis de las **proposiciones acerca de la realidad** para establecer su significado, detectando sus ambigüedades. Los cultores de la filosofía analítica dijeron que ese cambio en la orientación era una revolución filosófica.

Sin perjuicio de la gran diversidad de las tendencias internas que se han ido evidenciando, en el movimiento analítico en sentido amplio suelen distinguirse tres etapas. La primera es la construcción de la filosofía analítica. La segunda etapa la constituye el neopositivismo o positivismo lógico, surgido con cierta independencia alrededor de los años veinte, que fue especialmente firme en el rechazo de la metafísica y de todo conocimiento que quiera superar la ciencia empírica, de modo que la filosofía fue entendida como una mera lógica del conocimiento científico. La tercera etapa vuelve a dar validez al lenguaje común, con sus diferentes usos, para denotar valores de la realidad.

Los fundadores de la filosofía analítica son los ingleses George Edward **Moore** (1873-1958) y Bertrand **Russell** (1872-1970) y el austriaco de cultura inglesa Ludwig **Wittgenstein** (1889-1951). El centro geográfico de su nacimiento fue Cambridge; el positivismo lógico correspondió al Círculo de Viena y el Círculo de Berlín y la tercera etapa abarca sobre todo a la Escuela de Oxford. Si bien Moore dedicó gran atención específica a la ética, Russell y Wittgenstein marcaron el camino de lo que sería la línea predominante de la filosofía analítica

(49) Pueden v. por ej. AYER Alfred Jules, "Lenguaje, verdad y lógica", trad. Ricardo Resta, Bs. As., Eudeba, 1965, esp. págs. 55 y ss.; SANTOS CAMACHO, Modesto, "Ética y filosofía analítica. Estudio histórico-crítico", Pamplona, Universidad de Navarra, 1975.

más característica, centrada en la **lógica** y el **lenguaje**. Las opiniones de Russell referidas a la ética son muy numerosas, pero están sobre todo diseminadas en diferentes obras que tratan cuestiones prácticas.

Al período que consideramos en este estudio corresponde en realidad la **tercera etapa** de la evolución analítica -que arranca alrededor de 1950- de modo que hemos de referirnos a las dos primeras de manera más sintética (50).

36. G. E. Moore -autor de obras como "Principia Ethica", "Defensa del sentido común" y "Autobiography"- dijo, con rotunda claridad, que ni el mundo ni las ciencias le suscitaron problemas filosóficos, sino las cosas que los filósofos han dicho sobre el mundo o las ciencias. Quería aclarar lo que había querido decir cualquier filósofo al decir lo que había dicho y descubrir si lo que había querido decir era verdadero o falso.

Se ha afirmado con razón que "Moore no quiere hacer filosofía, sino criticar la existente" (51). Abandonó el campo psicológico de los estudios de Locke y Stuart Mill, pero se dirigió a las perspectivas lógicas, no ontológicas. Moore entendió que el objeto de la filosofía es la clarificación, no el descubrimiento, el significado, no la verdad, y consideró que su tema es el pensamiento o el lenguaje más que los hechos.

Sostuvo con energía que hay que superar la tendencia de los filósofos a rechazar verdades del **sentido común** por la precipitación en crear teorías interpretativas de lo real. Por eso rechazó los lenguajes de cierto modo ideales y jeraquizó el **lenguaje ordinario**.

Entiende Moore que hay que reconocer la importancia propia de la realidad, aunque se ocupa de una realidad distinta de la común. A diferencia de la filosofía analítica posterior, que se interesará más por el lenguaje mismo, en mucho con la finalidad de liberarlo de todo prejuicio conceptual u ontológico, a Moore no le preocupa tanto el análisis del lenguaje como el de los **conceptos** y las **proposiciones** (o juicios, síntesis de conceptos) expresados en él y de la posibilidad de descubrir la realidad.

El análisis de Moore pone especial cuidado en la formulación de las preguntas a las que se procura responder y se dirige a las proposiciones cuyo sentido y verdad se desea averiguar. Una vez averiguado el sentido de una proposición o qué han entendido los filósofos en ella, Moore procura establecer el análisis correcto de su significación. Primero se ocupa del significado exacto y luego de la verdad y para esto se vale del reconocimiento de la existencia de **buenas razones** que produzcan la certeza sobre la verdad.

Moore procuró dar a la filosofía un carácter científico, pero reconoció que la misión de ésta es dar una descripción general del universo entero, incluyendo las clases principales de cosas buenas que hay en él. En consecuencia, desarrolló además su doctrina ética reconociendo que toda cuestión ética es una cuestión acerca de lo bueno.

El propósito de Moore es sobre todo analizar el significado de **bueno**, que en principio considera una cualidad irreductible a cualquier otra, aunque llegó a admitir que también puede designar una actitud de aprobación, entendiendo esta actitud no en sentido natural, sino de uso lingüístico.

Dice Moore "Si se me pregunta "¿Qué es bueno?", mi respuesta es que bueno es bueno, y ahí acaba el asunto. O, si se me pregunta "¿cómo hay que definir bueno?", mi respuesta es que no puede definirse, y eso es todo lo que puedo decir acerca de esto" (52). "Mi tesis es que

(50) Vale tener en cuenta que las diferencias de esta tercera etapa respecto de las anteriores son tan amplias que a veces se hace arrancar la historia de la filosofía analítica en un sentido específico de 1946 (c. en relación con el tema por ej. ZASLAWSKY, Denis, "XIV. La filosofía analítica", en BELAVAL, op. cit., págs. 323 y ss.).

(51) SANTOS CAMACHO, op. cit., pág. 100.

(52) MOORE, George Edward, "Principia Ethica", trad. Adolfo García Díaz, México, Centro de Estudios Filosóficos Universidad Nacional Autónoma de México, 1959, pág. 6 (párrafo 6).

“bueno” es una noción simple, así como lo es “amarillo”; que, en la misma manera en que no se puede explicar a nadie, por los medios y formas que sean, qué es lo amarillo si no se lo conoce, tampoco se le puede explicar qué es lo bueno” (53).

Siendo la cualidad “bueno” indefinible, los filósofos que han intentado reducir ese concepto a otro o han tratado de identificarlo con otro concepto han cometido una “falacia naturalista”. Moore sostiene un “no-definicionismo” pero también un “no-naturalismo” ético, porque para él bueno no es un objeto natural. En realidad, se comete falacia naturalista cuando se lo identifica con algún objeto o cualidad natural. El enunciado “el placer es bueno” no significa que placer sea lo mismo que bueno. Una cualidad no se identifica lógicamente con otra que sea su predicado o atributo.

Dado que lo bueno en sí es indefinible, la ética práctica debe limitarse a estudiar los bienes medios, o sea las acciones que tienen relación causal con las cosas buenas, y para esto Moore recurre a un criterio utilitario iluminado por las otras ciencias. Moore reemplaza al fin la investigación de lo bueno por lo correcto y lo recto se identifica con lo útil, con lo que producirá buenos resultados.

A la ética sólo le cabe la tarea de determinar con probabilidad las pocas acciones que producirán el mejor resultado. Esto suele ser reflejado en la moralidad del sentido común. Dice Moore que “... los afectos personales y los goces estéticos incluyen los mayores bienes, y los mayores con mucho que podamos imaginar, ...” (54).

37. Bertrand Russell, amigo de Moore e inspirador de su dedicación a la filosofía, fue no sólo filósofo sino matemático y reformador social. Entre sus obras figuran “Principia Mathematica” (en colaboración con Whitehead), “Lógica y conocimiento” y “Los caminos de la libertad”.

Las raíces de la filosofía de Russell están en sus investigaciones sobre lógica y matemáticas. Es más: afirma que toda la matemática se deduce de la lógica simbólica y que la lógica es la esencia de la filosofía. El mismo Russell ha señalado que su vocación por el simbolismo lógico se debió a la impresión que en el Congreso internacional de filosofía de París de 1900 le causó la precisión con que se expresaban el matemático italiano Peano y sus discípulos.

Según Russell, todo el conocimiento de verdades o proposiciones generales proviene de inferencias lógicas. Incluso intenta una explicación de toda la realidad y del mundo del conocimiento en general desde la lógica de la matemática. Russell se refiere a la **verdad formal** a que el análisis reduce las proposiciones (55). Establecer la verdad de una proposición matemática requiere mostrar que puede deducirse de los **principios lógicos fundamentales** que considera base de toda **verdad matemática**; como todo conocimiento **no-matemático** se deriva de la experiencia, cada proposición no-matemática o es una proposición simple que describe una **experiencia inmediata** o es **función de verdad** de una proposición simple. Las proposiciones empíricas simples ocupan en este campo un lugar análogo al de los principios lógicos en la matemática.

Aunque el simbolismo lo aparta del planteo aristotélico, la lógica de Russell se aproxima a la del Estagirita en cuanto a su concepción de una estructura necesaria e intemporal del ser, diferenciándose así de la lógica llamada de Port Royal y su planteo mentalista (subjetivista) como arte de pensar.

(53) Id. (párrafo 7).

(54) Id. pág. 178 (párrafo 113).

(55) Según la caracterización general de Modesto Santos Camacho “... han sido tres las especies principales en que ... (el) atomismo se ha presentado. Ellas son el atomismo físico de DEMOCRITO de ABDERA, el atomismo psicológico de HUME, y, finalmente, el atomismo lógico de RUSSELL, que será continuado y perfeccionado por WITTGENSTEIN” (SANTOS CAMACHO, op. cit., pág. 269).

Russell se basa en que el conocimiento directo e inmediato es de hechos que son lo primario e indivisible en el conocimiento. Existen hechos simples y más complejos y los más simples son los que consisten en la posesión de una cualidad por una cosa particular ("esto es blanco"). Los hechos simples, incluso con varias relaciones, son hechos atómicos y las proposiciones que los expresan son denominadas **proposiciones atómicas**. A continuación existen **proposiciones moleculares** que contienen otras simples.

Según el pensamiento russelliano, para analizar hay que descomponer los enunciados del lenguaje común a fin de descubrir en sus símbolos los significados simples (**átomos lógicos**). Hay que descubrir la estructura lógica de los hechos simples, construyendo el lenguaje lógicamente perfecto, completamente analítico, de los símbolos matemáticos. En este sentido, los nombres propios de las cosas singulares ya no tienen su valor significativo y se convierten en simples relaciones de conceptos.

La conclusión del atomismo lógico es la reducción de todas las realidades materiales a meras construcciones o ficciones lógicas. Russell considera a la realidad como un gran complejo, sujeto a posible análisis. Ha dicho: "Personalmente, creo que, en parte, por medio del estudio de la sintaxis podemos adquirir un conocimiento digno de consideración acerca de la estructura del mundo" (56).

Al hilo del atomismo lógico Russell expone el pluralismo absoluto de un mundo constituido por infinitas entidades. Dice que hay muchas cosas, pero no un todo compuesto por aquellas.

En la época de la comprensión física de la energía atómica y tal vez con analogía en cuanto a estilo de pensamiento, Russell se refirió a los átomos lógicos, aunque diferenciándolos firmemente de aquéllos. En el mismo tiempo, también, Freud proponía el psicoanálisis.

Para Russell todo conocimiento posible es matemático o empírico y su posición ética termina siendo fervientemente **subjetivista**, sosteniendo que al fin la ética es un intento de conseguir que los deseos colectivos del grupo sean aceptados por los individuos o un intento de los individuos para que sus deseos sean del grupo. Cree, sin embargo, que la moral ha de alterar los deseos de los hombres de manera que se minimicen las ocasiones de conflicto. En concordancia con estos pareceres, quizás a veces con alcances excesivos Russell fue un gran luchador contra los autoritarismos morales y un defensor de la libertad sexual.

Como hemos visto, en el planteo russelliano la lógica es lo fundamental, la "esencia" en la filosofía y las escuelas deberían caracterizarse por su lógica. Por eso Russell prefirió llamar a su filosofía atomismo lógico y no realismo.

En uno de los despliegues de su opinión acerca de la filosofía, Russell la comprendió como una ciencia universal a la que corresponde la **coordinación** de las ciencias particulares. Ha de cumplir además, sin embargo, otras misiones, principalmente de **criticar** los conocimientos científicos y de **sugerir** fructíferas hipótesis para las ciencias particulares que éstas no pudieran confirmar o impugnar. Filosofía es aquella parte de la ciencia en la que de momento se opta por **opinar**, sin alcanzar conocimiento. Cada progreso en el conocimiento quita problemas a la filosofía.

Aunque vaciló entre ser agnóstico o ateo, Russell fue un luchador ferviente contra la religión en general y el cristianismo en especial, a los que consideró dañinos (57).

(56) RUSSELL, Bertrand, "Significado y verdad", trad. Marco Aurelio Galmarini, Barcelona, Ariel, 1983, pág. 342.

(57) Para tener una idea general del pensamiento russelliano puede v. la recopilación RUSSELL, Bertrand, "Escritos básicos" trad. Anibal Froufe y otros, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1984. En cuanto a sus ideas políticas puede c. por el RUSSELL, Bertrand, "Los caminos de la libertad. El socialismo, el anarquismo y el sindicalismo", trad. García Paladri, 2a. ed., Bs. As., Aguilar Argentina, 1966.

38. Ludwig Wittgenstein, ingeniero austriaco en cierto período alumno de Russell, es considerado a veces el representante más destacado del movimiento analítico. Entre sus obras figuran "Tractatus logico-philosophicus", "Investigaciones filosóficas" y varios cuadernos de notas y apuntes ("Cuadernos azul y marrón").

El pensamiento de Wittgenstein permite diferenciar dos períodos muy distintos, entre los que hubo una interrupción de su tarea de unos quince años. En el "Tractatus", que es expresión del primer período, hay cierto grado de identificación del pensamiento con el lenguaje. Al parecer de Wittgenstein, sólo se piensa en y por su expresión lingüística y todo pensamiento válido ha de manifestarse en una estructura lógica correcta en el terreno del lenguaje.

Wittgenstein estudia la naturaleza del lenguaje y de su capacidad de representación simbólica, aborda las condiciones de un lenguaje perfecto desde el punto de vista lógico y procura mostrar que la filosofía tradicional y las respuestas de la misma proceden de la ignorancia de los principios del simbolismo y del mal empleo del lenguaje. Adopta una teoría del atomismo lógico al punto que se considera que la paternidad de dicha teoría es compartida por Russell y él.

Los estudios wittgensteinianos estudian las proposiciones y su función de verdad como correspondencia con la realidad. Las proposiciones elementales son funciones de verdad de sí mismas; las proposiciones (proposiciones complejas) son funciones de verdad de las elementales. En expresiones muy difíciles de interpretar, Wittgenstein indica que los límites del propio lenguaje son los límites del propio mundo. Lo que puede decirse y conocerse se limita al sólo entorno del propio yo.

Wittgenstein creía que hay un orden a priori en el mundo y por ello al conocer la estructura del lenguaje se descubre la del mundo. La lógica no es una doctrina; a diferencia de las ciencias de la naturaleza no dice algo concreto sobre los hechos, es sí un reflejo del mundo. La lógica muestra la estructura en que se organiza necesariamente la realidad, mas no dice o expresa nada de la realidad.

La totalidad de las proposiciones verdaderas es, para Wittgenstein, la ciencia natural total, de modo que nada queda para la filosofía. Aunque se discute cuál es la verdadera interpretación de las manifestaciones de Wittgenstein, muchos comparten que habría que atenerse a que el verdadero método de la filosofía sería no decir nada que no sea lo que se puede decir; pero esto pertenecería a la ciencia.

Ya en 1916 Wittgenstein escribía "El método justo en filosofía sería el de no decir sino lo que puede decirse, esto es, lo científico natural, algo, pues, que nada tiene que ver con la filosofía, y luego, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, mostrarle que no ha dado ninguna referencia a ciertos signos en sus proposiciones" (58).

Fuera de las ciencias matemáticas y de las tautologías sólo poseerían sentido las proposiciones de la ciencia empírica. Así, en la lógica de nuestro lenguaje todo lo que puede ser dicho y pensado claramente sería cómo es la realidad, pero no qué es la realidad; de modo que la metafísica no sería admisible. A su parecer, la mayor parte de las proposiciones que se han escrito sobre filosofía no serían falsas, sino sin sentido. La filosofía quedaría reducida a actividad clasificadora sobre el lenguaje. Toda filosofía sería crítica del lenguaje.

Sin embargo, ateniéndose a que para Wittgenstein lo que se puede mostrar no se puede decir, la utilidad de la filosofía estaría en contribuir a que lo indecible sea mostrado por el lenguaje. En el planteo de Wittgenstein la ética no puede ser objeto de proposiciones, porque pertenece también al reino de lo inexpressable; no puede ser una ciencia, pero la respeta profundamente. La vida no es problema para la ciencia, ni hay en ésta respuesta. Haciéndose

(58) WITTGENSTEIN, Ludwig. "Diario filosófico (1914-1916)", trad. Jacobo Muñoz - Isidoro Heguera, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1986, pág. 152.

nuevamente difícil de comprender, Wittgenstein llega a decir que la solución del problema de la vida está en la desaparición de este problema. La frase final del "Tractatus", que sintetiza mucho de lo que hemos expuesto, se ha hecho célebre: "De lo que no se puede hablar hay que callar" (59).

La más importante expresión del **segundo (último) período**, iniciado con la vuelta del autor a Cambridge en 1929, son las "Investigaciones filosóficas" (a las que precedieron los cuadernos azul y marrón). Ambas producciones aparecieron póstumas. Decía Wittgenstein que la nueva obra debería leerse en conjunto con el "Tractatus", porque sus nuevos pensamientos no se encontrarían situados en su verdadera luz sino destacados sobre el fondo de su antigua manera de pensar y por el contraste que resulta. El nuevo período está signado por una mayor afinidad con el pragmatismo. Nuevamente aquí el tema es el lenguaje, pero ahora Wittgenstein se ocupa de los **juegos de lenguaje** que se forman según los diferentes **usos operativos**.

En el primer período Wittgenstein se ocupaba del nombrar los objetos; ahora el juego nominativo pierde su prioridad. En esta etapa el significado de una expresión es en muchos casos su **uso, empleo o aplicación**. El uso de una expresión es el marco, el entorno en que es pronunciada o escrita; se obtiene en el juego del lenguaje en que desempeña una función.

En esta etapa del pensamiento de Wittgenstein el lenguaje no tiene la pretensión de la pureza de un cristal, de la perfecta ordenación como una forma lógica a priori. Es un **fenómeno histórico** que ha de ubicarse en los contextos psicológicos, sociales y culturales y sus significados se adaptan a los usos. En alguna oportunidad llegó a proponer "No pregunte por el significado, pregunte por el uso" (60). Ya en el "Cuaderno azul", para evitar la riesgosa pregunta "¿qué es significado?", nos propone "... preguntémonos qué es la explicación de significado, pues lo que esto explique será el significado" (61).

El lenguaje resulta un **instrumental**, una colección de herramientas que se aplican a una gran variedad de propósitos; una máquina que realiza actividades cotidianas de la vida. El significado de una palabra es su lugar en un juego de lenguaje, con sus reglas, que hay que manejar y obedecer. Las reglas y los juegos del lenguaje están en una gramática de lo profundo; el uso nace de la vida y de las necesidades humanas, de la propia actividad, sin referencia superior.

Apartándose de su anterior defensa del lenguaje ideal o perfecto, ahora Wittgenstein defiende el **lenguaje ordinario** o real, según los usos. Ahora, donde hay un sentido hay un orden perfecto, incluso en la frase más vaga. Ahora se margina el simbolismo lógico anterior; el lenguaje es algo fáctico que sólo debe ser descriptivo.

Hay innumerables clases de expresiones y de usos de las palabras. Entre los juegos de lenguaje cabe ejemplificar: dar órdenes y obrar según ellas; describir un objeto según su aspecto y dimensiones; reconstruir un objeto según una descripción; referir un acontecimiento; hacer conjeturas sobre un acontecimiento; formar una hipótesis y probarla; representar los resultados de un experimento por tablas y diagramas; inventar una historia y leerla, etc.

No se debe preguntar por la esencia -que es un interrogante surgido de una superstición- y sí interrogarse por los usos que las palabras tienen en su contexto y en la vida. Si el pensamiento está "**embruja**" por el lenguaje lo que corresponde es no pensar, sino ver su complejidad en los juegos.

En este segundo período, a la filosofía se le asigna una función **descriptiva** de los hechos,

(59) WITTGENSTEIN, Ludwig, "Tractatus Logico-Philosophicus", trad. Jacobo Muñoz - Isidoro Feiguera. 5a. reimp. en Alianza Universidad, Madrid, Alianza, 1994, pág. 183 (7)

(60) URDANOZ, op. cit., 1984, pág. 212.

(61) WITTGENSTEIN, Ludwig, "Los cuadernos azul y marrón" (rec.), trad. Francisco Gracia Gullón, Madrid, Tecnos, 1968, pág. 27.

no explicativa, una función que no debe caer en el planteamiento de los grandes problemas que superan lo fáctico y descriptivo, y otra función **terapéutica**, porque la filosofía surge de una enfermedad por malentendidos y distorsiones del lenguaje que hay que deshacer.

Los filósofos no deben resolver esos problemas, sino hacerlos desaparecer, disolverlos. Según Wittgenstein, los llamados problemas filosóficos no son problemas a resolver sino **perplejidades a disolver**. No son cuestiones para las que pueda hallarse una solución descubriendo una realidad. No hay cómo "ver" la cuestión. La filosofía ha de ayudar a deshacer el embrujamiento de la inteligencia producido mediante el lenguaje. La importancia de la filosofía es análoga a la del psicoanálisis, ambos ayudan a restablecer la salud.

Dice Wittgenstein que hay que luchar contra la propensión a referir a cada palabra un objeto, que nos lleva a crear entidades ficticias, a ver sustancias más allá de nuestra posibilidad de conocer. En vías de resolver aparentes pseudoproblemas, Wittgenstein entiende que el lenguaje de las actividades mentales y espirituales no describe nada real, que es mera ficción gramatical.

Al fin Wittgenstein pone en duda toda creencia, toda aserción, llegando a afirmar que sus dudas constituyen un sistema. A diferencia del sentido común al que se refería Moore, ahora se nos muestra una creencia vacilante y dubitativa.

39. El **Círculo de Viena**, que signa la **segunda etapa** del movimiento analítico, surgió y se consolidó en esa ciudad en las décadas de los años 20 y 30 y fue fundado y animado por Moritz Schlick (1882-1936), científico positivista proveniente de la física y la matemática. Según Schlick toda proposición es verdadera si puede ser **verificada en la experiencia**, es decir, a través de la observación por los hechos empíricos (en la experiencia sensible) y la **filosofía es un simple método de análisis lógico-lingüístico**.

El **Círculo de Viena** rechazó las "especulaciones" cultivadas en Alemania, entre las que se mencionaba al idealismo, y procuró constituir una **filosofía científica** a través de un lenguaje científico. En base al **Círculo de Viena** se constituyó el llamado **positivismo lógico**. Al vincularse este positivismo con el positivismo biológico de los pragmatistas se constituyó el llamado **empirismo lógico**.

Los miembros de este grupo tenían conciencia de pertenecer a una cultura de habla alemana pero distinta de la estrictamente alemana, que abarcaba Austria, Hungría y partes de Polonia. A su vez, sin embargo, el **Círculo de Viena** tuvo estrechas relaciones con el **Círculo de Berlín**, que sostenía ideas análogas y al fin su influencia se difundió por muy diversos países, incluyendo una destacada proyección estadounidense.

Luego, la mayoría de los integrantes del "Círculo" se trasladó a los Estados Unidos de América, donde el grupo tuvo una segunda fase de desarrollo en la década de los años cuarenta, y la orientación se fue extinguiendo como tendencia identificada, aproximadamente a partir de 1950.

Quando el positivismo lógico planteó las cuestiones de ética las resolvió con caracteres **utilitaristas** y **subjetivistas**. Suelen destacarse las relaciones del **Círculo de Viena** con las ideas de Hans Kelsen.

Para muchos la "biblia" del también llamado "neopositivismo" es el libro de juventud del inglés Alfred Julius Ayer "Lenguaje, verdad y lógica", publicado en 1936.

40. El apogeo de la filosofía analítica se desarrolló en la postguerra y los años sesenta, desarrollándose entonces un fuerte predominio que luego se fue moderando. En los Estados Unidos de esos años tuvo aún cierto imperio la tendencia neopositivista, que privilegiaba el lenguaje lógico-simbólico-matemático. En cambio, en Inglaterra desde los años cuarenta a sesenta predominó la vertiente analítica de la llamada Escuela de Oxford, cultura de la filosofía del lenguaje ordinario y relacionada con el último Wittgenstein, corriente ésta que luego ingresó en los Estados Unidos de América.

Si se considera que los problemas filosóficos del lenguaje son sintácticos (planteados dentro del lenguaje), semánticos (relación entre el lenguaje y lo que él refiere, mundo de los objetos y las sensaciones) y pragmáticos (relación entre el lenguaje y el que lo usa), se puede decir que el positivismo lógico más nítido se refirió, en los orígenes, al nivel sintáctico, luego se abordó el nivel semántico y con posterioridad, desde los años cincuenta y en concordancia con la tercera etapa analítica, de la Escuela de Oxford, se desarrolló el nivel semántico.

Vale tener presente que a partir de los años setenta la filosofía analítica debió compartir en cierto grado el marco de predominio estadounidense con viejas corrientes pragmatistas y con el existencialismo y la teoría crítica. La filosofía analítica fue acusada externamente como el instrumento ideológico al servicio del poder en una sociedad industrialmente avanzada e internamente se fue agotando en las posibilidades de que sus refinados estudios abarcaran problemas más amplios y dieran al fin resultados interesantes (62). A su vez, en Inglaterra se hizo notar la presencia de las corrientes norteamericanas y de la filosofía del Continente.

Como dijimos, la llamada Escuela de Oxford (ya que el grupo análogo de Cambridge prácticamente se extinguió) sigue las líneas del segundo Wittgenstein practicando el análisis del lenguaje ordinario, o sea abandonando el análisis lógico que iniciaron Russell y el primer Wittgenstein y que prefirieron los positivistas. Esta tercera etapa de la filosofía analítica advierte los distintos usos del lenguaje (ético, estético, literario e incluso metafísico-religioso).

Para la Escuela de Oxford la función principal del filósofo es aclarar el sentido de los conceptos y las proposiciones. Por ejemplo: en las cuestiones sobre la divinidad, la libertad, la verdad, etc., la tarea es investigar los modos en que los conceptos son utilizados en el lenguaje ordinario, no averiguar cuáles son las esencias respectivas. Los miembros de la Escuela continúan entendiendo que no es posible conocer la realidad sino a través del lenguaje y por esta vía se refieren a la realidad. Aunque siguen caracterizándose por no admitir la validez de la metafísica, a veces entienden que el estudio metafísico es útil porque enriquece nuestra visión de las cosas.

41. El iniciador de la Escuela de Oxford fue Gilbert Ryle (1900-1976), profesor en Oxford desde 1945 a 1968 y autor, entre otras obras, de "El concepto de lo mental".

El análisis filosófico que propone Ryle se produce por el descubrimiento de los errores lógicos que denomina "categoriales" y consisten en atribuir un concepto a una categoría o clase de predicados a la que en realidad no pertenece, como ocurre -por ejemplo- si al hablar de la verdad se cree que se habla de una entidad, cuando designa sólo un atributo.

Además los errores pueden detectarse por reducción al absurdo, en la que al hilo de los poderes lógicos de las proposiciones, es decir de sus diversas relaciones lógicas con otras, se descubren las consecuencias absurdas que surgen del uso incorrecto de las analogías o aparentes poderes lógicos de las ideas abstractas. La descripción y coordinación de las ideas es denominada registro de un mapa de los poderes lógicos de las ideas, cuyo conocimiento o registro global es

(62) Pueden v. "El hombre unidimensional" cit. de Herbert Marcuse y "Philosophy In America Today" de Richard Rorty, quien abandonó la corriente analítica. El abandono de la filosofía analítica es también el caso de A. MacIntyre.

la geografía de nuestras ideas.

Ryle denuncia también la necesidad de deshacer los dilemas, que son confusiones lógicas del mismo tipo que los errores categoriales y surgen de interferencias argumentativas en que los argumentos de ambas posiciones se basan en conceptos de categorías diferentes que se han considerado pertenecientes a la misma clase categorial. Al hilo de su análisis del lenguaje, Ryle llega a creerse facultado para negar la existencia de la vida mental.

42. Otro de los primeros representantes de la Escuela de Oxford ha sido John Lanshaw Austin (1911-1960), quien también fue profesor en Oxford desde 1952 hasta su muerte. Entre sus obras cabe citar los libros póstumos "Ensayos filosóficos" (rec.) y "Palabras y acciones. Cómo hacer cosas con palabras".

Austin refirió el análisis al lenguaje ordinario, pero creyó que el estudio de éste es la primera, no la última palabra de la filosofía. No pensó que el análisis del lenguaje fuera la única tarea del filósofo, aunque parece que es lo que le interesó decisivamente porque se dedicó casi exclusivamente a ello.

Al hilo de su tarea de análisis, Austin diferenció tres momentos o dimensiones en los "speech acts": el acto estrictamente lingüístico de usar las palabras con un sentido gramatical y significado; el acto ilocutorio, es decir, lo que se hace en el decir algo (declarar, argumentar, preguntar, etc.); y el acto perlocutorio, o sea los efectos que se producen o se intentan producir con el decir (convencer, intimar, etc.).

Según los valores ilocutorios de la enunciación, los actos son expositivos (afirmar, negar, testificar); veridictivos (juzgar, absolver, valorar); ejercitativos (nombrar en cargos, destituir, votar); compromisorios (prometer, apostar, contratar) y behavitivos (del comportamiento social, excusas, felicitaciones, recomendaciones).

43. Entre los integrantes de esta etapa "neoescolástica" más próximos a la metafísica figuran Peter Frederick Strawson y Geoffrey James Warnock, ambos ya nacidos alrededor de 1920 (63). También, en proximidad con el grupo y en cierta apertura a la metafísica, cabe mencionar al filósofo de origen austriaco inicialmente afín al Círculo de Viena Friedrich Walsmann (1896-1959).

P. F. Strawson subrayó la limitación de los procesos lógico-formales, que son incapaces de abarcar íntegramente la rica estructura significativa y argumental contenida en el lenguaje ordinario, y entendió que los dos sistemas lógicos deben esclarecerse recíprocamente, aunque el segundo brinda más posibilidades filosóficas.

Para Strawson el filósofo no debe investigar sólo los usos lingüísticos; también ha de abordar la estructura del pensamiento y de la experiencia. Reconoció, entre las tareas que ha de cumplir el filósofo, junto a la función analítica, que puede ser terapéutica (superadora de confusiones) o sistemática (v.gr. clasificadora de tipos de discurso y conceptos), la función imaginativa, que puede ser explicativa (cómo funcionan nuestros conceptos y nuestro discurso, por qué los poseemos como son, etc.) o inventiva (constructiva de un sistema conceptual que dé cuenta del uso de conceptos como la causalidad y elabore en unidad orgánica el conjunto de verdades que se poseen). Al hilo de estos dos tipos de función imaginativa se diferencian respectivamente la "metafísica descriptiva", como la de Aristóteles y Kant, en la que -sin abandonar, sin embargo, su realismo empirista- se ubicaría la propia actividad de Strawson, y la "metafísica revisionista", como la de Descartes y Hegel.

(63) Strawson nació en 1919 y Warnock en 1923.

Pese a sostener que la filosofía no puede ser demostrada, Waismann afirmó que se diferencia de la lógica porque ésta nos constriñe y aquélla, como actividad interrogante, nos libera. Entendió que, además de la tarea clarificadora del lenguaje y la lógica, corresponde a la filosofía una actividad intuitiva que descubre nuevos aspectos de la realidad conocida, penetra en lo oculto debajo de ella e introduce un cambio de perspectiva o una nueva comprensión de la realidad. La filosofía es así una "visión".

En las ideas de Warnock hay incluso una actitud más abierta que en las de Strawson respecto de la metafísica.

Algunos representantes de la corriente neanalítica de Oxford se han ocupado también de cuestiones éticas, como J. O. Urmson, Richard Mervyn Hare y Stephen Edelston Toulmin, quien desarrolló una ética referida a las decisiones y elecciones del sujeto apoyadas en buenas razones.

Una buena razón es un argumento válido o lógicamente correcto en función de los fines adoptados. Lo mejor es lo que corresponde a consecuencias felices, desembocándose en un criterio **utilitarista** para establecer el razonamiento de las proposiciones morales. Hay que evitar en lo posible el dolor y los sufrimientos y promover la armonía entre los deseos y las actividades de los hombres.

Toulmin entiende que no tiene sentido hablar de justificación moral de líneas de comportamiento en que esté comprendida una cuestión de principio, como la pregunta por qué se ha de hacer lo que está bien. Sin embargo, estas cuestiones no son rechazadas, simplemente quedan fuera de los campos científico y ético.

También en los Estados Unidos se desarrollaron posiciones neanalíticas más abiertas a la metafísica e incluso a la religión.

44. El más famoso de los filósofos analíticos norteamericanos es Willard van Orman Quine, nacido en 1908, de modo que también en su caso el grueso de la actividad se ha desarrollado luego de la guerra. Su nombre está asociado a su larga trayectoria docente en Harvard y entre sus obras más famosas se encuentra "Palabra y objeto".

Aunque el centro de gravedad de las tareas de Quine estuvo en la **lógica simbólica**, también cultivó el análisis del **lenguaje ordinario** y de la filosofía de la ciencia. Quine estudió las **traducciones radicales** y llegó a principios como el de la indeterminación semántica. Sostiene Quine que existe una gran indeterminación en la traducción de un lenguaje a otro de diferente cultura, que sólo admite cierta aproximación en las correlaciones semánticas. Sobre estas bases Quine llega a reconocer a la semántica como teoría de la referencia y se ocupa de los métodos lingüísticos de ontologizar el mundo.

Afirma Quine que la filosofía y las ciencias dejan un ámbito infinito de discrepancias acerca de lo que hay y entonces se produce la **decisión óptica** sobre qué tipo de objetos existen.

Los máximos exponentes de la filosofía neanalítica en los últimos veinte años han sido el gran admirador de Quine Donald Davidson, en los Estados Unidos, y Michael Dummett en Inglaterra. Para Dummett la tarea más urgente de la filosofía es construir una teoría sistemática del significado, al fin, una explicación sistemática del funcionamiento del lenguaje. Para Dummett, en oposición al último Wittgenstein y a Quine, no hay nada casual en el funcionamiento del lenguaje y hay que explicitar los principios generales que gobiernan el uso de sus palabras.

Se ha dicho sin embargo, en general, que las vallas entre el positivismo lógico y el

lenguaje ordinario han caído y hoy sería difícil atribuir un artículo de filosofía analítica a uno u otro sector (64).

Los importantes estudios analíticos de Filosofía del Derecho exceden el marco de este estudio.

#### **b) Comprensión jusfilosófica**

45. El movimiento analítico ha hecho importantes aportes a la lógica y a la teoría del lenguaje. Sin embargo, no toda disciplina que esté "más allá" de las que se vienen cultivando es filosofía, y a nuestro parecer lo que el movimiento analítico ha producido respecto de la filosofía es un verdadero eclipse, ocultándola con los cuerpos de la lógica y la teoría del lenguaje. Una y otra pueden ayudar a desarrollar una filosofía y una ciencia más precisas, pero no sólo no son toda la filosofía, sino que ni siquiera son filosofía en sentido estricto.

La problemática filosófica corresponde a cuestiones mucho más humanas y mucho más profundas que las del nivel científico a las que el movimiento analítico da sus respuestas, y a menudo sus mismos cultores reconocen, por lo menos, que están lejos de tratar lo que por miles de años se ha considerado filosofía.

Quizás el destino de la filosofía sea, en parte, ser dominada por la última ciencia en independizarse que, en lugar de salir a ganar un lugar en el mundo, se orienta en primer término a "parasitar" el espacio de la filosofía. La ocupación de las cátedras de filosofía por lógicos y teóricos del lenguaje, como han sido y son muchos de los representantes del movimiento analítico, es tan ilegítima como su ocupación por sociólogos, psicólogos o teólogos.

Cabe preguntarse ¿qué hubiese sido de la filosofía y de la cultura "occidental" si Platón y Aristóteles hubiesen sido "filósofos" analíticos? ¿no estamos habilitados para suponer que en los próximos dos mil cuatrocientos años la cultura deberá recorrer un camino que ha de ser también preparado filosóficamente?

Tal vez el "asalto" analítico contra la filosofía sea interpretable como una especie de "castigo" para la desviación (quizás "soberbia") de la filosofía que, durante largo tiempo, quiso tener un saber de certeza igual que el de las ciencias, aunque tal vez esa desorientación (o soberbia) escondiera un "complejo de inferioridad".

Como la filosofía pretendió verdades más fuertes que las que le correspondían, las verdades fuertes de la lógica y la teoría del lenguaje ocuparon su lugar. Según lo destacó en cierta medida el propio Russell, la filosofía ha de moverse en el terreno de las teorías que responden en términos de posibilidades (débiles). Las verdades estrictamente filosóficas se nos presentan como verdades meramente posibles (65). Cuando la filosofía consigue elaborar un conocimiento "fuerte", éste deja de pertenecerle para ser parte de la ciencia.

Ese eclipse de la parte más propia de la filosofía y la superficialización de la problemática filosófica han puesto al movimiento analítico en situación de contribuir -con conciencia o sin ella- a la formación de la postmodernidad, aunque su quizás incluso excesiva racionalidad lo aleja del espíritu de la misma. En este tiempo, la "filosofía" analítica no sólo está superada y agotada como tal, en sus versiones más formalistas y excluyentes es de cierto modo **anacrónica**.

La lógica y la teoría del lenguaje del primer Wittgenstein están lejos de ser ciencias nucleares de la cultura de la postmodernidad.

Sobre todo a través de la evolución de la obra de Wittgenstein, el movimiento analítico ha reflejado dos de las tres dimensiones del lenguaje. Primero el filósofo austriaco se refirió a la dimensión lógica del mismo y luego abordó su dimensión fáctica. Es un gran mérito de

(64) V. ABBAGNANO, op. cit., t. IV, pág. 931

(65) Acerca de la importancia de la posibilidad cabe recordar por ej. ABBAGNANO, Nicola, "Filosofía de lo posible", trad. J. Hernández Campos - A. Rossi - P. Duno, México, Fondo de Cultura Económica, 1959

Wittgenstein haber advertido que la realidad mostraba las limitaciones de su planteo inicial. Lo que no se alcanzó a desarrollar suficientemente es la dimensión axiológica del lenguaje, por ejemplo, con una significativa teoría de la verdad o, por lo menos, con un enfoque como el que hemos de ver ha planteado Karl Otto Apel respecto de la ética de la comunicación.

Desde el punto de vista de la teoría triallista del mundo jurídico, la "filosofía" analítica brinda aportes especialmente importantes para el estudio de la dimensión normológica, sea en el nivel de las fuentes formales, en cuanto al lenguaje, o en el nivel de la misma lógica. Esto se hace más evidente cuando se recorren las contribuciones analíticas a la Filosofía del Derecho que (como hemos dicho) están fuera del marco del presente estudio.

La evolución del movimiento analítico como la refleja el pensamiento wittgensteiniano evidencia el pasaje de una referencia más interpretativa y sobre todo más afín al textualismo de la dogmática a una mayor atención a la interpretación de referencia histórica y a la aplicación. Pese al escaso interés por la realidad social, cabe señalar los aportes que pueden obtenerse de los estudios analíticos acerca de la decisión y de las buenas razones para el estudio de la dimensión sociológica.

En la dimensión dialógica, la filosofía analítica tradicional tiende a desentenderse de la importancia del valor justicia. En cambio, a veces promueve formalmente el valor utilidad, con riesgo de que éste se arroge el lugar de la justicia e incluso se subvierta contra la humanidad, y, en otros casos, al guardar absoluto silencio acerca de los valores, permite que se impongan los que lisa y llanamente cuentan con más fuerza en la realidad. Incluso la más severa crítica del lenguaje no puede tener fuerza para encauzar la realidad.

En países donde la realidad es satisfactoria y cuando hay poco que corregir, la referencia exclusiva al lenguaje y a la lógica e incluso la ética consensual que encara a veces de manera especial el pensamiento analítico jurídico, pueden ser satisfactorias, pero en otros países donde la realidad asume caracteres deshumanizantes esa referencia es insuficiente y generalmente conservadora. Por excepción, cuando hay un dogmatismo conservador, la filosofía analítica puede resultar circunstancialmente progresista.

El planteo analítico, sobre todo cuando tiene referencia atómica, tiende a exclusivizar la remisión más o menos consciente a la justicia consensual, sin acepción (consideración) de personas, monologal, "parcial", sectorial, de aislamiento, relativa (por carecer de bases sólidas para la justicia absoluta) y particular. Ha sido por rectificación que, al volverse a las consideraciones morales, ha hecho más remisiones a la justicia descubierta por las sendas de la consideración de personas, dialogal, gubernamental (que proviene del todo), integral (que se refiere al todo) y de participación.

El estilo de pensamiento analítico puede dificultar la atención a la pantonomía de la justicia, los despliegues de sentimiento del sentimiento racional con que deben descubrirse o producirse las valoraciones y la fuerza de convicción con que ha de asumirse a veces el deber de actuar. Es cierto que el movimiento analítico contó por ejemplo con el gran testimonio de lucha por sus convicciones de Bertrand Russell, pero en el fondo tal vez hubo una incoherencia entre esa fuerza y su método filosófico. Sin desconocer su alta jerarquía humana, creemos que Russell fue un hombre de personalidad escindida entre el filósofo que contribuyó a ocultar la filosofía bajo la lógica y el luchador que -con acierto o error- trató de hacer triunfar sus ideales de dignidad humana. Además, vale no ignorarlo, sus ideas tuvieron eco en marcos sociales "débiles". Sobre todo en los hechos la filosofía analítica guarda estrechas afinidades con el pensamiento sofista.

Cuando en el ámbito del pensamiento analítico se plantean, de modo excepcional,

problemas de legitimidad, queda poco espacio para la legitimación aristocrática y sólo tiende a desenvolverse la legitimación autónoma. Hay pocas posibilidades para fundamentar el humanismo intervencionista, con los consiguientes riesgos especiales de individualismo, pero también de totalitarismo sobre todo oculto. El clima de la filosofía analítica tiende a ser de modo predominante la indiferencia respecto de la verdad, aunque a veces se lo confunde con la tolerancia, y puede haber en la realidad un fuerte despliegue de autoridad.

Suele creerse que el debilitamiento del planteo moral que corresponde al estilo analítico trae aparejado un gobierno débil y la protección del individuo contra el régimen, pero -como ya señalamos- esto sólo es así cuando en la realidad no hay un fuerte régimen de injusticia que haya que conmovir. Además, como es notorio, se hacen con frecuencia muy difíciles la protección del individuo contra sí mismo e incluso la energía necesaria para resguardarlo contra "lo demás" (enfermedad, miseria, etc.).

## 2) La filosofía del lenguaje

### a) Exposición

46. Noam Chomsky, filósofo norteamericano de izquierda de origen hebreo, nacido en 1928, produjo una revolución en la lingüística de este tiempo y provocó intensos debates de psicología y filosofía del lenguaje. Entre sus obras figuran "Estructuras sintácticas", "El lenguaje y el entendimiento", "La responsabilidad de los intelectuales" ("American Power and the New Mandarins") y "Reflexiones sobre el lenguaje".

Para Chomsky el lenguaje es una capacidad específica de la especie humana, no existe en los animales. La característica del lenguaje es su aspecto creativo, con un ámbito ilimitado e independencia de los estímulos.

Según Chomsky el lenguaje no se aprende, crece dentro de nosotros como crecen otras "competencias" de nuestra mente y nuestro cuerpo; es parte de una "dotación biológica", comprendida como cierto tipo de herencia que recibe nuestra especie por su larguísima evolución. Al respecto, ha dicho "He intentado situar el lenguaje, conceptualmente por lo menos, dentro de un sistema general de la capacidad cognitiva que está determinado por las facultades innatas del entendimiento y mostrar cómo una determinada línea de investigación empírica podría conducirnos hacia una más profunda comprensión de la facultad innata del lenguaje ... El estudio del lenguaje queda dentro, de una forma natural, de la biología humana. La facultad del lenguaje, que de algún modo se desarrolló en la prehistoria humana, hace posible la prodigiosa hazaña del aprendizaje lingüístico, a la vez que establece los límites de las clases de lenguaje que pueden adquirirse normalmente. Actuando conjuntamente y recíprocamente con otras facultades mentales, hace posible el uso coherente y creativo del lenguaje en formas que a veces podemos describir, pero que apenas podemos ni tan sólo comenzar a comprender" (66). Chomsky señala asimismo que el ambiente determina la manera en la cual los modelos de la gramática universal asumen cierta configuración produciendo lenguas diversas.

Para Chomsky sus teorías sobre el lenguaje integran una teoría de la mente humana y vincula sus ideas lingüísticas y psicológicas con sus ideas sociales en una común referencia al hombre como ser libre, deseoso de excluir la coacción y el autoritarismo. Para él este "mentalismo" que otros tuvieron por reaccionario, es progresista, en tanto el "conductismo", que otros consideraron progresista, es retrógrado, porque muestra al hombre como receptor de condicionamientos que pueden poseer significado totalitario.

(66) CHOMSKY, Noam. "Reflexiones sobre el lenguaje". Trad. Joan A. Argente - Josep M.a Nadal, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1984, pág. 132.

Chomsky sostiene que el principio según el cual la naturaleza humana, en sus aspectos psicológicos, no es más que un producto de la historia y de determinadas relaciones sociales, quita todos los obstáculos para la coacción y la manipulación por los poderosos. Por otra parte, entiende que cuanto más se vea que en todos los seres humanos hay un sistema común de estructuras y principios que no varían, más se confirma la **igualdad** de todos los hombres.

#### **b) Comprensión jusfilosófica**

47. Aunque Chomsky cree que su teoría del lenguaje es especialmente afín a la libertad y que las ideas adversas son autoritarias, quizás el conflicto con las opiniones inversas de otros autores evidencie que en el fondo unas y otras pueden ser entendidas de diversas maneras, y no hay una relación inescindible entre teorías acerca del lenguaje y libertad. Esto no excluye, sin embargo, que el lenguaje sea comprensible como un régimen **jurídico**. En el lenguaje hay adjudicaciones, normas y valores, hay distribuciones y repartos, autoridad y autonomía, planificación y ejemplaridad, etc.

Las ideas de Chomsky ubican las posibilidades conductistas de los repartos sobre un soporte de espontaneidad que surge del juego de las distribuciones del lenguaje. Se trata de un orden básico, constituido por el lenguaje, sobre el cual es posible la creación.

En cuanto a la justicia, la teoría de Chomsky evidencia en el lenguaje rasgos de igualdad conducentes a la legitimación autónoma, de unicidad, por la creatividad, y de comunidad por la base de la **gramática universal**.

### **3) La nueva retórica**

#### **a) Exposición**

48. De origen polaco y larga permanencia en Bélgica, Chaim Perelman (1912) retomó líneas de pensamiento de Aristóteles desarrollando la **lógica de la argumentación** como **nueva retórica**. Una de sus obras, en colaboración con Lucie Olbrechts-Tyteca, se denomina precisamente "Tratado de la argumentación. La nueva retórica".

El marco de interés de Perelman es la lógica de los valores, como teoría de la argumentación, es decir, de las **técnicas de persuasión**, que difiere de la demostración propia de la lógica. La argumentación no constriñe a su aceptación, deja la duda, la libertad de elegir. La argumentación trata de influir mediante el discurso en la intensidad de la adhesión de un auditorio a una determinada posición. Para ello el orador debe adaptarse al **auditorio** y debe adoptar como punto de partida de su razonamiento tesis admitidas por aquél. Entre esas bases hay algunas reales (hechos, verdades y presunciones) y preferencias (valores, jerarquías, lugares de lo preferible).

La **eficacia** de un argumento es relativa al auditorio y es imposible valorarla sin hacer referencia al mismo. En cambio, la **validez** se refiere a un auditorio competente y, en general, al auditorio universal. La fuerza de un argumento depende de la adhesión del auditorio a las premisas de la argumentación, de la pertinencia de ésta, de la relación próxima o remota que ella puede tener con la tesis sostenida, de las objeciones que se le podrían hacer y del modo con el que se podría refutarlas.

A falta de una evidencia que se imponga a todos, una hipótesis para ser admitida debe ser fundada sobre buenas razones, reconocidas por tales por los otros hombres miembros de la misma comunidad científica. Perelman indica que no hay un estatuto impersonal del conocimiento, porque todo pensamiento científico es un **pensamiento humano, falible**, ubicado en un contexto

ysujeto a discusión. Problemas esenciales (morales, sociales o políticos, filosóficos o religiosos) escapan por su naturaleza a los métodos de las ciencias matemáticas y naturales y no parece razonable apartar despectivamente las técnicas de razonamiento de la deliberación, la discusión, en definitiva, la argumentación.

Entre la verdad absoluta y la no-verdad ocupa un lugar la verdad sometida a continua revisión, según razones en favor y en contra. Perelman no rechaza el razonamiento estricto "more geométrico", pero sostiene que es sólo una de los modelos de la argumentación en sentido amplio.

En el horizonte de estas ideas está la posición antiabsolutista de Perelman, que propugna una **filosofía abierta**, opuesta a toda pretensión de revelaciones definitivas e inmutables.

#### **b) Comprensión jusfilosófica**

49. La vocación perelmaniana por la filosofía abierta es de gran relieve para la preservación de la jerarquía de la **pregunta**. La continua revisión guarda, en definitiva, afinidad con la dificultad del conocimiento que reconoce el realismo genético. Además, la lógica de la argumentación es un tipo de razonamiento claramente compatible con el estilo de la postmodernidad.

Desde el punto de vista **trialista** los desarrollos de la nueva retórica resultan un aporte significativo para enriquecer la noción de funcionamiento de las normas. La argumentación es una manifestación de gran importancia en la relación normo-socio-dikelógica del funcionamiento a fin de que el reparto proyectado se convierta en reparto realizado.

La distinción entre la eficacia y la validez del argumento muestra una nueva perspectiva de la tridimensionalidad, en este caso incluso la tridimensionalidad de la argumentación. La eficacia es sociológica; el planteo de validez posee una mayor referencia dikelógica y en general axiológica.

La búsqueda de una filosofía abierta es un sendero de gran valor para el humanismo y la tolerancia.

### **4) La hermenéutica**

#### **a) Exposición**

50. El nombre de origen griego "hermenéutica" significa originariamente la eficacia de la expresión lingüística. Pese a que la etimología del nombre es diversa, al comienzo se la vinculó con la tarea de Hermes o Mercurio, mensajero de los dioses, con la tarea de transmitir mensajes, y luego se extendió a la interpretación de documentos que tenían cierto valor de preceptos para la comunidad. La importancia de la hermenéutica creció a partir del **Renacimiento** y la **Reforma** hasta llegar a ser una disciplina particular junto a la gramática, la lógica, la retórica, etc.

El romántico **Friedrich Schleiermacher** (1768-1834) fue uno de los precursores de la hermenéutica contemporánea. Luego de intentos limitativos, como la exégesis jurídica, fue con **Wilhelm Dilthey** (1833-1911) y con **Martin Heidegger** (1889-1976) -evidentemente uno de los más influyentes fundadores de la cultura de nuestro tiempo- que se desarrolló el proceso de **universalización** y **radicalización** de la hermenéutica, pasando de las hermenéuticas regionales a la hermenéutica **general** y de la hermenéutica como problema metodológico y epistemológico a la hermenéutica como cuestión **filosófica** y **ontológica**.

También suele citarse, como uno de los promotores del cambio de la recepción pasiva de

los hechos, planteada por el positivismo, a la postura de interpretación, a Friedrich Nietzsche (1844-1900). Puede decirse que la hermenéutica pasó de ser una técnica de interpretación de textos a un problema filosófico universal y esto culmina con la obra del alemán Hans Georg Gadamer, nacido en 1900 y autor entre otras obras de "Verdad y método".

Influido por Heidegger, pero no comprometido con ninguna actividad nacionalsocialista, Gadamer fue elegido en la postguerra primer rector de la Universidad de Leipzig, con la aceptación momentánea de las autoridades soviéticas de ocupación, mas luego pasó a la República Federal donde tuvo especial relieve su desempeño docente en Heidelberg y contribuyó al retorno y la consolidación de la Escuela de Francfort.

El propósito de Gadamer es poner en claro las **estructuras trascendentales del comprender**, aclarar los modos de ser en los que se concretiza el fenómeno interpretativo. Quiere exponer las condiciones de posibilidad de la comprensión, describir lo que es, no proponer un método de interpretación. Siguiendo a su maestro Heidegger, sostiene que el comprender no es una de las posibles actitudes del sujeto, sino el modo de ser de la misma existencia. Según su decir: "... no está en cuestión lo que hacemos ni lo que debiéramos hacer, sino lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer" (67).

Entiende Gadamer que el concepto moderno de ciencia no basta para explicar el comprender propio de las ciencias del espíritu y además que hay formas de la experiencia en que se expresa una verdad que no puede ser verificada con los medios de que dispone la metodología científica. Hay "... formas de conocimiento exteriores a la ciencia" (68).

Gadamer parte en gran medida del fenómeno artístico y, siguiendo a Heidegger, afirma que el arte tiene valor cognoscitivo. Sostiene que, así como la esencia del juego está en él mismo, en el jugar y no en los jugadores, la esencia del arte está en el ser jugado, es decir, ejecutado, interpretado.

Las diversas interpretaciones de una obra son contemporáneas a ella, no resultado de superposiciones subjetivas. El primado del juego sobre los jugadores tiene su correspondencia artística en el primado de la obra de arte respecto a sus autores y a quienes la disfrutan. Una vez producida, vive con vida propia y adquiere su realidad autónoma.

Gadamer señala tradiciones diversas en la relación entre pasado y presente en la obra de arte, de "reconstrucción" (Schleiermacher) o "integración" (Hegel) y se pronuncia por la segunda. A su entender, la reconstrucción de las condiciones originarias, como cualquier otro tipo de restauración, se revela como una empresa condenada al fracaso. El pensamiento gadameriano se opone al historicismo, reivindicando un saber histórico referido a la propia y no a otra historicidad.

Dando un sentido ontológico a la interpretación, que se apoya en Heidegger, Gadamer entiende que lo que se debe comprender es ya, en algún modo, comprendido. Nadie puede pretender referirse a lo existente virgen de presupuestos y de prejuicios. No hay que dejarse imponer pre-disponibilidades, pre-vigencias y pre-conocimientos del caso o de las opiniones comunes, sino hacerlas emerger de la cosa misma.

Así Gadamer revaloriza hermenéuticamente los **prejuicios**. Oponiéndose al prejuicio iluminista contra los prejuicios dice que, como bosquejo anticipado de juicio, el prejuicio no significa siempre un juicio falso. No sólo nuestros juicios, sino también nuestros prejuicios constituyen nuestro ser. La admisión de los prejuicios trae consigo la rehabilitación de la **autoridad** y la **tradicón**. Dice Gadamer que la actividad histórica no nace en el espacio vacío de una subjetividad abstracta o en el marco enrarecido de una conciencia extraña al pasado, sino

(67) GADAMER, Hans-Georg. "Verdad y método". I. trad. Ana Agud Aparicio · Falael de Agapto. 5a. ed. Salamanca, Sigueme. 1993, pág. 10.

(68) *Id.*, pág. 24.

en el horizonte temporal concreto de la tradición que une el pasado y el presente. Sin embargo, esta aproximación del dato al intérprete es sólo uno de los polos de la relación, que se integra, también, con la extrañeza de la distancia debida a la alteridad encarnada por el intérprete.

No es que cada época alcance un comprender mejor, sino un comprender diverso, a su propio modo. La distancia temporal entre el intérprete y lo interpretado no es un obstáculo a salvar, no tiene un significado negativo por el intento de hacerse contemporáneo al autor y a la obra, sino una condición propicia a la comprensión misma.

La distancia es incluso favorable, porque facilita la distinción de los prejuicios verdaderos, que permiten conocer adecuadamente, de los prejuicios falsos que extravían. Los prejuicios deben ser puestos en suspenso, sometidos a interrogante en base a lo que dice el texto, y la pregunta mantiene abiertas las posibilidades.

Para Gadamer, un pensamiento histórico debe ser consciente de la propia historicidad y hay que tener en cuenta la historia de los efectos, de la fortuna que ha tenido lo que se interpreta en las diversas épocas y los distintos ambientes. La conciencia debe vivirse como históricamente determinada y ha de tomar incluso conciencia de la influencia que la historia ejerce sobre ella en la forma de tradiciones y prejuicios, aunque no dejando de comprenderse, a su vez, como formadora de historia.

Para Gadamer "El que intenta despojarse de su propia individualidad como presunto espectador de la historia universal, ..., sigue siendo hijo de su tiempo y vástago de su patria" (69). La exposición gadameriana diferencia el papel del "filólogo", que ama el sentido del texto, y el rol del "historiador", que reconstruye la realidad; uno apunta a un texto y el otro a un suceso. Sin embargo, ninguno puede conocer las condiciones de su propia comprensión, que les preceden y son también las condiciones previas a su autocontrol metodológico.

Según Gadamer, nos encontramos en un círculo que abraza y comprende todo lo que es visible desde un cierto punto, no sólo de los otros presentes sino del propio presente y en ese marco se produce la comprensión. Hay una especie de fusión de los horizontes, un horizonte único y móvil dentro del cual se desarrolla la vida.

Dice Gadamer que la aplicación no es un momento sucesivo de la comprensión; por el contrario, en ésta se verifica siempre algún tipo de aplicación del texto a la situación actual del intérprete. La hermenéutica es una forma de diálogo con el texto basado en una relación espiritual entre interpretante e interpretado. La pregunta actúa sobre el objeto, lo fuerza, dislocándolo en una prospectiva y colocándolo en la apertura de su problematidad.

El arte de preguntar es el arte mismo del pensar, lo que sucede en una especie de diálogo. La interrogación es un proceso dialéctico de pregunta y respuesta; la pregunta sobre un texto es la respuesta a una pregunta precedente a la cual el texto responde y el propio texto solicita la pregunta.

Gadamer dice que la experiencia humana está siempre lingüísticamente estructurada, y la formación del concepto de la cosa y la búsqueda de la palabra justa constituyen la experiencia misma. No hay un conocimiento prelingüístico del mundo, no hay una experiencia antes de expresarla en palabras. Los hombres tenemos un mundo, nos relacionamos con el mundo por el lenguaje y éste nos permite librarnos de la presión del ambiente. El mundo es tal en cuanto se expresa en el lenguaje y éste tiene existencia sólo en cuanto en él se representa el mundo. Jamás podemos salir del lenguaje, sólo podemos ampliarlo. La lengua es una estructura en la cual nos encontramos desde siempre y nos precede.

No es que nosotros actuamos sobre la cosa como pensaron los modernos, sino que la cosa,

un texto por ejemplo, actúa sobre nosotros. La verdad no es el resultado de una búsqueda metódica sino el fruto de una **autopresentación** de la cosa al sujeto; a semejanza del lenguaje, se nos impone. Hay una primacía del oído, de lo que nos circunda desde que nacemos, sobre la vista.

Gadamer polemiza contra el "conciencialismo" moderno e incluso rechaza el humanismo. El sujeto es una "propiedad" de la cosa que se revela a través de él. Para Gadamer "la comprensión no es nunca un comportamiento subjetivo respecto a un "objeto" dado, sino que pertenece a la historia efectual, esto es, al ser de lo que se comprende" (70).

La dialéctica dialógica de la hermenéutica reconoce el infinito horizonte de lo "no-dicho" que se destaca sobre el fondo de todo lo dicho y sobre el esfuerzo de iluminar el sentido que contiene todo decir. El esfuerzo interpretativo es finito en el sentido que hay siempre una infinidad de sentido a desarrollar e interpretar. La auténtica experiencia es la que hace al hombre devenir consciente de su propia finitud. Toda historia debe siempre ser **reescrita** hasta el fin del mundo.

En la obra gadameriana lo que garantiza la correspondencia de lo subjetivo y lo objetivo es el lenguaje; el ser que puede ser comprendido es lenguaje y el hombre nunca llega a abarcar totalmente el lenguaje.

Según Gadamer, existe una legítima coincidencia de fondo entre el segundo Wittgenstein y el segundo Heidegger en cuanto a los juegos del lenguaje. Por el carácter antihumanista y anticonciencialista, Gadamer resulta también afín al estructuralismo francés, aunque esté lejos de aprobar su radical pretensión científica. Por esa vía se opone al cientificismo y defiende la **conciencia común** y, al hilo del diálogo, llega a reclamar la solidaridad planetaria.

Desde su posición de hermenéutica crítica Habermas ha sometido a crítica la hermenéutica de Gadamer, rechazando su idealismo lingüístico y la ontologización del lenguaje.

51. En la línea del pensamiento hermenéutico cabe citar también a otros autores, como por ejemplo Luigi Pareyson (1918), además de filósofo estudioso de temas de estética e historiador de la filosofía, en cuya escuela se han formado Gianni Vattimo y Umberto Eco. Entre sus obras puede mencionarse "Verdad e interpretación" ("Verità e interpretazione").

Pareyson ha sostenido que la **verdad es única** pero sus **interpretaciones son históricas y personales**. Para Pareyson la verdad es un llamado al cual el hombre, síntesis de actividad y receptividad, responde libremente.

Otro autor de la corriente hermenéutica es Paul Ricoeur (1913) autor, por ejemplo, de "La interpretación: ensayo sobre Freud", quien ha caracterizado a la filosofía como una hermenéutica ilustrada por los diversos tipos de interpretación y ha defendido una **filosofía en común** de las distintas posiciones.

Ricoeur ha pretendido articular dialécticamente la **arqueología** del sujeto (término derivado de Merleau-Ponty), en la que se interpreta psicoanalíticamente y se va desde lo sucesivo a lo anterior, con la **teleología** que, con movimiento sintético y progresivo, va hacia el espíritu (orden del deber ser futuro), procurando explicar lo anterior con lo posterior. Todo culmina al fin en una **escatología** que llega a lo sagrado.

Asimismo Ricoeur ha reclamado una relación dialéctica de complementariedad entre la hermenéutica **desmitificadora** de los maestros de la sospecha (Marx, Nietzsche y Freud), que ven al lenguaje como disfraz que hay que superar, y la hermenéutica **restauradora**, que ve al lenguaje como una sugerencia y quiere salvar el alcance de revelación y verdad de los símbolos

en cuanto a la existencia y lo sagrado. Según Ricoeur, ante la multiplicidad conflictual de modelos interpretativos hay que realizar una tarea de arbitraje.

Ricoeur ha insistido en los aspectos creativos del lenguaje, pero ha sostenido que éste no es un mundo, está **sujeto al mundo** y reenvía a él, por lo que hay necesidad de ontología. El pensamiento "ricoeuriano" se opone firmemente al estructuralismo. Reconoce Ricoeur que "... hasta el último día, el amor y la coerción caminarán apoyados uno en otro como las dos pedagogías, ora convergentes, ora divergentes, del género humano" (71).

### **b) Comprensión Jusfilosófica**

52. Suele decirse que la hermenéutica ha sido un arma poderosa para que las ciencias humanas se liberen del asalto de los modelos y métodos de las ciencias naturales. Es relevante la profundización hermenéutica del diálogo y de la marcha entre pregunta y respuesta.

El lenguaje es un importante ingrediente del mundo, pero su descubrimiento como objeto relevante no debe llevar a que oculte el resto del mundo. La irracionalidad que contiene el desarrollo gadameriano es afín al espíritu postmoderno y para caracterizar a nuestro tiempo suele decirse que en él las ciencias y las técnicas de vanguardia se apoyan en el lenguaje.

Desde el punto de vista de la teoría ~~trialista~~ del mundo jurídico, la hermenéutica de Gadamer significa que la comprensión se produce con un basamento de distribuciones que condiciona los repartos de comprensión. El sujeto gadameriano no es un enérgico repartidor que conduce, sino un sujeto relativamente pasivo. La remisión a la tradición como realidad básica hace que su planteo dé posibilidades para soluciones conservadoras, pero el importante papel del intérprete en la interpretación aleja del apego al pasado en que al fin desemboca la exégesis.

Es mucho lo que puede enriquecerse la teoría del funcionamiento de las normas a la luz de las enseñanzas de la hermenéutica gadameriana, no sólo para evitar cualquier desviación hacia la compartimentalización entre interpretación y aplicación o para comprender mejor la posición más filológica de la interpretación literal y la posición más histórica de la interpretación histórica, sino para la comprensión de la necesidad de reconocer el sentido condicionante de la posición del intérprete y el aplicador. Sin embargo, el punto de partida artístico no resulta a nuestro parecer adecuado para una teoría general de la hermenéutica, pues entonces se llega a constituir a los caracteres de la interpretación "recreadora" del arte como paradigma básico de la interpretación. Tal vez la referencia básica al arte sea sólo el punto que más se adecua al espíritu postmoderno de nuestros días.

La hermenéutica radical puede resultar una vía de empobrecimiento de la comprensión del valor justicia, porque al desdibujarse de cierto modo la referencia al individuo este valor pierde gran parte de su significación. La referencia básica al planteo artístico puede significar una arrogación oculta del lugar que corresponde al valor justicia por el avance de la perspectiva de belleza.

Por esa misma razón del desdibujarse la referencia al individuo, es inherente a la hermenéutica gadameriana un avance de la justicia extraconsensual, lo que la aleja del radical consensualismo en que suele expresarse la ética de nuestros días. Pueden ser relevantes los aportes que de la hermenéutica se obtengan para la justicia dialógica (que relaciona diversas razones de justicia).

Asimismo es factible que a la luz de la hermenéutica y de su referencia a la tradición la pantonomía de la justicia pueda desplegarse con más atención a las influencias del pasado y se produzca más fraccionamiento del porvenir, pero también que haya una relativa apertura al

(71) RICOEUR, Paul, "Histoire et vérité", 3a. ed., Paris, du Seuil, 1955, pág. 259.

futuro, sobre todo al hilo de la permanente necesidad de reescritura de la historia.

El recurso a la tradición puede dar relativo espacio a la legitimación aristocrática y en general la referencia a la autoridad tiene en principio un carácter legitimador de la misma, quizás también con sentido aristocrático. Las posibilidades del humanismo, sobre todo en su versión abstencionista, resultan en cambio debilitadas. Decir que la esencia del derecho está en el ser jugado y que prevalece sobre los jugadores significa un grave riesgo de convertir al hombre en medio y desbarrancarse hacia el totalitarismo. Es importante la propuesta de un régimen de justicia mundial de solidaridad planetaria.

El planteo de la verdad única con diversas interpretaciones, de Pareyson, es una lúcida y clara aproximación a la noción de pantonomía de la verdad,

Los enfoques de arqueología, teleología y escatología del sujeto y de hermenéutica desmitificadora y restauradora de Ricoeur son afines a la comprensión de la pantonomía de la justicia en sus sentidos diversos de pasado, futuro y presente.

## **B') La ciencia y la inteligencia artificial**

### **1) La interpretación filosófica de las ciencias**

#### **a) Exposición**

53. Entre los representantes más notorios de las repercusiones filosóficas de los resultados de la ciencia se encuentra Gaston Bachelard (1884-1962) autor, por ejemplo, de "La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo" y "La filosofía del no. Ensayo de una filosofía del nuevo espíritu científico".

Sostiene Bachelard que la filosofía de la ciencia es la filosofía propia y que para los hombres de ciencia la filosofía surge después del trabajo efectivo, ya que conciben a la filosofía de las ciencias como un balance de resultados generales del pensamiento científico. Dado que la ciencia está siempre inconclusa, marcha por aproximaciones sucesivas, la filosofía de los científicos será siempre ecléctica, abierta y precaria.

La filosofía de las ciencias o epistemología procede por las vías de la rectificación y la aproximación. Bachelard quiere conocimientos dominados por el **aproximativismo** y el **probabilismo**. Como la ciencia se encuentra en evolución y progreso permanentes, también han de evolucionar y modificarse los esquemas y las categorías mentales.

Según Bachelard, hay que recurrir a una "**polifilosofía**", a un pluralismo de filosofías para dar cuenta de la ciencia en su variada **complejidad** de perspectivas. La complejidad de la ciencia a su vez refleja la complejidad de lo real. La manera de hacer progresar la ciencia es contradiciendo la ciencia ya constituida, por eso Bachelard nos presenta la "**filosofía del no**". Dice Bachelard "... se conoce en contra de un conocimiento anterior, destruyendo conocimientos mal adquiridos o superando aquello que, en el espíritu mismo, obstaculiza a la espiritualización" (72). A su vez, sin embargo, se pronuncia por una distinción profunda entre el conocimiento común y el conocimiento científico. La ciencia produce el objeto de su conocer.

#### **b) Comprensión jusfilosófica**

54. Pese a ciertas influencias idealistas genéticas, como la tajante distinción entre conocimiento científico y conocimiento común, las opiniones de Bachelard respecto a las aproximaciones sucesivas, a la necesidad de una ciencia abierta y a la pluralidad de filosofías evidencian también proximidad con el punto de partida del realismo genético. La diferenciación

(72) BACHELARD, Gaston. "La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo", trad. José Babilni, 12a. ed., Bs. As., Argos, 1984, pág. 15.

de los dos conocimientos mantienen a Bachelard más próximo al estilo de la modernidad, más lejano de la postmodernidad.

La idea de construir la filosofía sobre la ciencia, aunque puede limitar los alcances de aquella ilegítimamente, puede ser relevante para ciertos planteos de filosofía "regional", como las teorías trialistas del mundo jurídico, del mundo político, etc.

El reconocimiento de la dificultad del conocimiento científico y de la necesidad de vencer el obstáculo del falso saber aproxima al reconocimiento de la pantonomía de la justicia. La distinción fuerte de los dos tipos de conocimiento puede tener significados de legitimación aristocratizante.

## 2) Las teorías de las revoluciones científicas, de los programas de investigación y del anarquismo científico

### a) Exposición

55. En el amplio panorama de la discusión epistemológica de nuestro tiempo ocupa un lugar importante la crisis del positivismo y el neopirismo, en la que se destaca el pensamiento del norteamericano Thomas S. Kuhn (1922), inicialmente cultor de la física teórica y autor, entre otras obras, de "La revolución copernicana" y "La estructura de las revoluciones científicas".

Kuhn se preocupó de saber el modo y las causas de los cambios radicales en las ciencias y, en frecuente relación con los cambios sociales, desarrolló la tesis de que el descubrimiento y la invención en las ciencias suelen ser intrínsecamente revolucionarios. Desde el comienzo de su inquietud, Kuhn entendió que cuando se producen sucesos revolucionarios una comunidad científica abandona una modalidad de mirar al mundo y de ejercitar la ciencia en favor de otra referencia a la disciplina, que es usualmente incompatible.

Según Kuhn, lo usual es la investigación normal o convergente, desenvuelta por consenso, y las revoluciones, desarrolladas por disenso, constituyen la excepción. En las condiciones normales el científico investigador no es un innovador, sino alguien que soluciona rompecabezas que piensa pueden ser planteados y resueltos en el ámbito de la tradición científica existente. Entonces se mantienen los paradigmas que no son sólo instrumentos de repetición, sino de innovación en la actividad cotidiana. En cambio, en las revoluciones entran en crisis las modalidades de referencia científica predominantes y son sustituidas por otras. Entonces aparecen nuevos paradigmas.

Kuhn señala que el descubrimiento comienza con la toma de conciencia de una anomalía, o sea con el reconocimiento que la naturaleza de cierto modo ha violado las expectativas surgidas del paradigma de la ciencia normal, continúa con una exploración del área de la anomalía y termina cuando la teoría paradigmática es readaptada de modo que lo que resultaba anormal deviene lo que se espera. Afirma Kuhn " ... cada nuevo esquema conceptual engloba los fenómenos explicados por sus predecesores y se añade a los mismos ... aunque la obra de Copérnico y la de Newton tengan un valor permanente, no puede decirse lo mismo con respecto a las ideas que las hicieron posible. Lo único que crece es la lista de fenómenos que necesitan ser explicados; las explicaciones en sí no conocen un proceso acumulativo análogo. A medida que progresa la ciencia, sus conceptos se ven repetidamente destruidos y reemplazados, ..." (73).

Entre los episodios revolucionarios referidos figuran el nacimiento de la astronomía copernicana, la aparición de la teoría de Lavoisier sobre la función del oxígeno en la combustión y la afirmación de la teoría de la relatividad.

(73) KUHN, Thomas S., "La revolución copernicana", trad. Domènec Bergadà, Madrid, Orbis, 1985, t.II, págs. 337/338.

Cuando un paradigma resulta incapaz de explicar las anomalías que se presentan, este fracaso provoca una proliferación de teorías que de modo diverso procuran dar una explicación satisfactoria y la teoría que vence es aceptada como nuevo paradigma y provoca el fin de la crisis. El criterio del éxito no es la verdad ni la razón, es el consenso que se llega a obtener, la capacidad de persuadir.

Las razones de la elección, según Kuhn, no se refieren a la lógica sino a la psicología y a la sociología. La elección suele responder a criterios de esmero, coherencia, prospectiva, simplicidad y provecho. Para Kuhn el progreso en la verdad se refiere al punto de partida, no al avance hacia la verdad. El progreso no es tal porque se acerque a una meta de verdad sino porque se aleja de los estadios primitivos de la investigación.

56. Contra las tendencias que considera irracionalistas de Kuhn, se pronunció el húngaro refugiado en Occidente Imre Lakatos (1922-1974), fuertemente influido por la orientación racionalista de Popper (a quien nos referiremos con motivo de la búsqueda de la sociedad abierta, en relación con la dimensión dialéctica). Entre las obras de Lakatos figura "La metodología de los programas de investigación científica".

Para Lakatos "... la unidad descriptiva típica de los grandes logros científicos no es una hipótesis aislada sino más bien un programa de investigación" (74). Lakatos encuentra en cada programa científico un núcleo que es su parte más tenazmente defendida y la cintura protectora que sirve de pantalla para la defensa del núcleo.

Los programas de investigación no son válidos porque son compartidos o porque no han sido falsificados, sino porque tienen una estrecha relación con los hechos y permiten su previsión constante. Estos programas son de tipo progresivo, en tanto en los programas regresivos las teorías son inventadas sólo con el fin de recibir los datos advertidos.

"Lo que realmente importa son las predicciones dramáticas, inesperadas, grandiosas; unas pocas de éstas son suficientes para decidir el desenlace; si la teoría se retrasa con relación a los hechos, ello significa que estamos en presencia de programas de investigación pobres y regresivos" (75). Programas regresivos, estériles en cuanto a previsiones y explicativos de sucesos del pasado son, por ejemplo, los de Marx y Freud.

57. Una línea muy diversa de interés epistemológico, mejor dicho una línea de cuestionamiento epistemológico, es la que representa el alemán de formación anglosajona Paul K. Feyerabend (1924), autor de un célebre "Tratado contra el método".

Feyerabend sostiene un anarquismo metodológico y filosófico que lo lleva a apartarse de la ciencia y de la razón. Ha defendido el pluralismo teórico y metodológico y el uso de teorías y métodos alternativos y sustitutivos. Según la aguda crítica de Feyerabend "La ciencia es una empresa esencialmente anarquista; el anarquismo teórico es más humanista y más adecuado para estimular el progreso que sus alternativas basadas en la ley y en el orden" (76). Afirma que un científico es un oportunista. Sin caos no hay conocimiento. Sin una frecuente renuncia a la razón no hay progreso.

Señala Feyerabend que ese pluralismo es factor esencial del conocimiento objetivo, pero indica asimismo que la investigación no trata de crear teorías verdaderas sino eficaces. Sostiene que es necesario batir al empirismo lógico para democratizar la ciencia, liberándola del dogmatismo; hay que rechazar toda rigidez metodológica, teórica o semántica. No hay que

(74) LAKATOS, Imre, "La metodología de los programas de investigación científica", trad. Juan Carlos Zapalero, Madrid, Alianza, 1983, pág. 13.

(75) Id., pág. 15.

(76) FEYERABEND, Paul, "Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento", trad. Diego Ribes, 2a. ed., Madrid, Tecnos, 1992, pág. XV.

diferenciar lo que es ciencia de lo que no lo es. En una democracia, por ejemplo, los resultados de la ciencia serán evaluados por consejos de **ciudadanos** debidamente elegidos, no por los expertos. "El único principio que no inhibe el progreso es: **todo sirve**" (77).

Indica Feyerabend que hay que recortar la excesiva autoridad de la ciencia en nuestro tiempo, para promover un nuevo iluminismo que haga a los hombres más libres y felices.

#### **b) Comprensión jusfilosófica**

58. La polémica epistemológica a la que acabamos de referirnos testimonia el conflicto entre la modernidad, encarnada en alguna medida por Lakatos, y la postmodernidad, representada de cierto modo por Kuhn, pero sobre todo por Feyerabend. Mas todavía: la atención a los despliegues sociales del fenómeno científico, que la modernidad tendió a considerar en radical aislamiento, es una expresión afín a la postmodernidad.

Las tres posiciones en diversos sentidos, pero sobre todo el anarquismo metodológico y teórico de Feyerabend reflejan la insuficiencia del sujeto frente al objeto a conocer, o sea al fin muestran tendencias al reconocimiento de una posición realista genética. La crisis y el pluralismo en lo metodológico y lo teórico del planteo de Feyerabend pueden reflejar una postura genética con estos caracteres.

Al señalar los significados sociales de la ciencia, las posiciones que acabamos de referir contribuyen a elaborar un "puente" para comprender no sólo su significado tridimensional como fenómeno social, sino la misma tridimensionalidad de la ciencia. Es posible desarrollar una **teoría trialista del mundo científico** (78).

La dura crítica de Feyerabend puede contribuir a que el valor verdad que debe reinar en dicho mundo sea comprendido con amplitud en su cabal sentido de saber personalizante, humanizante, y no de mero conocimiento o instrumento oculto del poder.

Dada la interrelación entre los diversos elementos de la cultura, el orden, la revolución y la anarquía en la ciencia significan, desde el punto de vista de la teoría trialista del mundo jurídico, respectivamente orden, revolución y anarquía en cuanto al derecho.

En particular vale tener en cuenta que la revolución, en lo científico y consecuentemente en lo jurídico, significa la ruptura del plan de gobierno y la ejemplaridad existentes, con la respectiva crisis de los valores inherentes de previsibilidad y solidaridad y la constitución, en cambio, de un nuevo orden, con un nuevo juego de dichos fenómenos ordenadores de planificación y ejemplaridad y de los valores pertinentes.

Esas circunstancias de orden, revolución y anarquía proyectados en la realidad social ejercen, a su vez, influencia en las normas y la justicia. En cuanto a las normas, significan más o menos juego del ordenamiento normativo. En cuanto a la justicia, más o menos juego de la justicia gubernamental, integral, de participación, relativa y general, de la pantonoinía de la justicia desde una perspectiva ya consagrada, y del desphegue del régimen de justicia.

### **3) Significado filosófico de la Inteligencia artificial**

#### **a) Exposición**

59. Aunque la noción de "inteligencia artificial" -cuyo nombre fue acuñado por John McCarthy- es muy discutida, suele decirse -siguiendo ideas de M. Minsky- que es la ciencia de hacer que las máquinas hagan cosas que requerirían inteligencia si fuesen hechas por los hombres. Ante ella se plantean nuevas posibilidades de reconocer nuestra propia mente y el

(77) *Id.*, pág. 7.

(78) En relación con el tema puede v. por ej. CIURO CALDANI, Miguel Angel, "Meditaciones acerca de la ciencia jurídica", en "Revista de la Facultad", N°2/3, págs. 89 y ss.

impacto que puede tener respecto del papel que la filosofía reconoce al hombre en el mundo.

No negamos que la inteligencia artificial no ha conseguido todos los resultados que se esperaban de ella y, por ejemplo, no ha sido capaz de producir un programa que pueda mantener una conversación digna de un niño de cinco años y las computadoras no tienen, al fin, “sentido común”. El núcleo de la inteligencia, que en algún momento se consideró el pensamiento lógico-deductivo, hoy suele ser referido al sentido común (79). Sin embargo, la revolución de la inteligencia artificial ha cambiado sustancialmente las condiciones del hombre.

En el marco del interés por el lugar de la inteligencia artificial, cabe referir por ejemplo los estudios de Alan Mathison Turing (1912-1954), quien se ocupó de la cuestión si las máquinas pueden pensar (juego de la imitación o test de Turing), motivando con sus estudios y conclusiones considerablemente optimistas grandes discusiones todavía abiertas.

Entre los críticos de la inteligencia artificial cabe mencionar a Hubert Dreyfus (1929). Sostiene que mientras las computadoras no se encuentran en situación, circunstanciadas, y son entidades sin cuerpo, la inteligencia humana es situacional y condicionada por nuestro ser corpóreo. Lo que distingue a las personas de las máquinas no es un alma abstracta, universal, inmaterial, sino un cuerpo concreto, específico, material. Por ser situacional, nuestra inteligencia implica un basamento de creencias de sentido común que es imposible computarizar.

Otras críticas teóricas a la inteligencia artificial han provenido de John Roger Searle (1932) y algunas reservas filosóficas acerca de la misma han sido formuladas por Terry Winograd (1928) y Fernando Flores, ex ministro del gobierno chileno de Salvador Allende con importante presencia en el marco norteamericano.

Para la crítica de los alcances de la inteligencia artificial se citan a veces al último Wittgenstein y al primer Heidegger, mencionando en ciertos casos que el ataque del segundo Wittgenstein contra el “Tractatus” se produjo cuando la inteligencia artificial comenzaba a orientarse hacia la tradición abstracta y atomista que él cuestionaba (80).

### **b) Comprensión jusfilosófica**

60. La inteligencia artificial replantea el problema de la posibilidad de conocer totalmente el mundo a través de las máquinas. Nuevamente aquí se presentan las respuestas genéticas idealistas y realistas. Una de las características de la postmodernidad es precisamente el desarrollo de la inteligencia artificial.

Desde el punto de vista jusfilosófico **trialista** la inteligencia artificial amplía considerablemente nuestra capacidad de repartir, de hacer ceder los límites necesarios de los repartos, pero al propio tiempo genera la posibilidad de que a través de ella resulte excedida nuestra conducción y avance el campo de las distribuciones, sobre todo por influencias humanas difusas. La inteligencia artificial tiende a constituirse en el soporte último del orden de repartos y del ordenamiento normativo. En nuestra edad, llamada de la descodificación, la recomposición del ordenamiento normativo surge en parte de la informática. Entre los desafíos que desde el punto de vista de la justicia plantea la inteligencia artificial figuran la relación entre la utilidad de la misma y la justicia y la humanidad; la ampliación de las posibilidades de saber con miras a satisfacer la pantonomía de la justicia; el riesgo de que, en cambio, el mundo artificial sustituya al mundo real; los cuestionamientos acerca de la legitimidad del poder que se obtiene a través de sus medios, que puede penetrar en la intimidad del individuo y dividir a la especie humana entre quienes disponen de esta inteligencia y quienes están al margen; los posibles méritos de y por las máquinas de la inteligencia artificial, etc.

(79) ABBAGNANO, op. cit., t. IV, vol. II -FORNERO, Giovanni, “Intelligenza artificiale e Filosofia”, pág. 518.

(80) Id., pág. 540.

Bien encauzada, la inteligencia artificial es un instrumento para que el régimen sea humanista; desviada puede ser la culminación instrumental del totalitarismo. La inteligencia artificial protege, pero también hay que proteger contra ella (81).

### C) Posiciones con predominante sentido dialéctico

#### A') Las filosofías de la libertad

##### 1) La teoría de la sociedad abierta

###### a) Exposición

61. El pensamiento de Karl Raimund Popper (1902-1994), filósofo de origen judío nacido en Viena, con larga residencia en Inglaterra, ha ejercido gran influencia en nuestro tiempo. Entre otras obras, Popper es autor de "La lógica del descubrimiento científico" y "La sociedad abierta y sus enemigos".

Aunque fue un famoso epistemólogo, de ideas próximas a las del Círculo de Viena, en este panorama jusfilosófico corresponde sistematizarlo por sus opiniones acerca de una **sociedad vallosa**. El mismo Popper pensó que nuestras concepciones sobre el conocimiento son determinadas por nuestras elecciones políticas. Las ideas popperianas sobre el valor son rasgo determinante de la diferencia de la afinidad sociológica con la que hemos ubicado a Hayek.

Popper sostuvo que hay que distinguir el **valor del conocimiento**, que es un problema lógico, de la cuestión de su origen, que es una cuestión psicológica. Sus ideas acerca de la **lógica de la investigación** son una versión de la teoría neopositivista de la verificación. Para diferenciar las proposiciones científicas de las no científicas, Popper desarrolló la tesis de la **falsabilidad o falsificabilidad**. Una proposición es científica cuando es falsable. Una teoría científica es válida en cuanto contiene la prohibición, la **exclusión**, de que sucedan ciertas cosas. Cuantas más cosas excluye, es mejor.

Según Popper, entre varias teorías es preferible la que afirma más, la que contiene la mayor cantidad de información o contenido empírico y puede ser controlada más severamente poniendo en confrontación los hechos previstos con las observaciones.

La noción de fondo del planteo popperiano consiste en que el conocimiento humano es sólo "doxa", saber **conjetural**, tentativo; que somos buscadores y no poseedores de la verdad. Para Popper el resultado de la revolución einsteiniana es que las teorías científicas son sólo conjeturas. Defiende una especie de "falibilismo" de raíz socrática y entiende que éste, con su sentido antidogmático y autoritario, puede constituir la base de una **sociedad libre y tolerante**.

Popper rechaza las posiciones justificacionistas e instrumentalistas de la ciencia. La principal estrategia justificacionista es el inductivismo; en ella la inducción es considerada título de certeza o de probabilidad. Para Popper esta estrategia fracasa porque por numerosas que sean las aseveraciones singulares no puede extraerse una aseveración universal, referida a todos los casos.

Afirma Popper que no se debe considerar a la ciencia como un cuerpo de conocimiento, sino como un **sistema de hipótesis**, como un sistema de tentativas de adivinar, o de anticipaciones, que no pueden ser justificadas desde principios, pero con las cuales trabajamos en tanto superan los controles. No se puede establecer que algo es verdadero pero sí se puede saber con razonable certeza que una teoría es falsa.

El campo del conocimiento teórico se forma con teorías científicas, que pueden ser falsificadas, y con teorías no científicas, que no son falsificables. La ciencia es, sin embargo, la

(81) Puede v. nuestro artículo "Informática, Derecho y Sociedad", en "Boletín ..." cit., N°17, págs. 21 y ss.

mejor forma de conocimiento, la mejor forma de razonabilidad. Aclarar el conocimiento científico es trascendente, porque es el género más importante de conocimiento.

Para Popper la verdad no es coherencia ni utilidad, sino correspondencia con los hechos. Esta concepción realista no es demostrable ni refutable, pero él la acepta porque a su favor hay argumentos que la hacen la única hipótesis creíble. En el soporte de la teoría popperiana de la verdad hay, así, una conjetura.

Sostiene Popper que en el proceso de conocimiento la hipótesis precede a la observación y cada animal nace con cierto conocimiento. Las teorías científicas son creaciones libres de nuestra mente, resultados de intuiciones casi poéticas, de tentativas de comprensión intuitiva de la naturaleza.

En torno a las afirmaciones de Popper acerca de la determinación de sus ideas epistemológicas por su elección política se han suscitado discusiones. Sin embargo, se ha dicho que, por lo menos, la originalidad de su filosofía política consiste en ser una defensa del liberalismo conducida con argumentos epistemológicos.

Popper critica los abusos en el empleo de la dialéctica que buscan la antítesis y la síntesis donde éstas no existen. También se opone al historicismo y al "fatalismo" en cuanto buscan una dirección necesaria y previsible de los eventos sociales. Cuando se pregunta "¿Hay realmente un significado en la historia?" afirma como conclusión que "... la historia no tiene significado" (82).

En correspondencia con Sócrates, Popper aprueba el saber lo poco que se sabe y no cree en la posibilidad de reformar la sociedad como un todo. Sostiene que cuanto más grandes son los cambios sociales intentados, tanto mayores son las repercusiones desatendidas.

Para Popper leyes y tendencias son cosas radicalmente diversas, de modo que una tendencia social que ha perdurado incluso por miles de años puede cambiar en un corto tiempo. La historia carece de significado, pero nosotros podemos dárselo a través de nuestras decisiones. Nosotros mismos debemos decidir cuál habrá de ser nuestra meta en la vida y determinar nuestros fines.

Inspirándose de cierto modo en Bergson, Popper utiliza la distinción entre sociedad cerrada y sociedad abierta. La sociedad cerrada es un tipo de asociación que tiene sus raíces en una referencia mítico-irracional y se funda en una organización colectivista, apoyándose en normas rígidas de comportamiento impuestas por la autoridad. La sociedad abierta tiene en cambio una referencia racional y crítica y se funda en una forma de organización que busca salvaguardar la libertad de los individuos y su posibilidad de promover la discusión y la rectificación de las normas. La sociedad cerrada es antiliberal, la abierta es una "democracia", pero entendida en el sentido anglosajón, ya que Popper reconoce que una mayoría puede gobernar de manera tiránica.

El gran problema de la organización política según Popper es el control institucional de los gobernantes y no hay que extender la tolerancia a los intolerantes. A la controlabilidad de las teorías científicas le corresponde aquí la controlabilidad de los gobernantes. Sin método no hay ciencia y sin instituciones democráticas no hay democracia.

En su juventud Popper fue casi comunista, pero luego al oponerse a la sociedad cerrada criticó a Platón, a Hegel y a Marx. Popper reconoce la importancia de la economía para todas las instituciones sociales, pero se opone a que ella sea determinante en el sentido marxista. Además señala que casi todas las previsiones económicas de Marx han resultado erróneas.

El marxismo originario fue refutado; el marxismo de los seguidores de Marx, que

ampliaron las afirmaciones para hacer concordar la teoría con los hechos, e incluso el psicoanálisis, son tan amplios en sus redes que no resultan dotados de títulos suficientes de falsabilidad. En general el marxismo es sólo un episodio, uno de los tantos errores que hemos cometido en la perenne y peligrosa lucha por construir un mundo mejor y más libre.

Popper se opone al método revolucionario que, como radicalismo, tiene raíces esteticistas, esto es, de sueño romántico de belleza; defiende en cambio el método reformista. Rechaza la ingeniería utopista-globalista que creyendo en un saber total pretende una "ciudad total". Popper cree que la verdad absoluta y la ciudad perfecta nos son inalcanzables. Las utopías suelen fracasar y las revoluciones terminan a menudo en espirales de violencia.

Para Popper, si se pone en peligro la libertad se arriesgan también la justicia y la seguridad. Sin embargo, ese apego a la libertad no le impide ser un intervencionista en economía, aunque los poderes del estado, que es un mal necesario, no deben ser multiplicados sin necesidad.

La sociedad debe organizarse con un **compromiso de razonabilidad** que diría: creo tener razón, pero puedo equivocarme y puedes tener razón tú, en todo caso, discutámoslo y probablemente de este modo lleguemos a una comprensión verdadera, más que si cada uno se limita a insistir en tener razón. Popper cree en un "politeísmo de los valores" de estilo weberiano, no en una estéril legitimación relativista, sino en un fecundo método racional de convivencia humana. La política popperiana se apoya en definitiva en la elección del mal menor.

Sostiene Popper que " ... la historia del poder político no es sino la historia de la delincuencia internacional y del asesinato en masa" (83). "La vida del individuo olvidado, desconocido; sus pesares y alegrías, su padecimiento y su muerte: he ahí el verdadero contenido de la experiencia humana a través de las épocas. Si la historia pudiera contarnos eso, ... Pero no existe ni puede existir una historia semejante, y toda la historia existente, nuestra historia de los Grandes y Poderosos es, en el mejor de los casos, una comedia superficial; es la ópera bufa interpretada por las fuerzas ocultas detrás de la realidad ... Es lo que uno de nuestros peores instintos, la adoración idólatra del poder, del éxito, nos ha llevado a considerar verdadero." (84).

Entiende Popper que quizás algún día logremos controlar el poder y de esta manera, a su juicio, podremos justificar la historia.

### **b) Comprensión jusfilosófica**

62. El reconocimiento de nuestra limitación para conocer la historia y el mundo y la vocación de sociedad abierta son claras manifestaciones de afinidad con el realismo genético. De cierto modo, en la "debilidad" que surge del planteo epistemológico y social popperiano hay algún parentesco de su posición, en gran medida moderna, con el estilo de la postmodernidad.

Desde el punto de vista jusfilosófico **trialista**, la teoría de Popper significa nítido reconocimiento de la preferencia de la autonomía y su valor cooperación, sobre la autoridad y su valor poder. Quizás pueda reconocerse alguna confusión del carácter relativo del valor y el "desvalor" del poder, atribuyéndoles cierto significado de "desvalor" absoluto. Incluso hay una importante, aunque no tan marcada, preferencia de la ejemplaridad y su valor solidaridad, respecto de la planificación gubernamental y su valor previsibilidad. Puede llegar a identificarse cierta búsqueda opuesta de la "imprevisibilidad".

La sociedad abierta significa reconocer nuestra ignorancia y nuestra impotencia, que nos imponen la necesidad de fraccionar la justicia, escapando de la pretensión de omnisciencia y omnipotencia en que suelen inspirarse las utopías de la sociedad cerrada. La crítica a la historia del poder y la apertura a la historia de los hombres olvidados y desconocidos son expresiones

(83) Id., pág. 432.

(84) Id., pág. 433.

favorables al desfraccionamiento de las influencias del pasado y del complejo real, que a menudo se fraccionan ilegítimamente. En la teoría popperiana hay una sólida fundamentación del humanismo abstencionista que, sin embargo, no rechaza en todos los casos la posible necesidad de intervencionismo, y un claro reconocimiento de la exigencia de respetar la unicidad de cada hombre a través del liberalismo y del control de los gobernantes, sin desconocer que también ha de atenderse a la igualdad e incluso a la comunidad y a la protección del individuo contra los demás individuos y "lo demás".

## 2) La comprensión del totalitarismo

### a) Exposición

63. Hannah Arendt (1906-1975) pensadora de origen judío nacida en Königsberg y luego nacionalizada norteamericana, alumna de Heidegger y de Jaspers y en ciertos momentos amiga del primero, ha pasado a la historia de nuestro tiempo más que por sus ideas filosóficas por su investigación del totalitarismo. Entre sus obras figura precisamente un importante libro sobre los orígenes del fenómeno totalitario.

Pese a su origen judío, Arendt adoptó posiciones críticas respecto de varias posiciones de su comunidad, sea en cuanto a la decisión de constituir el Estado de Israel o al juicio contra Adolf Eichmann, en cuyo proceso fue observadora. Si bien no quería absolver a Eichmann, ella deseaba subrayar el hecho tremendo que para hacer el mal no es necesario ser un malvado. Un buen padre de familia, un burócrata ordenado, hace el mal si está en un mecanismo político social que lo impulsa a obrar el mal. Este obrar sin pensar es, para Arendt, el hecho trágico de nuestro tiempo(85).

El propósito de "Los orígenes del totalitarismo", publicado por primera vez en 1951, fue comprender en todo lo posible el fenómeno totalitario sin negar la afrenta. En el prólogo que redactó en 1967 para la primera parte de la obra, Arendt ubicó su trabajo ante fenómenos como una guerra mundial de una ferocidad sin equivalentes y la aparición del crimen sin precedentes de genocidio en medio de la civilización, y puntualizó: "Me parece obvio que todo esto haya exigido no sólo una lamentación y una denuncia, sino también una comprensión. Este libro es un intento por comprender lo que en un primer vistazo, e incluso en un segundo, parecía simplemente afrentoso" (86).

Arendt señaló que el totalitarismo nació de la confluencia del antisemitismo y del imperialismo y denunció el papel que en los regímenes totalitarios tienen las ideologías unidas al terror. En ellas las ideas encarnadas en el régimen son consideradas directrices de un camino inevitable. "Una ideología es muy literalmente lo que su nombre indica: la lógica de una idea ... La ideología trata el curso de los acontecimientos como si siguieran la misma "ley" que la exposición lógica de su "idea". Las ideologías pretenden conocer los misterios de todo el proceso histórico -los secretos del pasado, las complejidades del presente, las incertidumbres del futuro- merced a la lógica inherente a sus respectivas ideas" (87).

Conforme al planteo arendtiano, los orígenes del totalitarismo están en el aislamiento de los individuos en la esfera política, correspondiente al extrañamiento en las relaciones sociales. En el totalitarismo el hombre está en soledad, con la pérdida inherente del propio yo.

La estrecha vinculación entre la soledad y el terror en el totalitarismo queda reflejada en el decir "Destruyendo todo el espacio entre los hombres y oprimiendo a unos contra otros, incluso quedan liquidadas las potencialidades productivas del aislamiento; enseñando y glorifi-

(85) ABBAGNANO, op. cit., I, IV, vol II, RESTAINO, Franco, "Hannah Arendt: "Vita activa" e "Vita contemplativa"", pág. 65.

(86) ARENDT, Hannah, "Los orígenes del totalitarismo", trad. Guillermo Solana, Madrid, Taurus, 1974, pág. 17

(87) Id., pág. 569.

cando el razonamiento lógico de la soledad, donde el hombre sabe que estará profundamente perdido si llega a apartarse de la primera premisa de la que parte todo el proceso, quedan esfumadas incluso las más ligeras posibilidades de que la soledad pueda transformarse en vida solitaria y la lógica en pensamiento" (88). La comprensión arendtiana del terror consumado en los campos de concentración, que producen la marginación total del ser humano, tiene rasgos de profunda lucidez.

La falta de raíces y la superficialidad de las masas modernas, el ya referido imperialismo y el derrumbe de las instituciones políticas y de las tradiciones sociales contribuyen, también, a la aparición del régimen totalitario. Dijo Arendt " ... ha habido una tendencia a equiparar sencillamente al totalitarismo con sus elementos y orígenes, como si cada estallido de antisemitismo, de racismo o de imperialismo pudiese ser identificado como "totalitarismo". Esta falacia es tan desorientadora en la búsqueda de la verdad histórica como perniciosa para el juicio político" (89).

Como el totalitarismo es condicionado por el extrañamiento social y el aislamiento político, Hannah Arendt se vio llevada a investigar la aparición de tales condiciones. Se refirió así a la vida activa y a la vida contemplativa como los dos momentos básicos, de igual jerarquía, de la condición humana.

La vida activa corresponde a lo que hacemos y su carencia es uno de los aspectos negativos de la existencia moderna. En la vida activa Arendt reconoce tres actividades fundamentales que en orden de creciente jerarquía son la actividad laboral, correspondiente al desarrollo biológico del cuerpo humano; el obrar, que es la actividad correspondiente a la dimensión no natural de la existencia humana y cuyo fruto es un mundo artificial de cosas, y la acción, la única actividad que pone en relación directa a los hombres sin la mediación de cosas materiales y es específicamente la condición de toda vida política.

La historia de Roma muestra un momento de gran consideración de la vida política, pero con el cristianismo se desarrolló la tendencia que había ya estado presente en la filosofía griega al achatamiento de la importancia de la vida activa. Prevalció la jerarquía de la vida contemplativa para la visión de Dios. En este despliegue, ninguna obra producida por las manos del hombre puede igualar el orden físico que se desarrolla en la eternidad inmutable, sin asistencia del hombre ni de Dios.

El cartesianismo, que radicó en el sujeto toda fuente de certeza y de verdad, fue el mayor responsable de la inversión de la jerarquía entre las dos vidas e incluso de la jerarquización del puro trabajo para la supervivencia sobre el obrar político y la producción de objetos. Primero se jerarquizó el obrar del "homo faber", pero con la desacralización de la vida individual todo terminó en la jerarquización de la vida en sí como el valor más alto y en el imperio de la actividad laboral, del "animal laborans". Dado que la vida política había sido derrotada con el cristianismo, no quedó más que la actividad que tiene como fin único la conservación de la vida. De aquí el extrañamiento social y el aislamiento político que condicionan el totalitarismo.

Destaca Arendt que la victoria del "animal laborans" no se habría completado si el proceso de secularización, la pérdida inevitable de la fe, que se deriva de la duda cartesiana, no hubiese privado a la vida individual de su inmortalidad o al menos de la certeza de la inmortalidad. Entonces el hombre se replegó en sí mismo. Trabajar para asegurar la continuidad de la propia vida y de la propia familia fue lo suficiente. Es esta pasividad lo que puede producir hombres como Eichmann.

Sin embargo, para superar el aprisionamiento totalitario Arendt tiene esperanza en el

(88) *id.*, pág. 579.

(89) *id.*, pág. 17.

**pensamiento** -presente en científicos y artistas-, que no es vida activa. Con miras a comprender la vida contemplativa Hannah Arendt se refiere a la vida de la mente, y dice que el pensar, el **interrogarse** por el significado, que constituye al hombre como ser que se pregunta, incluso cuando sabe que no puede responder, es al fin supuesto no sólo de las obras de arte sino de la civilización.

El **pensar**, el **querer** y el **juzzgar** son, para Hannah Arendt, las actividades fundamentales de la mente. El pensar -que estudia en relación con el lenguaje- está especialmente ligado con el presente; el querer -vinculado a la libertad- se remite al futuro y el juzgar se refiere al pasado. Pensar es el indispensable preparativo para decidir lo que será y evaluar lo que no existe más.

Según Arendt, el descubrimiento de la **voluntad**, de la facultad de decir sí o no, se conecta con la **libertad** y se debe a San Agustín. En cambio, San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino cambiaron la posición de San Agustín, dando la prioridad al intelecto.

### **b) Comprensión jusfilosófica**

64. La denuncia de la ideología como sistema cerrado que explica el mundo, contenida en el pensamiento arendtiano, es también una denuncia contra el idealismo genético en que el hombre pretende saberlo todo. El totalitarismo se apoya en una simplificación que sólo es posible en el idealismo genético.

Al comparar el fenómeno totalitario estudiado por Arendt con el de la postmodernidad se advierte que ésta conserva varios de los ingredientes del totalitarismo. En algunos aspectos podría sostenerse que más que alejarnos del totalitarismo nos hemos distanciado de la violencia física. El imperio del "animal laborans" y la marginación de los que no satisfacen la ideología utilitaria de nuestro tiempo están en pie.

Desde el punto de vista trilateral el totalitarismo se evidencia como el resultado de la desintegración de las dimensiones jurídicas, al punto que la idea se emancipa de la realidad y desarrolla una lógica propia. Mientras las ideologías puedan sobrevivir, mientras no se pueda reconocer su significado en lo concreto de la realidad de las adjudicaciones y mientras sobreviva la ideología de la no ideología, el peligro del totalitarismo sigue amenazándonos.

El ordenamiento normativo totalitario se potencia no sólo vertical sino horizontalmente, a través de la vigilancia de todos contra todos. De cierto modo, el ordenamiento pierde su carácter piramidal y cada norma, apoyada en la ideología fundamental, adquiere carácter constitucional.

Desde el punto de vista del complejo de valores, el totalitarismo significa sobre todo la falsificación del poder, el orden y la coherencia subvertidos contra la justicia y la humanidad. El imperio del "animal laborans" implica la falsificación de la utilidad, que también se arroga el lugar de la justicia y se subvierte contra la humanidad. Personalmente creemos que la vida es de cierto modo el valor supremo, pero no la vida recortada que conduce al "animal laborans" sino la vida plena, que integra, como lo señalaba Arendt, los despliegues contemplativos y activos en su cabal jerarquía. El valor supremo a nuestro alcance es, a nuestro parecer, la humanidad.

El totalitarismo pretende adueñarse de la pantonomía de la justicia creándonos la ilusión de que a través de la ideología nos hacemos omniscientes y omnipotentes. En realidad se trata de un asalto a dicha pantonomía, promoviendo apresurados fraccionamientos que brindan seguridad real o ilusoria al hombre arrinconado en la soledad. El aporte arendtiano para reconocer en plenitud la pantonomía de la justicia es significativo.

La radicalización del papel del "animal laborans" significa la inmersión en la rutina, que es uno de los objetos claramente no repartideros. Para que sea repartidera la "soledad" debe

integrarse con la compañía, pero esa soledad no es la que se halla en la base del totalitarismo. En cambio, es plenamente repartidero el equilibrio en todas las jerarquías de la vida activa y la vida contemplativa.

El totalitarismo toma al hombre como medio y aprovecha y promueve su profunda soledad para dejarlo a merced de las amenazas del régimen. El hombre, temeroso en la soledad, busca el amparo del régimen renunciando a su irrenunciable dignidad.

## B') Las filosofías del diálogo

### 1) La filosofía relacional y dialógica

#### a) Exposición

65. En consonancia mayor o menor con la importancia extraordinaria del lenguaje en el pensamiento y la vida de nuestro tiempo, se han desplegado varias expresiones de las que genéricamente podrían llamarse "filosofías del diálogo". Una de las más famosas es la filosofía relacional y dialógica del pensador judío nacido en Viena Martin Buber (1878-1965), integrante crítico del movimiento sionista y defensor de la convivencia entre árabes y judíos. Luego de perder su cátedra en Francfort y de hacersele imposible todo otro tipo de actividad en Alemania, Buber emigró a Jerusalem donde fue el primer presidente de la Academia Israelí de Ciencias y Letras; en el panorama de sus obras cabe destacar "Yo y tú".

Sostiene Buber que una especificidad del hebraísmo es la conciencia de la escisión y el anhelo de la **unidad**, motivos por los cuales creó el Dios-Unidad, la justicia universal y el sumo amor. Otra especificidad del hebraísmo es la estrecha relación entre **ética y religión**. Para Buber el hombre no es una substancia sino una trama de relaciones, por lo que sostuvo un personalismo relacionista o relacionismo personalista. Integrando ideas de Feuerbach y Kierkegaard referidas a la relación yo-tú y a la relación yo-Dios, Buber procura reflejar ambas relaciones en el hombre total.

Las palabras fundamentales son en verdad parejas de palabras. Una es yo-tú, del mundo de la **relación**; otra es yo-ello, que corresponde al mundo de la **experiencia**. Mientras el ello de la experiencia es una especie de apéndice del sujeto, el tú de la relación está fuera del yo y tiene con éste una relación viva y personal. Entre el yo y el tú hay una relación que es **diálogo**, relación o encuentro vivo entre personas. "La palabra primordial Yo-Tú sólo puede ser pronunciada por el Ser entero.- La palabra primordial Yo-Ello jamás puede ser pronunciada por el Ser entero" (90). Entre el yo y el tú no se interpone ningún sistema de ideas, esquema o imagen previa.

El amor es la responsabilidad de un yo por un tú, pero en el mundo en que vivimos todo tú se torna invariablemente en ello, alguien recordado. "Ahora puedo de nuevo abstraer de él el color de su cabello, el color de sus dichos y el matiz de su bondad. Pero tengo esta posibilidad en tanto que ya no es más mi Tú, y ya no puede volver a serlo" (91). El hombre no puede vivir sin el ello, mas el que sólo vive con el ello no es un hombre.

En la historia hay momentos en que el hombre se siente en **casa** y otros de crisis en que sintiéndose a la **intemperie** está en crisis y autorreflexiona. Las tres grandes casas construidas en el pensamiento occidental son la cosmológica de Aristóteles, la teológica de Santo Tomás de Aquino y la logológica de Hegel. En cambio, son momentos críticos los de San Agustín, Pascal, Kierkegaard, etc., en los que se ha expresado, aunque de maneras insuficientes, el drama humano.

Oponiéndose al individualismo y al colectivismo, que respectivamente consideran una

(90) BUBER, Martín, "Yo y tú", trad. Horacio Crespo, Bs. As., Nueva Visión, 1974, pág. 8.

(91) Id., pág. 20 (conc. por el, pág. 13).

parte del hombre o hacen del hombre una parte, Buber propone el relacionismo personalista con rasgos de socialismo utópico. Poco importa que el Estado reglamente a la economía o que ésta mande al Estado mientras ambos no se transformen. Importa que las instituciones sean más justas, pero lo que más importa es si el espíritu que dice "tú" permanece viviente y real.

"El hecho fundamental de la existencia humana no es ni el individuo en cuanto tal ni la colectividad en cuanto tal ... El individuo es un hecho de la existencia en la medida en que entra en relaciones vivas con otros individuos; la colectividad es un hecho de la existencia en la medida en que se edifica con vivas unidades de relación. El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre" (92). "No queda más remedio que la rebelión de la persona por la causa de la libertad de la relación" (93). Según Buber, el ello puede ser ordenado, el tú no conoce coordinación. Importa, al fin, la realización auténtica de la comunidad.

Cada tú invoca el Tú eterno. Para Buber, Dios no ha muerto, sólo se ha eclipsado porque se han interpuesto entre El y nosotros el ello o nuestro ego.

### **b) Comprensión jusfilosófica**

66. La filosofía de Buber puede ser propuesta como un camino para superar la soledad del hombre de la postmodernidad. Desde el punto de vista **trilateralista**, pertenece más que al marco jurídico al marco general de la **política**. Más que relacionarse con el fenómeno de reparto, que resuelve la oposición, se refiere al fenómeno del compartir, que resuelve la agregación.

El pensamiento buberiano pone en evidencia las limitaciones de los valores utilidad (que cabe especialmente en la vinculación yo-ello) y justicia, con miras a su integración con el valor amor (propio sobre todo de la relación yo-tú); más que a la supervivencia se dirige a la intervivencia, para llegar al ideal de la convivencia. Sin embargo, en el campo jurídico la relación yo-tú tiende de cierto modo a dar preferencia a las realidades sociales del reparto autónomo sobre el autoritario y de la ejemplaridad sobre la planificación gubernamental.

Desde el punto de vista de la justicia, la vinculación yo-tú significa preferir la justicia con acepción (consideración) de personas, espontánea (sin referencia a contraprestación), "parcial", sectorial, de participación y dialogal, con cierto horizonte de justicia general (de bien común), aunque en esa misma relación yo-tú. La plenitud de la relación yo-tú es una vía principal para dar más satisfacción a la pantonomía de la justicia, pese a que para no incurrir en excesos hay que atenerse también a los despliegues de la vinculación yo-ello y a su mayor vocación de fraccionamiento.

La relación yo-tú tiende a promover la legitimación autónoma y tal vez democrática, porque las superioridades morales, científicas y técnicas de la aristocracia suelen darse en términos parciales, pero no en la plenitud del ser. A su vez, la vinculación yo-tú resulta especialmente afín al humanismo abstencionista. Si bien la filosofía buberiana tiene proyecciones de unicidad e igualdad, concluye dando especial juego a la comunidad. A través de las vinculaciones yo-tú y yo-ello han de encontrar cabida las diversas perspectivas de protección del individuo que requiere el régimen de justicia (94).

## **2) La ética de la comunicación**

### **a) Exposición**

67. Karl Otto Apel (1922) es uno de los mayores representantes de la **ética del discurso** o de la **comunicación**. Entre sus obras figura "Transformación de la filosofía" ("I: Analítica

(92) BUBER, Martin, "¿Qué es el hombre?", trad. Eugenio Imaz, 6a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1967, pág. 146

(93) Id., pág. 145.

(94) Puede v. nuestro estudio, "Comprensión del "complejo personal" a través de los pronombres personales", en "Boletín ..." cit., N.º 14, págs. 13 y ss.

del lenguaje, semiótica, hermenéutica. II: El *a priori* de la comunidad de comunicación”).

Desarrollando cierta afinidad con una línea del pensamiento de Habermas, Apel se ha preocupado intensamente por lograr una integración entre la tradición hermenéutica alemana y la filosofía analítica de origen inglés. “Influido por la hermenéutica, pero cercano a las posiciones del neomarxismo del molde de Frankfurt, se encolumna con Habermas, contra Gadamer, a favor de la “crítica de la ideología”” (95).

Oponiéndose a epistemólogos como Hans Albert, Apel busca una **fundamentación última** del conocimiento, y la señala en las evidencias últimas que se identifican con las afirmaciones que no pueden ser negadas sin caer en un suicidio lógico.

Dice Apel que el discurso tiene doble estructura, una parte es **performativa** (el acto o la performance que se ejecutan enunciando una proposición) y otra **proposicional** (la proposición enunciada). Según esta estructura doble, algunas proposiciones resultan insostenibles. Por ejemplo, el que dice que debemos necesariamente admitir que no podemos alcanzar verdades indudables cae en una manifiesta autocontradicción performativa, ya que primeramente afirma lo que luego niega.

Se llega, así, al “**saber del saber**” y a una **semiótica trascendental** entendida como estudio de los presupuestos *a priori*, con caracteres de **universalidad y necesidad**, de cada significar y de cada argumentar.

En afinidad con una senda que ya inició el norteamericano Charles Sanders Peirce (1839-1914), Apel busca la integración de las tradiciones filosóficas analítica y existencialista en sentido amplio en una **transformación semiótica del kantismo**. Sin desconocer las diferencias, de sentidos más pragmático o trascendental, Apel destaca que las dos corrientes rechazan el subjetivismo y consideran al lenguaje como marco para replantear las cuestiones filosóficas.

Destaca Apel los aportes de las investigaciones de Peirce en el sentido de reconocer que no hay conocimiento sin signos, sin una realidad a la cual estos signos se refieren y sin un intérprete de los mismos. Este intérprete no es sólo la comunidad real de investigadores e intérpretes sino también la comunidad ideal que todo investigador o intérprete tiene que presuponer como sujeto posible del conocimiento y del consenso con referencia a la verdad. A esta comunidad Apel la denomina **comunidad ilimitada de la comunicación** o de la interpretación. Con su persuasión última esta comunidad garantiza la objetividad, a semejanza de la conciencia kantiana.

Dada la estructura semiótica del conocimiento, el significar e interpretar hacen un todo con la argumentación, emparentándose así la teoría de Apel con la de Habermas. Por la vía de la pragmática trascendental se llega a las estructuras inmutables y universales de todo discurso significante. Apel sostiene que todo acto argumentativo implica un patrimonio mínimo de **reglas**: pretensión de sentido o de comprensibilidad con un significado intersubjetivamente comprensible; pretensión de verdad intersubjetivamente válida de las proposiciones; pretensión de veracidad o sinceridad en el sentido de estar persuadido de lo que se dice, y pretensión de corrección normativa, de modo que v.gr. se acepta el deber de abandonar una posición cuando se demuestra su falsedad.

Señala Apel la existencia de **postulados trascendentales** que son el pasado próximo apriorístico de cualquier argumentación, en cuya exposición cabe ejemplificar: a) la exigencia de un juego lingüístico público, con otros sujetos que argumentan, y un mundo real cognoscible; b) la posibilidad de llegar a un acuerdo sobre el sentido y la validez de los enunciados en una comunidad ilimitada de la comunicación abierta a todos los que hablan y sin condicionamientos

(95) ABBAGNANO, op. cit., t. IV, vol. II, FORNERO, Giovanni, “Apel: l’etica della comunicazione e la fondazione razionale di una macroetica universalistica della co-responsabilità”, pág. 221 (traducción del autor).

materiales e ideológicos; c) la igualdad de derechos y deberes de todos los sujetos que argumentan. Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas en todas sus acciones y manifestaciones, partícipes virtuales de la discusión. De aquí el sentido estructuralmente ético y democrático de la teoría de la argumentación.

Sostiene Apel que nuestra época está especialmente necesitada de una “macroética planetaria”, que está ausente. Sin embargo, según el método de la fundamentación última y los resultados de la semiótica trascendental Apel procura una justificación racional y universal de los principios del obrar. Respondiendo a quienes dicen que no se puede fundamentar racionalmente la razón, contesta que salvo un acto de autodestrucción, la elección por la racionalidad no se juega fuera sino dentro de la misma, es decir como ratificación consciente de lo que obramos como seres pensantes que hablamos y nos comunicamos.

Para Apel, la posibilidad de una fundamentación racional de la razón y de la situación argumentativa se integra en un conjunto con la posibilidad de una fundamentación racional de la ética. La regla que prescribe la necesidad de resolver mediante un cotejo argumentativo de tipo dialógico todos los posibles conflictos de intereses entre los seres humanos asume la forma de una **norma ética fundamental**. Se trata de una ética de la formación democrática de la voluntad mediante el acuerdo.

Es preocupación de Apel impedir que Auschwitz se repita, “... salvarnos ... del totalitarismo y del dogmatismo de lo irracional” (96) y asegurar la supervivencia del género humano como supervivencia de la **comunidad real**. Quiere realizar la comunidad ideal en la comunidad real y para esto en algunos casos muestra influencias neomarxistas, por ejemplo, requiriendo la superación de la sociedad clasista para suprimir las asimetrías que condicionan el diálogo interpersonal.

En afinidad con el principio de universalización de Habermas, Apel sostiene el principio de obrar sólo según la máxima de que se puede postular como propuesta de pensamiento que las consecuencias y los efectos secundarios que derivan presumiblemente de su universal observancia para la satisfacción de los intereses de cada sujeto interesado, puedan ser aceptados sin coerción en un discurso real de parte de todos los sujetos comprometidos. En los últimos tiempos, Apel evolucionó hacia una ética de la responsabilidad, con atención a la aplicación histórica concreta.

En cuanto a la fundamentación del Estado, Apel dice que “... un Estado de derecho, en tanto institución, se permite una instancia metainstitucional de legitimación y de crítica discursivas y la protege y garantiza” (97). Apel reconoce el condicionamiento recíproco entre instituciones y discurso, pero “... la política responsable se encuentra ... bajo el principio regulativo de una estrategia a largo plazo de la realización de las condiciones formales de una comunidad ideal de comunicación en todos los niveles de la interacción humana” (98).

Para Apel la relación entre lenguaje y ética posee carácter **reflexivo trascendental**; en cambio, según Habermas sólo se apoya en una hipótesis científica de alto grado de generalización.

## b) Comprensión jusfilosófica

68. Para comprender la posición de Apel respecto de la postmodernidad vale tener en cuenta que, si bien su planteo se ubica en un relativo nivel de superficialidad lingüístico, que en general es característico de este tiempo, él mismo ha dicho “... se trata de superar el estrecho

(96) CORTINA, Adela, “Introducción. Karl-Otto Apel. Verdad y responsabilidad”, en APEL, Karl-Otto, “Teoría de la verdad y ética del discurso” (rec.), trad. Norberto Smitg, Barcelona, Paidós Ibérica, 1991, pág. 15.

(97) APEL, Karl-Otto, “Estudios éticos” (rec.), trad. Carlos de Santiago, Barcelona, AFA, 1986, pág. 215.

(98) Id., pág. 219.

concepto de razón del "proceso occidental de racionalización" (Max Weber) -que, dicho brevemente, considera como intersubjetivamente válida la racionalidad lógico-matemática, científico-natural, técnico-instrumental y estratégica- sin caer por ello en la crítica global de la racionalidad, tan difundida hoy, en la época del posmodernismo" (99).

Con miras a la ética de la comunicación puede resultar altamente esclarecedor adaptar varias de las categorías básicas trialistas, elaborando una teoría trialista de la comunicación (puede v. lo ya expuesto en cuanto al lenguaje en el punto 45). Así, por ejemplo, es esclarecedor reconocer el marco básico de la comunicación formado sobre todo por influencias humanas difusas y el azar; la comunicación conducida, o sea el acto de comunicación, que corresponde al reparto, con sus caracteres respecto a quién comunica (es comunicador), quién recibe la comunicación, qué se comunica, cómo se decide la comunicación, cuáles son sus móviles, razones alegadas y razones sociales; si los actos de comunicación se ordenan espontánea o planificada-mente, etc.; cuáles son las formalizaciones y la lógica de la comunicación; cuáles son los valores de verdad, belleza, utilidad, etc. que debe realizar la comunicación, etc.

Desde el punto de vista de la teoría trialista del mundo jurídico, la comunicación se evidencia como un fenómeno de Derecho, en el que se adjudica potencia e impotencia. La ética apeliana de la comunicación significa, por ejemplo, la búsqueda de que ésta se desenvuelva con autonomía y en forma negocial, que las fuentes formales y de conocimiento se elaboren también autónomamente, que la justicia se descubra por vía consensual, etc. En definitiva, se plantea, todo el tema de la justicia en el discurso jurídico.

### **C') La rehabilitación de la filosofía práctica**

#### **1) La rehabilitación de la filosofía práctica en general**

##### **a) Exposición**

69. A partir de los años sesenta se desarrolló, básicamente en Alemania, un importante movimiento que tuvo como tema central el renacimiento del interés filosófico por la esfera del obrar práctico y por las grandes cuestiones de la moral, del derecho y de la política (100). Aunque se utiliza la vieja expresión filosofía práctica, se trata del retomar creativamente una serie de temas del pasado, reconsiderados a través de los problemas del presente. En esta tendencia han confluído varias posiciones que ya hemos mencionado y que por diversas razones hemos debido sistematizar en otros lugares, como las de Hannah Arendt, la escuela de Frankfurt, la hermenéutica, etc. En este punto nos hemos de ocupar principalmente de las posiciones de filosofía práctica vinculadas de manera más específica al renacimiento aristotélico y el renacimiento kantiano.

En el renacimiento aristotélico alemán cabe mencionar, además de Arendt y Gadamer, a Leo Strauss (1899-1973) y Eric Voegelin (1901-1985) -escritores que emigraron a Estados Unidos pero ejercieron también influencia en Alemania- y Wilhelm Hennis (1923) y Helmut Kuhn, aunque suele afirmarse que un lugar destacado en el grupo corresponde a Rüdiger Bubner (1941).

Para ejemplificar la línea de interés de este grupo vale decir que al hilo del reconocimiento de lo político como lo posible, Hennis aproxima a la política con la tópicos y la dialéctica. En el pensamiento de Hennis las deducciones de la política no brotan de premisas necesarias sino de premisas probables, verosímiles y plausibles. En la misma línea de interés, pero oponiéndose a la relación con el método tópicos-dialéctico y afirmando que seguir las ideas aristotélicas significa

(99) *Id.*, pág. 6 (conc. págs. 9 y ss.).

(100) ABBAGNANO, *op. cit.*, t. IV, vol. II, FORNERO, Giovanni, "La riabilitazione della Filosofia Pratica in Germania e il dibattito fra "neoaristotelici" e "postkantiani".", págs. 195 y ss.

referir las ciencias prácticas a la probabilidad, que es objetiva, y no a la verosimilitud, que es subjetiva, se ubica el pensamiento de Helmut Kuhn.

Bubner sostiene la autonomía de la praxis, es decir, que ésta no depende de criterios racionales externos, sino de un orden que es intrínseco a ella misma. Las normas éticas son un hecho social e histórico anterior a toda reflexión filosófica. Todos los intentos de contraponer la racionalidad filosófica a la eticidad existente están destinados al fracaso. Los reyes filósofos no están legitimados por ser filósofos. La filosofía práctica no debe transformar la eticidad sino clarificar, conscientizar, fortalecer, enriquecer la eticidad existente.

En la línea anglosajona de interés por el aristotelismo práctico se destaca Alasdair MacIntyre (1930), formado originariamente en la filosofía analítica. Sostiene MacIntyre que vivimos sin tener conciencia en un tiempo en el que se está produciendo una catástrofe que, consecuencia del iluminismo, ha dejado a la moral sin ningún fundamento. Urge, en consecuencia, salir del relativismo y el subjetivismo. Urge restaurar el discurso y la práctica de la virtud; hay que optar entre Nietzsche o Aristóteles. El individualismo ético, desarmado ante problemas agudos de bioética y de ética ambiental, debe ser superado con una ética más solidaria y comunitaria.

En el marco del postkantismo cabe mencionar a filósofos como Habermas y Apel, influidos además por otras corrientes, al punto de corresponder su ubicación en otros lugares de este panorama. A veces se plantean líneas de encuentro entre Aristóteles y Kant, como en las ideas de Otfried Höffe.

Las posiciones neokantianas tienden a afirmar la tesis de la autonomía de la dimensión práctica respecto de la teórica; la ilegitimidad de basar la ética en una concepción metafísica del mundo; el rechazo de la simple descripción de lo que se considera moral en la realidad, y la preferencia de la ética del deber sobre la ética de los fines del eudemonismo tradicional.

La tensión entre aristotélicos y kantianos se ha mostrado a veces en la oposición entre contextualistas y universalistas. Como lo expone Giovanni Fornero, los primeros acusan a los segundos de abstractismo, formalismo y procedimentalismo; los segundos dicen que los primeros son relativistas y abandonan el momento crítico del filosofar en un sentido de mera constatación y fundamentación (101).

#### **b) Comprensión jusfilosófica**

70. Al reconocer la complejidad del mundo real, la filosofía práctica de raíz aristotélica condice con las raíces del realismo genético. En cierto sentido, el legítimo renacimiento de la filosofía práctica, sobre todo en su versión aristotélica, es una muestra de la crisis del sentido teórico, que caracteriza a la postmodernidad.

Desde el punto de vista **trialista** las posiciones del renacimiento de la filosofía práctica contribuyen a evidenciar la necesidad de referir e integrar las tres dimensiones del derecho y de desplegar los contenidos éticos del mundo jurídico y, asimismo, hacen notorias las grandes dificultades de esas tareas.

Por su capacidad para reconocer la realidad social y las normas pero, al propio tiempo, la idealidad de los valores, el **trialismo** supera la polémica entre contextualistas y universalistas. Al

(101) *Id.*, pág. 216. Pese a que el objetivo de este estudio es la filosofía general, séanos permitido puntualizar que, como lo señalamos ya de cierto modo en el texto -y es por lo demás obvio-, a esta corriente del renacimiento de la filosofía práctica se debe en mucho el resurgimiento del interés por la ética en la filosofía jurídica de nuestro tiempo. Al presentar sus "Estudios sobre teoría del derecho y la justicia" Otfried Höffe dice: "Antes, la ética jurídica y estatal era una de las tareas evidentes de la filosofía y de las ciencias del derecho y del Estado. Aproximadamente desde mediados del siglo XIX, se pierde primeramente este carácter de evidencia y luego también la propia ética del derecho y el estado. Los siguientes trabajos pretenden contribuir a una rehabilitación de la ética jurídica y estatal" (HÖFFE, Otfried, "Estudios sobre teoría del derecho y la justicia", trad. Jorge M. Peña, Barcelona, Alfa, 1988, pág. 5).

referirse a realidades diversas los requerimientos de valor no son necesariamente universales ni eternos pero, cuando se trata de valores naturales como la verdad, la justicia o la humanidad, son siempre objetivos (102).

## 2) La responsabilidad respecto de las generaciones futuras

### a) Exposición

71. Hans Jonas (1903-1993), filósofo de origen judío, alemán de nacimiento y luego emigrado a diversos países hasta radicarse en Estados Unidos de América, es uno de los grandes exponentes de la conciencia ecológica y de la responsabilidad respecto de las generaciones futuras. Un caracterizado historiador de la filosofía ha dicho "La conciencia ecológica de nuestra época encuentra en el pensamiento de Jonas su mayor expresión filosófica" (103). Entre sus obras figuran "El fenómeno de la vida. Hacia una biología filosófica" y "El principio de responsabilidad. Investigación de una ética para la civilización tecnológica". Los últimos períodos de la larga vida productiva de este autor fueron dedicados a los problemas de la biología filosófica y las cuestiones de filosofía práctica planteadas por la tecnología.

La biología filosófica de Jonas se centró en el tema del organismo, tratando de superar el dualismo y los monismos tradicionales de materia y espíritu con un monismo no reduccionista, pues a su entender el ser es uno pero somos al propio tiempo materia y espíritu. Al ocuparse de la libertad como una realidad en constante crecimiento en la realidad animal, Jonas se encontró con la problemática de la ética. Esta ética está arraigada en el propio orden del mundo.

Jonas comprende que el hombre se ha hecho peligroso para la naturaleza, no sólo por el mal uso de la técnica sino por la técnica misma, aunque sea en su más "legítima" aplicación. En consecuencia, se requiere una ética de la previsión y de la responsabilidad.

Hay que pasar de una ética antropocéntrica a una ética planetaria y de una ética de la proximidad, o sea de los contemporáneos y sus seguidores inmediatos, a una ética de la posteridad. El imperativo sería: obra de tal modo que las consecuencias de tu acción sean compatibles con la permanencia de una auténtica vida humana sobre la tierra.

Jonas se declara en desacuerdo con la filosofía analítica, con el positivismo lógico, con la filosofía del lenguaje, etc., porque son exageraciones de la filosofía crítica del siglo XVIII que han decretado que sólo son aceptables filosóficamente los problemas para los que se puede esperar una respuesta empíricamente verificable. Según el acertado parecer de Jonas, esta concepción es una autocastración de la filosofía.

Sostiene Jonas que el ser es mejor que el no ser y en consecuencia hay valores ontológicamente fundados, lo que quiere decir objetivos, porque la naturaleza custodia valores en cuanto custodia fines y por eso es muy distante de ser avalorativa. Un ejemplo de la objetividad de los valores se obtiene al mostrar un neonato, cuyo sola respiración requiere que el ambiente circundante lo cuide.

Jonas critica a la utopía marxista y rechaza la conversión del hombre del pasado en medio para el hombre del futuro, afirmando que cada momento de la humanidad es un fin en sí mismo. También rechaza los excesos tecnológicos que se quieren fundamentar en aras del provecho y del libre mercado. Sin embargo, entiende que no hay que renunciar a la ciencia y a la técnica, sino usarlas prudentemente, y confiar en la razón humana.

(102) Por lo menos, en cuanto sea fundado, como creemos, que el hombre debe ser. Pese a todos los intentos para ocultar esta problemática, siempre se necesita saber, para adoptar cualquier posición en la vida, lo que el hombre es y debe ser. Negarlo es incurrir en contradicción, porque el hombre al vivir necesariamente asume posiciones respecto de las dos cuestiones.

(103) ABBAGNANO, op. cit., t. IV, vol. II, FORNERO, Giovanni, "Jonas: la responsabilità verso le generazioni future", pág. 496 (traducción del autor)

Jonas sostiene una heurística del miedo, confiando a ella el descubrimiento de los principios éticos de los que han de deducirse los nuevos deberes del hombre tecnológico. Incluso, en casos excepcionales, por superiores necesidades de supervivencia, admite la "ecodictadura".

Al ocuparse de problemas concretos de bioética, Jonas rechazó la posición de la Iglesia Católica en cuanto a la natalidad; afirmó que en determinadas circunstancias (como las de los enfermos graves y terminales) el derecho a vivir, que es fuente de todos los derechos, incluye el **derecho a morir** y condenó las maniobras genéticas que se introduzcan en el profundo secreto que es el hombre tratando de recrearlo o remodelarlo.

### **b) Comprensión jusfilosófica**

72. La crítica jonasiana contra los excesos tecnológicos resulta relativamente afín al espíritu de la postmodernidad, aunque en profundidad ésta significa una enorme dictadura de la técnica. El lúcido reconocimiento que hace Jonas de la verdadera jerarquía de la filosofía y de la objetividad de los valores es, no obstante, diverso del sentido de la postmodernidad.

Desde el punto de vista jusfilosófico trialista la conciencia de los excesos surgidos por influencias humanas difusas de la técnica, muestra un marco de distribuciones en el cual han de inscribirse los repartos que respondan a la responsabilidad respectiva.

Según ya señalamos, a la luz del trialismo resulta correcta la fundamentación de la objetividad de los valores. Claro está que algún filósofo analítico radicalizado podría contestar que da lo mismo que la humanidad exista o no y que por lo tanto no hay objetividad de los valores, pero sería legítimo que tuviera que afirmar ese extremo, con todas las consecuencias (por ejemplo, el mero carácter opinable de los derechos humanos) para que se evidenciara la paupérrima condición que como filosofía tiene la versión estricta de esa corriente.

Es plenamente sostenible el reconocimiento de los merecimientos de los beneficiarios futuros. Es más: desde el punto de vista de la pantonomía de la justicia podría agregarse que la injusticia de los repartos que gravaran ilegítimamente a los beneficiarios del porvenir teñiría de injusticia todo lo que nos beneficiara hoy. Además, la ética planetaria es una invitación para desfraccionar las influencias de justicia, sobre todo en cuanto al complejo real.

Son relevantes los problemas que los beneficiarios futuros provocan para la autonomía de los repartos presentes y los interrogantes acerca del grado de posibilidad de legitimar por consenso las decisiones que afectan a la supervivencia. Sin embargo, a nuestro parecer es excesivo resolver el problema de las cuestiones de supervivencia con la ecodictadura.

## **D') La presencia divina**

### **1) Dios a través del prójimo**

#### **a) Exposición**

73. Emmanuel Lévinas (o Levinas) (1905), filósofo de origen judío nacido en Lituania, de cultura francesa y prisionero de un campo de concentración como traductor de las fuerzas francesas, "... es actualmente uno de los autores más leídos y traducidos del mundo y puede ser considerado, con buen título, como "uno de los filósofos esenciales de este fin del siglo veinte"" (104). En la línea de las más significativas obras levinasianas figuran "El Tiempo y el Otro", "Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad", "Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo" y "Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro".

(104) (S. Malka). Id., FORNERO, Giovanni, "Lévinas: dal medesimo all'altro. L'etica como filosofia prima", pág. 246 (traducción del autor).

Entre las diversas influencias que confluyen en el pensamiento de Lévinas se encuentran en lugares destacados la cultura judía y el existencialismo, aunque no ha quedado al margen del espíritu cristiano de fraternidad universal y no es un filósofo existencialista sino un filósofo de la existencia.

Lévinas reconoce la presencia de un ser sin existencia, la corriente anónima del ser, que denomina "il y a" (hay), pero luego aparece el "yo" capaz de disponer del propio ser y este yo está destinado a encontrar su propio sentido con el Otro, frente al Otro, es decir en la relación interhumana. Se trata de una trayectoria que va de la existencia al existente y del existente al Otro.

El "il y a" básico carece de tiempo, o sea es en la eternidad; el yo existe en el presente y, con el Otro, se produce la temporalización auténtica del tiempo con la apertura de un pasado y un futuro verdaderamente "otros" del presente. El Otro no se convierte en nuestra posesión y permanece en el misterio, en el porvenir de su alteridad. El porvenir es el Otro. Todavía joven, Lévinas sostuvo "... el tiempo no remite a un sujeto aislado y solitario, sino que se trata de la relación misma del sujeto con los demás" (105).

Lo patético de la relación amorosa es que se desarrolla entre dos y que el Otro juega el papel de una realidad irreductible. La relación amorosa no neutraliza la alteridad, sino la conserva, pero la posición levinasiana respecto de lo erótico ha sido más favorable en la juventud que en la ancianidad, cuando lo consideró un simulacro de la ética.

Al ocuparse del erotismo, Lévinas mostró a la caricia, en la que se va más allá del contacto con Otro, que no "toca", que no sabe qué busca, que es un juego con algo diferente, siempre otro, inaccesible por-venir, como una expresión importante de la relación con el Otro (106).

Lévinas ha señalado que, en cambio, la tradición occidental ha sido la reducción del Otro a uno mismo. Sócrates, por ejemplo, no quiere recibir nada de los Otros, sino lo que ya existe en él mismo. La totalidad hegeliana deglute a los hombres, los Estados, las civilizaciones y los pensadores en una razón absoluta. La misma ontología se evidencia como una filosofía de la potencia, ya que "yo pienso" equivale a "yo puedo" y por eso al culminar, con Heidegger, es afín al nazismo.

Según Lévinas la verdadera unión, el verdadero estar juntos no es un estar juntos de síntesis, sino de rostro a rostro, cara a cara. La manifestación concreta de la absoluta alteridad del Otro es el rostro, que supera la idea del Otro en mí. El Otro, como extranjero, no responde a nuestro poder, no es puesto por nosotros, en cambio puede poner en discusión nuestro poder sobre el mundo.

En el planteo levinasiano "... la presentación del rostro me pone en relación con el ser" (107). Sin embargo, el rostro se da como lenguaje y discurso, porque el rostro habla, y se muestra éticamente. El Otro son los débiles, los pobres, los extranjeros, los huérfanos, etc. El Otro, en cuanto otro, es lo que uno no es; no lo es por su alteridad misma.

En lugar de una "egología" como juego tautológico del "mismo", el pensamiento de Lévinas es una "heterología", que hace de la relación con el Otro la estructura misma de la realidad. La relación con el Otro supera la ontología, que trata de la disolución del diverso en el idéntico, y ubica en la metafísica, que se refiere al encuentro con el Otro, a la salida de uno mismo. Así nace la idea de infinito, que provoca el desconcierto del yo, identificado con el Deseo (a veces se traduce anhelo).

El Deseo no se identifica con la necesidad, no surge del egoísmo sino del lanzarse altruista de un ser al que en sí no le falta nada. El Deseo siempre queda insatisfecho y se nutre de su propia

(105) LEVINAS, Emmanuel, "El Tiempo y el Otro", trad. José Luis Pardo Torio, Barcelona, Paidós Ibérica, 1993, pág. 77.

(106) Id., pág. 133.

(107) LEVINAS, Emmanuel, "Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad", trad. Daniel E. Guilloit, 2a. ed., Salamanca, Sígueme, 1987, pág. 225.

insatisfacción. Es atraído por el prójimo o por Dios. Dada la identidad de la metafísica con la relación con el Otro se identifica la metafísica con la ética. Para Lévinas la moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera.

Como la subjetividad no existe antes de la relación ética, la responsabilidad es su modo de ser esencial y estructural. El rostro me requiere y me ordena; me obliga a una responsabilidad a su respecto. Uno es responsable del Otro aunque el otro no lo sea respecto de uno. La responsabilidad es anterior a la libertad y resulta anterior a la constitución de la subjetividad. Se identifica con la subjetividad como apertura hacia el prójimo. Se es irrenunciablemente responsable por todo; uno puede sustituirse a todos, pero nadie puede sustituirlo.

Desde el momento en que no somos sólo dos sino tres no es posible amar incondicionalmente y es necesario juzgar. Entonces se necesita la justicia que limita el privilegio del primero que había llegado. Sin embargo, una vez dictado el veredicto hay que recordar la llamada del rostro del Otro y hay que moderar el castigo con la misericordia, atenuar la ley sin suspenderla.

Hay que reconocer que la justicia no es jamás perfecta. No obstante, es la misma misericordia que requiere, inevitablemente, que en un cierto punto se haga justicia. Dice Lévinas: "Es el momento de la justicia inevitable que viene sin embargo exigida por la propia caridad" (108).

El interés del ser se dramatiza en los egosmos en lucha, pero al ser trascendidos se llega a la humanidad, que es el ser que se deshace de su condición de ser, el "des-inter-és".

Sólo a través de la concreta relación con los Otros se está en contacto con Dios. La dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano. Es más: a través del prójimo encontramos a Dios, pero a través de Este encontramos al prójimo. Metafísica, ética y religión se identifican porque corresponden a tres maneras de referirse a la única relación con lo disímil, con el Otro.

Sin embargo, para Lévinas la fe depurada presupone el ateísmo metafísico: es gran gloria de Dios haber creado un ser capaz de encontrarlo y de comprenderlo desde lejos, partiendo de la separación y del ateísmo. El monoteísmo sobrepasa e incluye el ateísmo, pero no es accesible a quien no ha alcanzado la edad de la duda, de la soledad y de la rebelión (109).

#### b) Comprensión jusfilosófica

74. El reconocimiento de la complejidad del mundo y sobre todo del otro es una muestra del realismo genético que enriquece la posición básica de Lévinas. La vocación levinasiana de profundidad no absorbente en la relación interhumana puede ser una perspectiva para que se superen las limitaciones de la postmodernidad.

El pensamiento de Lévinas destaca la libertad y la dignidad de los otros como exigencias de nuestra propia libertad y dignidad. De aquí que desde el punto de vista trialista muestra la importancia del reparto autónomo y la cooperación. También exhibe el límite necesario que la presencia del otro significa para nuestra voluntad.

La jerarquización de la justicia y del amor en un marco que llega no sólo a la humanidad sino a la santidad, evidencia un rico complejo axiológico que puede contribuir a superar los desbordes de la utilidad. El pensamiento levinasiano exhibe una clara comprensión de los despliegues del tiempo que se manifiestan en la pantonomía de la justicia. La complejidad del otro es una ventana para reconocer la complejidad infinita de la justicia.

En la obra de Lévinas hay una fuerte jerarquización de la legitimación autónoma sobre la autoritaria, aunque ésta sea aristocrática, y un justo relieve de la importancia de los débiles como

(108) LEVINAS, Emmanuel. "Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro", trad. José Luis Pardo. Valencia, Pre-Textos, 1993. pág. 277.

(109) En cuanto a la posición de Lévinas respecto de las ideas de Buber, puede v. por ej. LEVINAS. "El tiempo" "cft.", pág. 138.

expresiones esclarecidas de la alteridad. El reconocimiento de los otros en cuanto tales se produce en un marco de responsabilidad profunda, no sujeta a reciprocidad. La relación con el otro jerarquiza la soledad y la compañía. Para que el otro sea escuchado es necesario que las formas de los repartos sean de proceso y negociación, no de mera imposición o simple adhesión.

La consideración del otro exige la práctica del humanismo abstencionista, cuestiona el humanismo intervencionista y repudia el totalitarismo. A través de la relación con el otro quedan consagradas la unicidad, la igualdad y la comunidad de todos los hombres. A su vez, para que el otro sea cabalmente tal hemos de brindarle nuestra tolerancia. La invulnerabilidad del otro ilumina en especial su protección contra los demás, incluyéndonos a nosotros mismos.

En el horizonte de la política general, la obra de Lévinas corresponde a un reconocimiento de que, integradas con las exigencias de política jurídica, hay que satisfacer, por ejemplo, los requerimientos de la política ecológica y la política religiosa.

## 2) La continuidad de las tendencias tomistas

### a) Exposición

75. El pensamiento tomista de estas últimas décadas estuvo representado principalmente por dos pensadores franceses, Jacques Maritain (1882-1973) y Etienne Gilson (1884-1978). Maritain llegó al catolicismo como converso desde el protestantismo liberal y el socialismo. Entre sus obras figuran "Distinguir para unir o los grados del saber", "Cristianismo y democracia", "El campesino de la Garona", "Humanismo integral" y "Y Dios permite el mal".

La obra maritainiana se apoya en una fuerte defensa de la metafísica. "Un germen maligno corroe en lo profundo la filosofía de los modernos, ... el viejo error de los nominales. ... Ignoran profundamente el valor de lo abstracto, de esa inmaterialidad más dura que las cosas, aunque impalpable e inimaginable, que el espíritu va a buscar en el corazón de las cosas mismas. Y ¿por qué este incurable nominalismo? Porque teniendo el gusto de lo real, no poseen el sentido del ser" (110). Maritain se preocupó por los grados del saber para fundar un orden que supere lo que concibió como desorden intelectual moderno.

El pensamiento maritainiano sostuvo un humanismo teocéntrico (no antropocéntrico). Subrayó que "... la moral es esencialmente obra de razón práctica ... (y) está suspendida de un fin supramoral que es de orden teologal (la visión de Dios) ..." (111). Al ocuparse del viejo problema del mal, siguiendo enseñanzas tomistas Maritain sostuvo que "... en ningún sentido y bajo ningún aspecto puede ser Dios causa del mal moral, ni directa ni indirectamente" (112) y que "... es en la criatura donde reside la causa primera del mal moral" (113). El mal no es ser, es sólo vacío o carencia de ser, aniquilamiento y privación. Afirmó, además, la jerarquía de la persona como independiente frente a las cosas, mas no como fundamento último de ellas.

Luego de asumir una posición profundamente democrática, que lo acompañaría ya definitivamente, Maritain dijo que "... el drama de las modernas democracias está en haber ido a ciegas en busca de algo excelente, como es la ciudad de la persona, y haber levantado en su lugar, erróneamente, la ciudad del individuo, que conduce, por naturaleza, a espantosas liquidaciones" (114).

(110) MARITAIN, Jacques. "Distinguir para unir o los grados del saber", trad. Alfredo Frossard, Pbro.- Leandro de Sesma, O.F.M. Cap. - Pacífico de Irigui, O.F.M. Cap., Bs. As., Club de Lectores, 1978, págs. 19/20.

(111) MARITAIN, Jacques. "Lecciones fundamentales de la filosofía moral", trad. María Mercedes Bergadá, Bs. As., Club de Lectores, 1972, págs. 235/236.

(112) MARITAIN, Jacques. "Y Dios permite el mal", trad. Juan Martín Velasco, Madrid, Guadarrama, 1967, pág. 24

(113) Id.

(114) MARITAIN, Jacques. "La persona y el bien común", trad. Leandro de Sesma, Bs. As., Club de Lectores, 1968, pág. 111.

Sostuvo Maritain que en nuestro tiempo hay que reconocer la **autonomía del régimen temporal** (separado de las competencias de la Iglesia, aunque vitalmente cristiano por el ánimo de sus miembros y colaborador con las organizaciones religiosas) y el **pluralismo**.

Desde su punto de vista religioso, se opuso a toda falsa trascendencia que sólo sea proyección a lo externo de las debilidades humanas. Las posiciones políticas de Maritain provocaron gran discusión en el catolicismo, sobre todo por la oposición de los sectores políticamente más conservadores.

76. Etienne Gilson fue un gran historiador de la filosofía, en especial de la filosofía medieval, y también dedicó importantes estudios a la problemática metafísica. Fue miembro de la Academia Francesa y entre sus obras figuran "El realismo metódico", "Realismo tomista y crítica del conocimiento", "El ser y la existencia" y "La filosofía en la Edad Media".

Gilson sostuvo una posición que inicialmente denominó **realismo metódico** y luego **realismo reflexivo**, opuesta a la tradición cartesiana. El realismo gilsoniano se apoya en la **intuición sensible** como evidencia en base a la que es posible fundar la trama de los juicios existenciales y al hilo de sus investigaciones el filósofo destacó los rasgos existencialistas que pueden encontrarse en el tomismo.

Al caracterizar el realismo Gilson dijo que "El conocimiento, en lenguaje realista, es la unidad vivida y experimentada de un entendimiento y de algo real aprehendido ... El idealista, cuando piensa verdaderamente como idealista, realiza en su forma perfecta la esencia del "profesor de filosofía", mientras que el realista, cuando piensa verdaderamente como realista, se ajusta a la esencia auténtica del filósofo; porque el filósofo habla de las cosas, mientras que el profesor de filosofía habla de filosofía" (115).

#### **b) Comprensión jusfilosófica**

77. Las posiciones neotomistas que acabamos de señalar corresponden a un claro reconocimiento de raíces realistas genéticas. Son adversas al pensamiento moderno, pero pese a ciertas semejanzas con la postmodernidad son también significativamente diferentes del pensamiento postmoderno. Existen importantes semejanzas entre los estilos culturales de la medievalidad, que generó el tomismo, y la postmodernidad, pero en el marco teórico las diferencias son muy importantes. La filosofía de la postmodernidad tiene raíces modernas. Al fin, el sentido "pesado" del tomismo es muy diverso del sentido "liviano" de la cultura de la postmodernidad.

Desde el punto de vista **realista** el planteo neotomista significa que los repartos quedan firmemente enmarcados en un cuadro de distribuciones sobre todo naturales, provenientes de la creación divina. Las posibilidades de desarrollo de la autoridad y del plan de gobierno en marcha como modo de ordenación de los repartos tienen más vías de fundamentación, por su posible referencia a la naturaleza del mundo.

En el tomismo el rigor lógico del ordenamiento normativo pierde cierta significación, porque por sobre la lógica de la obra humana está la lógica de la ley natural. La justicia es concebida en importante integración con la santidad y el amor, en tanto resultan menores sus posibilidades de diálogo con la utilidad. En cuanto a las clases de justicia, adquieren importancia relativamente grande las vías **extraconsensual**, con acepción (consideración) de personas, **asimétrica**, espontánea, gubernamental, integral, de participación, absoluta y general.

Se comparte o no la noción tomista de persona, es relevante que pueda diferenciarse de

(115) GILSON, Etienne, "El realismo metódico", trad. Valentín García Yebra, 3a. ed., Madrid, Rialp, 1963, págs. 177/178.

la mera noción de individuo. También es posible un amplio desenvolvimiento de la legitimación aristocrática y cobran relativa jerarquía el humanismo intervencionista y la protección del individuo contra sí mismo.

En el marco de la política en general, tiene menos relieve la política económica y en cambio adquieren más significado la política religiosa y la política erológica.

### 3) La continuidad de las tendencias agustinianas

#### a) Exposición

78. Una perspectiva de filosofía cristiana a veces diversa del tomismo y en cambio con importantes afinidades **agustinianas** y **rosminianas** es la del filósofo italiano Michele Federico Sciacca (1908-1975), fundador de la filosofía de la **Integralidad**. Entre sus obras figuran "Historia de la filosofía", "La filosofía hoy", "El hombre, este desequilibrado" y "Acto y ser".

Sciacca defiende la **ontología** y la **metafísica** y dice que "Así como el prevalente interés "teológico" ... movió a definir a la filosofía como la **ancilla fidel** ..., así el prevalente y casi único interés "mundano" trata de hacer de la filosofía la **ancilla scientiae**, el humilde intérprete de sus métodos y de sus resultados" (116).

A la filosofía le corresponde indagar sobre la verdad primera del ser. Puesto como primer problema de la ontología, el ser, que es el acto primero, la metafísica es metafísica del hombre, que así se recupera en sentido "espiritualístico" y no "naturalístico". La naturaleza en sí ni siquiera es problema filosófico; la filosofía es reflexión sobre la **vida espiritual** en su concreción existencial, encarnada y existente en el mundo. Es reflexión "... no sobre lo que las cosas son, sino sobre **quién soy yo**, como viviente, pensante y volente, en un universo de cosas o de entes reales..." (117).

Sostiene Sciacca que "El ser es "irreductible", es "indomable", porque siempre y solamente es "persona" (118). Somos en el ser y nada hay fuera del ser, pero el ser es acto, es hacerse. Buscamos nuestro ser en el Ser para hacernos de cara a una meta, el infinito. Dudar del ser es enmudecer y quien es mudo ni siquiera puede dudar. Hay una dialéctica "... de la implicación de lo idéntico y de lo contrario como de lo diverso, sin excluir, anular o resolver. Que, sin negar el "ser" de una cosa, implica el ser de su contrario o de lo diverso en síntesis nuevas. Es la dialéctica propia de una filosofía de la integralidad" (119).

Sin embargo, es necesario reconocer el principio de la **creación**, del que surge la facultad de conocerse como criatura y de reconocer al Creador. Al puntualizar el sentido de la criatura, Sciacca señala que ésta debe reconocer el **don** de existir. El hombre aspira a Dios porque ha sido creado bajo su inspiración.

"Un hombre que cree poseer todo su ser y deja de seguir buscando y de esenciar su existencia ulteriormente, convencido de que la actuación realizada es todo su acto, pierde por esto el sentido del ser y de su ser" (120). Nuestro ser es en todo momento de nuestro existir, pero precisamente porque, en el existir, todo se da en la presencia del ser, no se da todo aún, y se nos escapa. Nos trasciende el infinito del ser y tal trascendencia es la que estimula nuestro dinamismo entero y exige intrínsecamente una ulterior actuación infinita. El hombre es **ontológicamente desequilibrado**, un sujeto finito al que le es presente la esencia infinita del ser.

(116) SCIACCA, Michele Federico, "Acto y ser", trad. Juan José Rulz Cuevas, Barcelona, Miracle, 1961, pág. 10.

(117) Id., pág. 14.

(118) Id., pág. 15.

(119) Id., pág. 25.

(120) Id., pág. 71.

Según Sciacca "... se trata de tejer la trama de la misma vida con los valores, que son los únicos que pueden darle consistencia y significación; tejerla, siguiendo la orientación del espíritu, que, intrínsecamente, está dirigido al Ser, guiado por la brújula-faro que es la presencia del ser en nosotros..." (121).

Cada yo es yo para y por un tú, que es yo por el yo que es su tú. La singularidad es inseparable de la alteridad. En el orden del amor rige la regla de amar al ser dondequiera que se halle. Afirma Sciacca que el amor es verdaderamente creador, pero nada es más despiadado que el amor: "No se perdona nada a sí mismo y purga hasta la consumación; el amado lo exige todo sin que el amante pueda exigir nada..." (122).

#### **b) Comprensión jusfilosófica**

79. Mucho de lo dicho respecto del significado de las posiciones tomistas puede aplicarse a estas posiciones agustinianas. Es claro que la propuesta de Sciacca corresponde a un sujeto fuerte, distinto del que exhibe la postmodernidad. No obstante, creemos que los términos actuales con que se expresa el pensamiento de Sciacca y su importante comprensión de la subjetividad lo hacen idóneo para un fecundo diálogo con la postmodernidad si ésta comprende que su superficialidad puede ser cómplice del totalitarismo utilitario anidado en su profundidad, y adquirir carácter suicida.

Es especialmente destacable que el espiritualismo personalista de Sciacca y su reconocimiento de la importancia de la existencia del sujeto significan, desde el punto de vista tomista, advertir la "autonomía" de la persona. El universo tiene sentidos autónomos y también cada una de sus partes, incluyendo a cada ser humano. El hombre es un ser "desequilibrado" porque está condenado a ser una realidad fraccionada cuando tiene conciencia de la autonomía del infinito del ser.

La propuesta de Sciacca es una clara vía de comprensión de la caracterización jurídica de la autonomía; de la necesidad de integrar la justicia con el amor y la santidad para realizar la humanidad; de la autonomía de la justicia -y en particular de su sentido de futuro- y del humanismo abstencionista.

### **III) Perspectiva sintética de la filosofía de nuestro tiempo**

80. Hay estilos filosóficos más o menos "consonantes" o "disonantes" con las culturas en las que se desenvuelven. Quizás puedan citarse como ejemplo de disonancia a la ilustración prerrevolucionaria y como muestra de consonancia al Hegel oficial del reino de Prusia. En nuestros días, las posiciones filosóficas mayoritarias son claramente consonantes con la cultura de la postmodernidad.

Para comprender sintéticamente a la filosofía de nuestro tiempo hemos de referirnos a sus significados en cuanto a contenidos, tiempo y espacio. En relación con los contenidos, la filosofía de nuestra época está signada por el nítido imperio de la tal vez todavía mayoritaria filosofía analítica y de las filosofías "críticas" neomarxistas, aunque también se puede destacar la gravitación de otras corrientes, como la hermenéutica gadameriana.

En cuanto a la "filosofía" analítica, vale destacar los relevantes aportes que ha hecho a la lógica y a la teoría del lenguaje, pero también hay que advertir que ni una ni otra, pese a ser a veces notoriamente esclarecedoras desde el punto de vista científico, son verdadera filosofía; sobre todo, precisamente, después del gran desarrollo que han recibido en este siglo. Cuanto más,

(121) *Id.*, pág. 73.

(122) *Id.*, pág. 126.

pueden ser ciencias de paradigmas conflictivos, pero también lo son la psicología y la sociología y ya no se piensa que puedan ser filosofía.

En cuanto al movimiento crítico en general (tanto en su vertiente de la Escuela de Francfort como en la de raíz francesa), son muy grandes los aportes que ha hecho para la mejor comprensión y valoración de la realidad, pero también vale recordar que en realidad lo que suele hacer son contribuciones sociológicas críticas elaboradas sin el rigor que para el manejo de los hechos a veces requiere la sociología, y que en definitiva el marxismo y el psicoanálisis, en los que se apoya de manera principal, no tienen, en última instancia, pretensiones filosóficas sino científicas.

La "filosofía" analítica y la "filosofía" crítica son, a nuestro parecer, líneas científicas de alto nivel, más que filosofía. Por otra parte, una filosofía del lenguaje, como lo es en gran medida la hermenéutica, es -cuanto más- una filosofía regional, pero sólo resulta al fin legítima si no pretende ser toda la filosofía. Es claro que se puede hacer filosofía desde el lenguaje, desde el arte, desde la economía, desde el derecho, desde la religión, etc., mas la confusión comienza cuando esos fenómenos inevitables de nuestra vida llegan a sustituir la vida misma, más todavía, cuando reemplazan al resto del mundo.

Resulta así que una de las características importantes de la filosofía de esta época es el desarrollo de aportes científicos de lógica, teoría del lenguaje y sociología, pero se ha producido, sobre todo por la interposición de las dos primeras, un eclipse de la filosofía.

Otra característica de la filosofía de nuestro tiempo es que, pese a fuertes resistencias del humanismo, parece haber llegado a predominar un importante sentido de antihumanismo. El hombre de la filosofía y la cultura de esta época ha perdido la idea de sí mismo y la idea de su prójimo, de modo que está profundamente solo, a veces sin siquiera saberlo, pero padeciendo las consecuencias de su soledad.

Pese a resistencias de corrientes afines a la dimensión dialéctica o de varios exponentes de la escuela de Francfort, varias de las posiciones nacidas desde el estructuralismo y del planteo heideggeriano han acentuado una tendencia antihumanista, lo cual a nuestro parecer es de cierto modo contradictorio, porque la filosofía es en sí misma una afirmación de la vida y de lo humano.

No obstante que las filosofías mayoritarias son relativamente neutras o incluso pesimistas, hay una significativa corriente minoritaria hacia la esperanza, que constituye a veces también esperanza en el renacimiento filosófico. Por el momento, esa esperanza está radicada sobre todo en las posiciones más vinculadas a la dimensión dialéctica, aunque tal vez en la opacidad postmoderna se esté preparando una filosofía más capaz de dar cuenta de ella.

En la filosofía de nuestro tiempo hay muy poco lugar para lo natural, correspondiendo así con la profunda artificialidad de nuestra cultura que, en cambio, procura con frecuencia "salir" hacia lo natural. La problemática de lo artificial y de las posibilidades técnicas, culminantes en las cuestiones de biotecnología, es uno de los puntos que colocan, sobre todo a la filosofía analítica más tradicional, en situación de verdadera crisis.

El estilo general de la filosofía predominante en nuestra época es superficial, incluso en la crítica sin propuestas positivas y en algunas de las posiciones más afines a la dimensión dialéctica, como corresponde a la imagen que de sí misma puede adquirir la postmodernidad. Sin embargo, esa superficialidad no excluye una realidad profunda, que se resuelve en los hechos en términos utilitarios, y hay que asumir como problema. La escuela de Francfort ha contribuido a veces a poner en clara evidencia este otro nivel de nuestro estilo vital. El interrogante mayor es, a nuestro parecer, si las posiciones profundas, como las que sostienen la

herencia cristiana, poseen un sentido de hondura acorde con la problemática que puede y debe plantearse nuestra época.

Al reconocer el estilo último predominante en la filosofía de este tiempo puede ser esclarecedor tener en cuenta que, en medida destacada, fue elaborada desde el arte o por filósofos que fueron además artistas, mucho menos desde la religión, el derecho, las ciencias "duras", etc. Esto puede contribuir a explicar, por ejemplo, los resultados de la hermenéutica, las pretensiones desbordantes del movimiento crítico, la imposibilidad de hacer propuestas en sentido racional y positivo, etc.

En cuanto al panorama de las disciplinas filosóficas tradicionales, cabe destacar que en concordancia con lo expuesto precedentemente hay una importante marginación de la metafísica y de la ontología y una relativa penumbra respecto de la axiología, en tanto las posiciones gnoseológicas se manifiestan con más claridad.

81. Desde el punto de vista del significado temporal, la filosofía acompaña a la cultura postmoderna en el sentido de no tener conciencia de la temporalidad. El hombre de esta época no posee siquiera presente, porque no se refiere ni al pasado ni al futuro. Quizás podría hablarse de una "agonía filosófica" y la "muerte de la filosofía" es, a nuestro parecer, lo que ocurriría si se impusieran posiciones como la de la "filosofía" analítica radicalizada o la filosofía del movimiento crítico más extremo de vertiente francesa. La muerte de la filosofía sería tal vez una consecuencia de lo que en sentido amplio puede llamarse la muerte del hombre, de ese extraño ser que también filosofa.

Es legítimo reconocer que la última gran versión del pensamiento filosófico -la filosofía de Heidegger- estuvo comprometida, con mayores o menores alcances, sujetos a discusión, con uno de los grandes totalitarismos de nuestro siglo, y que el otro totalitarismo se desarrolló invocando la filosofía marxista. Es en consecuencia comprensible que la filosofía haya entrado en un "período de sospecha" en el que han ganado espacio los cuerpos científicos que la eclipsaron, pero a nuestro parecer lo que estaba enfermo no era sólo la filosofía sino todo el campo de la cultura "occidental". El totalitarismo, sea nazi, comunista, etc., no fue resultado de la filosofía, sino de fuerzas mucho más amplias, que incluso provocaron los planteos filosóficos, los acompañaron y se valieron de ellos. Hay que lograr una cultura sana, profundamente humanista, y para ello hay que lograr el apoyo de la filosofía.

Aunque nuestro tiempo sea de "civilización", si no se concreta la esperanza del renacimiento filosófico fácilmente puede terminar siendo mera decadencia. Como la vida se mueve, donde no hay perfeccionamiento en algún sentido, termina habiendo decadencia.

82. Desde el punto de vista del espacio, la filosofía de nuestro tiempo suele acompañar a la cultura en el sentido de dejar al hombre no situado, flotando en "no lugares".

Quizás a través de la disolución del espíritu en lo abstracto, que se corona en la lógica simbólica, o en lo concreto de la crítica sin propuesta superadora, la filosofía de estos días contribuye a romper los lazos que vinculan con lugares determinados y a permitir la formación del nuevo orden económico mundial. Tal vez incluso puedan parangonarse las tendencias mundialistas actuales con las que reinaron en la antigüedad y la filosofía analítica ocupe el lugar de los sofistas y quizás de los escépticos, el movimiento crítico el papel de los epicúreos y ciertos sectores del cristianismo el rol de los estoicos.

Pese a movimientos de avances y retrocesos, en general hay -por lo menos todavía- dos

grandes líneas filosóficas que corresponden a los dos grandes estilos del pensamiento occidental: una **continental**, encabezada por la corriente de influencia básica alemana (ya que el pensamiento francés suele nutrirse de ella) y otra **anglosajona**. Aunque la tradición anglosajona en materia filosófica no ha sido históricamente descolante, en nuestro tiempo de filosofía "débil", de sospecha profunda contra la filosofía, la filosofía analítica anglosajona ha ocupado un amplio espacio, que ahora le va siendo cuestionado incluso desde dentro.

A semejanza de la ciencia y a diferencia de la literatura e incluso de la Teología, la filosofía de nuestra época muestra el claro predominio de los países llamados del "**primer mundo**". Las voces propias, no derivadas, de los países marginales se escuchan desde la literatura y la Teología, quizás por el menor rigor del pensamiento de las áreas marginales, pero tal vez ocultando, como hemos de ver, fenómenos de dominación. Quizás sólo la religión - religión del humilde Carpintero de Nazaret- ha poseído el fuerte sentido básico de igualdad que requiere el diálogo entre las diferentes áreas.

La filosofía mayoritaria que, acompañando a nuestra cultura general, renunció a indicar al hombre su propia identidad, a relacionarlo con su prójimo más allá del lenguaje, a darle un sentido del tiempo y el espacio, lo ha puesto en condición de **entregarse** a la fuerza absorbente del mundo o **escapar** hacia campos de alienación. La cultura y la filosofía de este tiempo pueden ser comprendidas como paliativos que tratan de **evitar la guerra**, pero si bien enfrían la superficie de la vida no sabemos si también enfrían la profundidad y "detienen" la historia o si están provocando un recalentamiento interno que provocará una nueva explosión bélica.

83. Al abordar el panorama sintético de la filosofía de nuestro tiempo desde el punto de vista de la teoría **trialista** del mundo jurídico, se advierte en primer término, en cuanto a la **dimensión sociológica**, una clara presencia teórica y real del marco de **distribuciones** por influencias humanas difusas, sea con referencia a causas económicas y psíquicas o en el despliegue del lenguaje. Si bien en todas las épocas existe ese marco cultural básico, quizás al fin infranqueable, en estos días los actos filosóficos considerados en su calidad de repartos poseen, en los planteos filosóficos y en la vida, un alcance muy limitado. La filosofía de nuestro tiempo, como filosofía "débil", que de cierto modo acepta hallarse a la deriva, está al fin de acuerdo con la limitada vocación conductora que por lo menos aparenta la postmodernidad.

No obstante que sólo muy excepcionalmente los filósofos son **supremos repartidores**, estamos también muy lejos de que lo pretendan o puedan serlo. Ningún filósofo de estos días piensa en influir en la historia como lo pretendieron, con diversos resultados, Platón y Marx. Es más, estamos a una distancia sideral del ideal platónico, no sólo porque los gobernantes no son filósofos y no son "sabios", sino porque quizás muchos de nuestros filósofos no aspiran siquiera a tener sabiduría y tal vez quienes gobiernan en la realidad profunda sean tecnócratas y ejecutivos de las empresas, encandilados por la utilidad. Del filósofo que se creía y en cierta medida era protagonista de la historia, en ciertos casos hemos pasado, en concordancia con la postmodernidad, al filósofo "vedette" o "anónimo", pero siempre real "partiquino".

Cabe así preguntarse acerca de la medida en que los hombres de este tiempo somos **recipiendarios beneficiados** de la filosofía. Si el saber es potencia, es cierto que se nos brindan potencias muy importantes, pero vale tener en consideración que la mayoría de la filosofía de nuestro tiempo ha renunciado a gran parte de ella, en cuanto guarda silencio acerca de los temas más relevantes de la vida.

Por otra parte, los repartidores supremos del ámbito cultural relativamente marginal que

ocupa la filosofía de nuestro tiempo pertenecen casi con exclusividad al llamado "primer mundo". Basta con revisar las obras de historia de la filosofía para obtener una prueba acabada de tal realidad. Esto se evidencia incluso cuando algunas historias se refieren a las áreas marginales, pero -como por otra parte al fin corresponde, ya que no integran el curso central- de manera separada. En todo caso, el lector de estas historias podrá elegir según iluminen las luces de la sociedad de consumo.

La radicación de los supremos repartidores de la filosofía en los países "centrales" significa que si bien todos los integrantes del marco cultural somos, en algún grado, beneficiarios de la misma, y no obstante que el conocimiento filosófico produce siempre diversos beneficios para todos, se suscita un grave interrogante acerca de la medida en que somos beneficiados y gravados los habitantes de las diversas regiones, en especial a la luz de un viejo y sabio aforismo popular que dice, muy simplemente, que "quien es parte y reparte se queda con la mejor parte".

La conducción del saber filosófico por los países del "primer mundo" los coloca en condiciones de adjudicarse más potencia y creemos que realmente se la adjudican, correspondiéndonos a nosotros en cambio un mayor grado de impotencia. El saber es beneficioso, pero no es neutral e incluso significa y vale según las circunstancias, de modo que una pregunta y una respuesta filosóficas pueden variar de significado y de valor conforme a esas circunstancias.

Una filosofía liberadora en un determinado marco puede ser opresora en otro. Una filosofía de crítica radical del sistema económico en un país rico, que puede soportarla e incluso necesitarla como una especie de "catarsis", puede ser beneficiosa allí pero perjudicial en otro marco donde sea necesario producir riqueza mediante un rápido funcionamiento consciente de la economía. La pregunta libera, pero si bien en todos los casos el sistema de nuestro tiempo condiciona la pregunta con recursos siempre gigantescos, en especial -como es propio de nuestra condición- los hombres marginales no somos dueños de nuestras preguntas.

84. La filosofía de nuestra época suele estar encaminada a promover un mundo de repartos autónomos y de realización del valor cooperación, aunque -conforme a lo ya señalado- subyacen repartos fuertemente autoritarios con la inherente realización del valor poder. Pese al reinado de la negociación y del proceso en el marco de lo que se dice, la desigualdad de las partes hace que, tanto los acuerdos del público en general con los filósofos sean de mera adhesión, como las imposiciones ocultas de quienes conducen la sociedad se produzcan por mera imposición.

Toda filosofía contiene explícita o implícitamente una concepción del mundo, de modo que le es muy difícil "escuchar" lo que proviene de afuera, pero esa dificultad es todavía mayor cuando se trata de posiciones que prescinden de la historicidad, como la filosofía analítica o la niegan, como las corrientes más influyentes derivadas del estructuralismo.

Sea que consideremos al reparto filosófico internacional más próximo a lo autoritario, en razón de mediar una gran fuerza oculta de imposición al hilo de la cultura, o más cercano a lo autónomo, entendiendo que al fin los países receptores reciben los modelos filosóficos libremente, resulta bastante claro que en la relación entre países productores y países receptores de filosofía hay también mera imposición o mera adhesión.

Los móviles de los repartidores del "mundo filosófico" están, por lo menos en la inmensa mayoría de los casos, exentos de toda sospecha, pero el papel social que involuntariamente llegan a cumplir es el que describimos. Es muy importante, sin embargo, lo que ha aportado la filosofía

de nuestro tiempo para **desenmascarar**, a través del dominio del lenguaje y de la lógica, las **razones ocultas** de los repartos. Respecto de gran parte de la filosofía de nuestra época puede extenderse una esclarecedora y exitosa expresión empleada originariamente para pensadores anteriores, que le sirven en mucho de base, y decir que es también una filosofía de la “**sospecha**” acerca de los verdaderos alcances de la realidad. De acuerdo con esos aportes, también en este caso podemos y debemos sospechar de ella, con resultados que creemos valiosos.

En cuanto a este despliegue de la razonabilidad social, la filosofía de nuestro tiempo cuenta con los aparentemente fáciles cursos de difusión de los medios de comunicación masivos, pero en realidad a menudo estos medios interfieren el sano desenvolvimiento de la filosofía. Así, por ejemplo, existen con frecuencia “**filósofos**” producidos por los medios de comunicación.

Otro tema relevante es el del grado de razonabilidad que posee la filosofía en el resto de la sociedad. En relación con otras épocas, en las que llegó a inspirar a multitudes, ese rol ha decaído considerablemente.

En el campo internacional el discurso filosófico se hace y viene, y quizás no haya más remedio que se haga y venga, en **una sola dirección**. Resultaría insostenible pensar que las capacidades filosóficas se producen sólo en los países del “**primer mundo**”, sobre todo cuando en áreas marginales hay abundante inmigración proveniente de ellos, lo que ocurre es que las capacidades de estas áreas marginales están intelectual y socialmente bloqueadas.

Empleando una expresión utilizada por el gran jusfilósofo argentino Carlos Cossio, que al fin a nuestro parecer ha sido víctima del fenómeno, puede decirse que las ideas filosóficas originadas en los países marginales resultan en el mejor de los casos “**embotelladas**” (123). Por lo general, en el teatro de la vida es imposible hablar si no es desde el **escenario**, y en la platea sólo se puede repetir, en voz baja, lo que se dice en el escenario. Esto ocurre quizás ahora más que nunca, porque el sistema “**teatral**” está especialmente consolidado.

Es imposible obtener verdadera difusión sino en relación con el “**primer mundo**”, pero en él sólo quieren escuchar lo que allí se produce, lo que allí interesa. Si es posible, mejor todavía el eco de lo que allí se produce. Un mediocre que repita lo que se dice en los países centrales tendrá más consideración que un genio elaborando con originalidad desde las áreas marginales. Al hilo de esa consideración poseerá, a su vez, un enorme poder en la encandilada conciencia de los países marginales.

En el mundo de la **internacionalización** del orden económico, científico y filosófico, son casi imposibles fenómenos de marginalidad exitosa, o al fin exitosa, como los de Kant, Vico y Kierkegaard.

Es claro que en los países marginales, donde la filosofía es considerada en gran medida producto de importación y de lujo, la razonabilidad que le atribuyen las sociedades es todavía menor. Esto hace que si la sociedad no está muy dispuesta a salir en defensa de un científico mucho menos está dispuesta a proteger a un filósofo.

85. La filosofía de este tiempo es en general **adaptada** al conjunto del orden. Es destacable que en esta época las filosofías predominantes están cada vez más lejos de hacer propuestas socialmente revolucionarias, tal vez porque el régimen sea aceptable, quizás porque no sea por lo menos por el momento revolucionable.

Cuanto más, se advierten intentos anarquizantes desde el marco de la cultura, que tienen aspectos positivos, por ejemplo en cuanto permiten “**airear**” el ámbito, pero aspectos negativos, v.gr. en cuanto pueden provocar alienación en los intelectuales.

(123) COSSIO, Carlos, “La filosofía latinoamericana”, en “Memoria del X Congreso Mundial Ordinario de Filosofía del Derecho y Filosofía Social”, México, Universidad Nacional Autónoma de México, t. VI, 1982, pág. 189.

No es mucho lo que la filosofía de nuestro tiempo hace para impulsar la historia, pero creemos -por ejemplo- que en la medida que contribuya a lograr correcciones parciales del sistema capitalista, que en estos días parece no tener alternativa global válida, y en cuanto no constituya un discurso para que supuestos "progresistas" combatan a supuestos "reaccionarios" que sólo tienen de tales la conciencia de la realidad, algunas corrientes del movimiento crítico cumplen al respecto un papel histórico legítimo. También es valioso todo lo que se hace desde las filosofías de la esperanza y, en general, desde varias posiciones afines a la dimensión dialéctica.

86. En cuanto a la dimensión normológica, como es habitual en el curso de la historia, la filosofía de nuestros días es pieza importante del complejo discursivo y lógico en que se inscribe la normatividad. Sin embargo, la filosofía de este tiempo, dirigida de manera predominante al lenguaje y a la lógica, se halla en general especialmente próxima a la perspectiva de la normatividad. Los aportes que se han hecho en esta materia tienen títulos destacados para figurar en la caracterización histórica del siglo XX.

En cambio, la filosofía de hoy está lejos de pretender dar una fuerte carga institucional para las materializaciones normativas y deja espacio para la mayor negociabilidad que es inherente a la postmodernidad.

87. En relación con la dimensión dialéctica, la filosofía de la postmodernidad deja en general grandes espacios "vacíos" para que en ellos se desenvuelva, sin tropiezos, la utilidad. Se tiende a evitar que la verdad o la justicia interfieran en ese despliegue. No cuestionamos que la utilidad ha logrado grandes conquistas para la vida postmoderna y sostenemos que el capitalismo que se inspira en ella es, por lo menos por el momento, el único sistema viable. Sucede, sin embargo, que la utilidad no es el más alto valor y que el hombre debe asumir filosóficamente todo el complejo de valores a su alcance, que culmina en la humanidad.

La verdad, el valor que directamente ha de realizar la filosofía, no es el mero conocimiento sino el conocimiento personalizante. Para que el conocimiento sea personalizante debe referirse al mundo sin mutilaciones, pero las filosofías mayoritarias de nuestro tiempo, sobre todo la filosofía analítica radicalizada, han hecho aportes muy relevantes al saber, mas recortan su interés ilegítimamente.

Por otra parte, desde el punto de vista internacional, los requerimientos valiosos, incluso los requerimientos utilitarios, no son los mismos en los países del "primer mundo" exportadores de filosofía, y en los países marginales importadores. Un conocimiento que personaliza en una circunstancia vital puede ser despersonalizante en otra. Una filosofía es en relación con un complejo axiológico y cada circunstancia requiere el propio.

Los países que quieren ingresar al "primer mundo", como Argentina, deben optar entre importar sólo el modelo económico o también el resto del modelo cultural, incluyendo la filosofía. Esto último es más simple y parece inmediatamente más efectivo, pero urge comprender que nunca seremos primer mundo si no nos preguntamos nosotros mismos y parece que la única manera de aprender a preguntarse es preguntándose.

El mejor camino no es importar servilmente modelos filosóficos extraños, sean aquí de relativa derecha como la filosofía analítica (pese a que en los países exportadores su posición es -casi siempre extradiscurso, como le es inherente- a menudo de relativa izquierda) o de relativa izquierda, como la filosofía crítica. El mejor sendero es preguntarnos directamente desde

nosotros mismos, cuidando de no caer en pretensiones alienantes.

Un conocimiento que no sea justo puede reflejar la realidad, pero no es cabalmente verdadero. También puede decirse que un conocimiento que no sea cabalmente verdadero no es justo.

88. En nuestro tiempo, que tanto habla del diálogo, el monólogo filosófico y cultural es en general muy notorio. Salvo valiosos esfuerzos, generalmente de muy alto nivel, que tienden a integrar las diversas corrientes, en muchos casos cada posición se enclaustra dentro de ella.

En nuestro mundo postmoderno de la **privacidad** y de las **privatizaciones**, varios de los más difundidos sistemas filosóficos dejan en diferentes grados las cuestiones del bien común y la **justicia general** que tiene aunque sea implícitas la filosofía, en el marco de la "conciencia privada", fuera del limitado discurso público filosófico. Sin embargo, el bien común y la justicia general que encierra todo enfoque filosófico originan cuestiones que no pueden ser legítimamente dejadas en la marginalidad.

Por otra parte, la indisponibilidad del discurso filosófico por los países marginales hace que éste se aleje del bien común de la humanidad en su conjunto.

89. La filosofía de nuestro tiempo **fracciona** las influencias de justicia al punto de brindarnos un hombre aislado de la profundidad de la realidad, de su relación con los demás y del tiempo, un hombre sin pasado, sin futuro y sin presente. Un ser aparentemente seguro, que sin embargo se siente tanto o más inseguro que antes, en una realidad donde el que quizás gana en seguridad es el régimen.

En general, es frecuente que cada filosofía quiera tener en cuenta sólo "su mundo", desconociendo que la complejidad del universo real hace necesario que -sin caer en el mero eclecticismo- se reconozca desfraccionadamente que toda filosofía sirve para iluminar una parte de la verdad.

En los días que están corriendo recordamos con justicia el quincuagésimo aniversario de la liberación del campo de concentración de Auschwitz tratando, desde diversas perspectivas, que la filosofía, que en cierta medida acompañó a las ignominias que allí se consumaron, contribuya a que jamás se repitan. La filosofía no es política, pero los problemas políticos deben tener alguna cabida y alguna perspectiva de solución en ella, porque son parte del mundo; sin embargo las filosofías centradas en la lógica y el lenguaje tienen muy poco o nada que decir al respecto.

El hombre sin futuro de nuestras filosofías mayoritarias y de nuestro tiempo, del marco en que se habla reiteradamente del "fin de la historia", es un hombre sin esperanza y en consecuencia un ser triste. Cabe preguntarse si el hombre que conoció la gran esperanza del cristianismo podrá soportar la tristeza, aunque sea larvada, de nuestro tiempo. A nuestro parecer, sobre todo en relación con la dimensión dialéctica, hay reservas filosóficas que pueden nutrir nuestra proyección futura, y debemos desarrollar estos despliegues porque la vida humana se nutre de esperanza, de alegría y de entusiasmo.

El recorte de las influencias de justicia es todavía más grave en nuestros países marginales, donde hay **miseria** que no cabe ni en la lógica, ni en la teoría del lenguaje y la hermenéutica, ni puede ser encarada con éxito por una crítica carente de energía para orientar a producir riqueza. Una miseria que nos exige un fuerte compromiso de futuro.

Cuando la filosofía no tiene que ver con la condición humana o no puede ayudar a asumirla con eficacia es, inconsciente o conscientemente, una traición.

90. Al renunciar al contacto pleno con la realidad, las filosofías mayoritarias en nuestro tiempo impiden las valoraciones completas de la misma y se desplazan hacia el mero uso de criterios generales y al terreno de la utopía. Aunque en general rechace la utopía tradicional y renuncie a hacer propuesta para cambiar el mundo, una filosofía que, como la filosofía analítica que se cife a la lógica simbólica, tanto quiere significar en Inglaterra como en Francia o Argentina, es notoriamente una "u-topía" y una ideología en el sentido de ocultamiento del mundo.

Este desvío utópico es especialmente grave en países como los del área marginal, que necesitan el auxilio de la filosofía para comprender sus graves problemas.

91. La mayoría de las filosofías de nuestro tiempo parecen consciente o inconscientemente elaboradas con miras a hacer necesarios los acuerdos de un régimen democrático. Suele decirse que para esto es necesario renunciar a la fundamentalidad y a la metafísica. Sin embargo, la democracia de nuestra época es más aparente que real, en mucho por el imperio de las fuerzas económicas, y -siguiendo una viejísima tradición de enfrentamientos y persecuciones- las propias filosofías se consideran a menudo a sí mismas como fuentes de aristocracia que les permite enjuiciar e incluso perseguir a las demás. No nos cabe duda que el saber, que es además poder, es muchas veces beneficioso y no negamos la legitimación aristocrática por el saber, pero en otros casos el saber es medio de opresión, también en el campo filosófico.

Esta realidad no democrática y de falsa aristocracia es muy notoria en países como Argentina, donde las corrientes filosóficas suelen estar muy lejos de guardar entre ellas el mínimo respeto que exige la convivencia democrática y cualquier sectario del propio grupo es a menudo considerado un aristócrata del saber respecto de los extraños, por brillantes que éstos sean.

En los países marginales ocurre a menudo que la opresión es ejercida por mediocres vestidos de etiqueta, que excluyen a los más talentosos provistos de originalidad. Nuestra ya larga trayectoria académica nos ha permitido conocer -por ejemplo para el acceso a las cátedras y para la evaluación de investigadores- casos francamente escandalosos.

92. La mayoría de las filosofías predominantes en nuestros días tienen poco o nada categórico que decir respecto de los principales objetos repartideros, como son el dar vida, la libertad, la creación, la propiedad, etc. En un mundo en que se difunde la evasión de la drogadicción y se plantean importantísimos problemas de bioeticidad y ecoeticidad hay posiciones filosóficas mayoritarias que incluso llegan a cuestionar el planteo de estos problemas. En nuestros países marginales, en ciertos aspectos sumergidos en la injusticia, todo eso es especialmente ilegítimo.

93. Nuestra filosofía más dominante no se pronuncia por el humanismo y la que quizás le sigue en difusión es, en una de sus vertientes, antihumanista. Sin embargo, sus posiciones son en ciertas medidas autocontradictorias, porque los hechos de que el hombre pueda filosofar y filosofe y de que el filosofar es bueno (por eso se filosofa) son quizás demostraciones (aunque sean "débiles") de que el hombre está dotado de una gran dignidad y merece ser un fin en sí. Posiciones que silencian el humanismo o se pronuncian en contra de él son especialmente graves en los países marginales donde la dignidad del hombre suele ser gravemente atacada.

Para que respetemos al hombre tal como es, debemos reconocer que somos únicos, iguales

y comunitarios, aunque la exclusión de la problemática del hombre lleva a marginar también estos problemas.

Como somos y debemos ser iguales, es mucho lo que unos podemos aprender de los otros, pero en el tiempo actual la indiscriminada importación de ideologías en países marginales parece olvidar que también somos únicos y el sectarismo pone en riesgo la realización de que somos y debemos ser comunitarios. La verdad puede tener despliegues universales, mas asimismo otros particulares de cada lugar y una confluencia comunitaria. Estamos muy lejos de una verdadera "res publica" filosófica.

A fuerza de no pronunciarse sobre los grandes fundamentos de la vida la filosofía mayoritaria se desbarranca de manera abierta por la indiferencia y ocultamente por la autoridad, incapacitándose para el clima valioso de la tolerancia. La tolerancia entre filósofos ha sido siempre difícil, pero por lo menos no es más fácil en la actualidad.

La existencia de numerosas corrientes filosóficas puede hacer pensar que entre ellas hay una división del poder que facilita un régimen de justicia. Sin embargo, esto no es siempre así, porque cada posición suele ejercer radicalmente la autoridad dentro de la esfera de su hegemonía. A veces algunas líneas filosóficas pueden aprovechar cierta división del poder, como sucede con las corrientes afines a los partidos políticos o las religiones, cuando obtienen respaldo de las organizaciones respectivas.

Con carácter frecuentemente excepcional, por lo general cuando no pueden vencerse, las corrientes acuerdan y transan entre sí y entonces se advierte más la enorme debilidad de las posiciones más exclusivamente referidas a la verdad que carecen de apoyos organizados. La división del poder sólo beneficia al fin en la medida que se tiene algún poder.

La separación del poder se hace incluso menos frecuente cuando se trata del poder en el espacio, ya que corrientes "centrales" que entre sí son adversas a menudo se unen cuando se puede excluir a una posición periférica.

94. A diferencia de lo que ocurre en la filosofía dominante en nuestro tiempo, mucho es en cambio lo que se elabora y discute en nuestra época en el marco "parafilosófico" de la Teología. Parece paradójico que en el tiempo en que se considera triunfante la muerte de Dios, quizás porque en la filosofía se ha consumado en gran medida la muerte del hombre, sea la Teología el campo donde tal vez se habla en mayor medida del hombre concreto, de su vida y de su dignidad (124).

La filosofía es uno de los más significativos caminos de libertad, de integración y jerarquización del hombre, pero quizás precisamente por esto puede convertirse también en un sendero de opresión, de marginalidad e incluso degradación y hay que descubrir y superar las perspectivas en que llega a desviarse en ese sentido.

Frente a ese panorama filosófico con grandes rasgos de injusticia existen, no obstante, corrientes que significan una esperanza de que la filosofía brinde su aporte a la plenitud de la dignidad humana.

Al fin la filosofía, como toda actividad profundamente vital, es en definitiva una expresión de optimismo, de un optimismo que debe prevalecer y ha de prevalecer sobre la falta de orientación de la postmodernidad.

(124) La consideración teológica excede sin embargo la finalidad de este estudio (puede v. en relación con esa perspectiva ABBAGNANO, op. cit., esp. t. IV, págs. 207 y ss. ("Filosofía e teologia da Tillich al teorici della "morte di Dio") y 679 y ss. ("Marxismo, ermeneutica ed epistemologia da Moßmann a Pannenberg"). Karl Rahner (1904-1984) ha sido uno de los que más han insistido en la importancia de la filosofía para la teología. En diversos sentidos, se ha llegado a una Teología también firmemente referida al mundo (cabe recordar incluso, por ejemplo, el propio título de la obra de Johann Baptist Metz "Teología del mundo" -trad. Constantino Ruiz-Garrido, Salamanca, Sígueme, 1970-).

Sabemos que la filosofía es un fenómeno histórico y que puede desaparecer, pero confiamos en que luego de haber advertido la luz el hombre no optará por las tinieblas. **Sursum corda**

# PERSPECTIVAS FILOSOFICAS DEL DERECHO INTERNACIONAL PRIVADO ACERCA DE LA TITULARIDAD DEL DERECHO DE AUTOR EN LAS RELACIONES ENTRE EL AUTOR DE LA OBRA DE ARTE Y EL PROPIETARIO DE SU SOPORTE Y ENTRE EL AUTOR, QUIEN ENCARGA SU OBRA Y QUIEN PAGA SU SALARIO(\*)

Miguel Angel CIURO CALDANI (\*\*)

## D) Ideas básicas

1. En el último número de la "Revue critique de droit international privé" aparece un artículo de Jane C. Ginsburg (profesora de las universidades Columbia, de París I y de París II) referido al Derecho Internacional Privado acerca de la titularidad del derecho de autor en las relaciones entre el autor de la obra de arte y el propietario de su soporte y entre el autor, quien encarga su obra y quien paga su salario, que invita a traer a colación diversas reflexiones jusfilosóficas.

La autora pasa revista a las no abundantes disposiciones de la Convención de Berna y del Derecho francés y el Derecho norteamericano referidas al tema, pero -sin perjuicio de algunas referencias al Derecho argentino- en este artículo hemos de destacar sobre todo los significados jusfilosóficos de las cuestiones abordadas.

2. No se trata aquí de la cuestión acerca de la existencia misma del derecho de autor, que de manera principal pone en relación al autor con la comunidad donde produce su obra y con la comunidad donde la misma es "vivenciada", sino de las relaciones del autor con los "terceros" que hemos mencionado: el propietario de la cosa soporte, quien encargó la obra y quien pagó el salario.

El artículo de referencia parte de señalar que la **distinción** entre la propiedad literaria o artística inmaterial y la propiedad del soporte material existe en los regímenes de derecho de autor en numerosos países (incluidos Francia y los Estados Unidos de América, a los que se refiere en especial el trabajo comentado; lo propio sucede también Argentina -v. por ej. art. 54 de la ley 11.723-). En principio, el autor es propietario del bien inmaterial, en tanto que quien ha comprado o recibido el ejemplar es propietario del objeto. Sin embargo, entre ambos derechos pueden existir interferencias. Por ejemplo, en algunos países el derecho de autor, comprensivo del derecho moral y del derecho pecuniario, impone restricciones sobre el goce del ejemplar original y la comerciabilidad de la imagen; el comprador de una obra de arte puede ser investido

(\*) En relación con: GINSBURG, Jane C., "La loi applicable à la titularité du droit d'auteur dans les rapports entre l'auteur de l'oeuvre d'art et le propriétaire de son support", publicado en "Revue critique de droit international privé", t. 83, págs. 603 y ss.

(\*\*) En vinculación con el tema pueden v. por ej. CIURO CALDANI, Miguel Angel, "Notas para la comprensión jusfilosófica de la protección internacional de la propiedad intelectual", en "Investigación y Docencia", N°2, págs. 21 y ss.; "Valores de la propiedad "Inmaterial"", en "Investigación ... "cit., N°20, págs. 109/110; "Meditaciones filosófico históricas acerca de los modos de adquirir el dominio", en "Juris", t. 69, págs. 219 y ss.

o no de la titularidad del derecho de autor si ha encargado la creación de la obra, etc. La importancia del tema hoy es muy grande, v. gr., porque las obras pueden ser reproducidas sobre una inmensa variedad de soportes.

3. La primera problemática que trata la profesora Ginsburg es si se **presume la cesión del derecho de autor con la cesión del ejemplar de la obra** y, a su vez, la primera cuestión que reconoce en tal sentido es la que se refiere a la **calificación** de la relación entre el autor y el comprador del soporte como **derecho de autor o contrato**. Dice que para saber quién es titular hay que saber sobre qué versa la titularidad. Una posibilidad es que la **disponibilidad** y la **extensión** de los derechos cedidos surjan del derecho de autor (cuya conexión relaciona como "lex loci delicti"), es decir, la ley del país de protección. Sin embargo, expresa que la cuestión de la presunción de cesión debe calificarse según un sentido **contractual**.

En caso de asumirse la calificación contractual, cuando no se ejerce la autonomía de las partes la autora considera inconveniente ubicarse en el marco de la compraventa, pues el derecho de autor es un bien inmaterial y la compraventa se refiere a la transferencia del bien corporal. Calificar la cuestión como compraventa sería eludir la cuestión fundamental, que se refiere a si ambos bienes se transfieren conjuntamente. Con bases en la Convención de Roma de 1980 sobre la ley aplicable a las obligaciones contractuales y en el Restatement Second of Conflicts la autora se pronuncia por aplicar la ley que tiene los **lazos más estrechos con el contrato**, que en principio es la de la **residencia habitual** de quien debe hacer la prestación característica, o sea el autor, al momento de la conclusión del contrato (lo cual equivaldría al momento de la transferencia del objeto corporal).

4. La segunda problemática que trata la profesora Ginsburg se refiere a las obras **por encargo** y a las obras de los **asalariados**. Aquí las soluciones se dividen, entre la posición francesa, de conceder -salvo estipulación en contrario- el derecho de autor a quien ha creado por encargo o salario y la posición norteamericana, que en varios supuestos beneficia a quien dio el encargo o al empleador. La disparidad de criterios entre los países crea problemas prácticos en cuanto concierne a la explotación internacional de los derechos de reproducción y adaptación.

También aquí se puede recurrir al Derecho que manifiesta los **lazos más estrechos con el caso**, que puede ser la ley personal del autor, sobre todo la de su **residencia habitual** en el momento de su creación (que equivale a la ejecución de la orden). De este modo, pueden resultar coincidentes los Derechos aplicables a las dos problemáticas planteadas.

5. Para los casos en que resulte aplicable un Derecho que no reconozca la titularidad del autor sobre la obra de arte, la profesora Ginsburg estudia cuáles serían las soluciones de **excepción** con que podría contar un país como Francia, que en general es protector de los derechos de los autores.

En esta perspectiva, se analizan las leyes de policía francesas, que atribuyen la calidad de autor y el derecho de accionar en Francia en defensa de los derechos de **paternidad** y de **integridad** a todo creador, sean cuales fueren su estatuto y los derechos del cual se beneficia en

el país de origen de la obra o en el país al cual pertenece. En cambio, no se considera contraria al orden público francés una ley extranjera que atribuya el derecho patrimonial a una persona distinta del autor (1).

6. Sostenemos la teoría de las calificaciones según la "lex civilis causae" y entendemos que no habiendo reglas positivas eso es lo que debe hacerse en el Derecho argentino. Excede a los propósitos de este artículo indicar cuáles son los Derechos aplicables según el Derecho Internacional Privado argentino a las posibles categorías de propiedad inmaterial o material o contractuales que pueden entrar en juego, aunque vale destacar que a nuestro parecer también el orden público argentino rechazaría cualquier solución que privara al autor de sus derechos morales de paternidad e integridad (2).

En la parte II) hemos de analizar jusfilosóficamente los problemas abordados por el artículo de la profesora Ginsburg sobre todo en cuanto a esclarecer qué significa el Derecho que tiene los vínculos más estrechos con un caso; cuáles son los alcances de los casos planteados; qué significan los Derechos que, en cuanto a las cuestiones presentadas, pueden pretender la mayor vinculación con las especies de referencia, y una perspectiva de orden público al respecto.

## II) Comprensión Jusfilosófica

7. El punto de conexión del país con el que el caso tiene sus vínculos más estrechos expresa de manera "desfraccionada" (o sea abierta a la plenitud de los requerimientos de justicia) lo que los puntos de conexión más tradicionales tratan de manifestar de manera "fracccionada" (3). Siempre el Derecho Internacional Privado ha procurado relacionar el caso con el Derecho con el que estaba más vinculado, pero antes lo hacía valiéndose de criterios generales orientadores (domicilio, nacionalidad, lugar de celebración, etc.) que recortaban las remisiones, en tanto que ahora se recurre además a las valoraciones completas. El recurso al Derecho del país con el que el caso posee lazos más estrechos representa, en consecuencia, un avance -riesgoso como todo desfraccionamiento, y no siempre legítimo- con miras a la realización de la justicia.

No hay que confundir el punto de conexión del país con el que el caso tiene sus vínculos más estrechos con lo que puede llegar a entenderse como referencia al país con "más" vínculos con el caso, como si se tratara de una mera suma de contactos. No se trata de sumar, sino de valorar contactos y para valorarlos hay que recurrir al auxilio de la jusfilosofía.

8. A fin de resolver los diversos interrogantes centrales de este estudio, desde la presunción de cesión del derecho de autor hasta la posible reserva de orden público, en primer

(1) La ley del país de protección conserva su competencia para determinar la licitud y la extensión de una cesión de derechos patrimoniales y la titularidad y el ejercicio de los derechos morales de integridad y de paternidad sobre las obras de arte.

(2) Cabe referir además, por ejemplo, que el derecho interno argentino consagra, en el caso de los investigadores asalariados del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, un régimen de propiedad compartida (v. art. 19 de la ley 20.464).

(3) Acerca de la teoría tripartita del mundo jurídico, empleada en el presente artículo para la comprensión jusfilosófica y de su comprensión de la "pantomía" (pan=todo; nomos=ley que gobierna) de la justicia y su fraccionamiento, pueden v. por ej. GOLDSCHMIDT, Werner, "Introducción filosófica al Derecho", 6a. ed., 5a. reimp., Bs. As., Depalma, 1987; CIURO CALDANI, Miguel Angel, "Derecho y política", Bs. As., Depalma, 1976; "Estudios de Filosofía Jurídica y Filosofía Política", Rosario, Fundación para las Investigaciones Jurídicas, 1982/84; "Estudios Jusfilosóficos", Rosario, Fundación para las Investigaciones Jurídicas, 1986.

lugar hay que reconocer los alcances de los casos. Para hacerlo, se debe apreciar si los problemas planteados forman una unidad con el reconocimiento básico de los derechos de autor o deben ser deslindados del mismo.

En el reconocimiento de los derechos de autor son beneficiarios significativos los integrantes del conjunto social, y en los casos a tratar en este estudio ellos poseen un interés marginal. A la sociedad en la que el derecho de autor está radicado le interesan poco los alcances de la voluntad del titular de ese derecho.

Al desaparecer uno de los beneficiarios, en este caso en realidad los integrantes del conjunto social, se produce un cambio sustancial en el reparto, que llamamos “**transmutación**”(4). La distinción de los diversos repartos, como la que se requiere en este marco, es exigencia de justicia muy vinculada a la **unicidad** de los seres humanos y consecuentemente al liberalismo político. La asimilación de los casos sería un desborde igualitarista que tendría alcances incluso totalitarios. Si con la idea fundada de derecho de autor se abarcaran otros problemas que no le corresponden, se produciría una “**sobreactuación**” de la figura jurídica básica de ese derecho, por expansión de los hechos más allá de las ideas (5).

Los repartos que aquí nos interesan están de cierto modo “**compentrados**” dentro del derecho de autor, pero no toda **compentración** ha de resolverse en términos de “**dominación**”. La distinción entre el régimen básico del derecho de autor y los casos aquí planteados es análoga a la diferenciación entre los **derechos reales** y los **modos de transmitirlos**.

9. La **autoría** y la **propiedad de la cosa** poseen **diferencias** muy importantes. La autoría significa despliegue de muy diversos valores posibles (belleza, verdad, utilidad, etc.) en una **nueva conjugación** de la que en principio sólo es capaz un ser humano. Corresponde en definitiva a una fuerte referencia al **valor humanidad** (el deber ser cabal del ser humano) del autor. En cambio, la propiedad de la **cosa** corresponde principalmente a una conjugación de valores **relativamente cristalizada**. La autoría “**irrumpe**” en el mundo, la cosa “**ya es**” en el mundo. La cosa y su propiedad significan los otros valores que se han esgrimido para obtener la cesión y son instrumentos de la **utilidad ya consagrada**. La autoría pertenece al reino del “**ser**”, en cambio la propiedad de la cosa integra más el marco del “**tener**”.

La autoría es **relativamente revolucionaria**, corresponde a una ruptura del orden en que la cosa, en cambio, está **ya ordenada**. La autoría significa un **replanteo** de la cultura establecida, a la cual, en tanto, la cosa ya pertenece.

La condición del autor es afín a la justicia **con acepción (consideración) de personas y asimétrica** (con potencias e impotencias difíciles de comparar); en cambio, la condición del propietario de la cosa corresponde a las sendas de la justicia **sin acepción de personas y simétrica**.

La autoría está tan profundamente enraizada en la **personalidad** del creador que en cuanto a paternidad e integridad es “**personalísima**” y no puede ser transferida sino por muerte y, en mucho, con el fundamento de la continuidad de la persona del causante.

La tarea “**autoral**” es uno de los títulos de **aristocracia** (superioridad moral, científica y técnica) más elevados; en cambio, la cosa pertenece ya más al reino de la igualdad. Vale

(4) Puede v. CIURO CALDANI, “Derecho...” cit., pág. 52.

(5) Es posible c. CIURO CALDANI, Miguel Angel, “Aportes para una teoría de las respuestas jurídicas”, Rosario, Consejo de Investigaciones de la Universidad Nacional de Rosario, 1976, págs. 51 y ss.

reconocer que si bien hay igualdades que no pueden romperse, también existen jerarquías, como las de ciertos despliegues de la autoría, que no pueden igualarse.

Si -con razón o sin ella- los hombres hemos adorado durante milenios a un Dios Creador, Autor del Universo, no cabe duda que esa adoración es testimonio del reconocimiento de la especial jerarquía de los **méritos de la tarea “autoral”**. En ciertos niveles, no hay méritos materiales que puedan equipararla.

La autoría significa **creación**, que es uno de los despliegues “objetivos” de los repartos más dignos de ser repartidos (más “repartideros”), donde más se manifiesta la especial dignidad de lo humano; la cosa ya representa básicamente cierta **rutina**. Sin embargo, no hay objeto creado sin creación y tampoco hay creación sin objeto creado.

La jerarquización de la autoría se vincula especialmente con el **humanismo** que ha de caracterizar al régimen de justicia, y su resguardo se relaciona de manera intensa con la protección del individuo contra los demás.

A medida que un régimen se hace más capitalista la cosa y su propiedad adquieren más significación, pero el capitalismo tiene muchos méritos mas también ha de ser limitado. La autoría cobra especial jerarquía en los períodos de “**cultura**”, donde la vida de los valores es más intensa; en cambio, la propiedad de la obra tiene más relieve en los tiempos de “civilización”, como en la que podríamos llamar, de cierto modo, actual “civilización” “postmoderna”.

10. A la luz de las consideraciones jusfilosóficas que anteceden se advierte que la calidad de la autoría tiene tanta significación que por lo menos merece ser **independiente** de la calidad de la cosa y no es legítimo presumir su cesión junto con la cosa. Todas las perspectivas en que hemos comparado las dos calidades muestran que así se logran soluciones más **ricas y valiosas**.

Hacer que la cosa no absorba al autor significa cierto riesgo de desorden, que en el marco internacional se incrementa, pero todo el Derecho Internacional Privado es un testimonio de que el orden no es el valor supremo.

La distinción entre las condiciones del autor y del propietario de la cosa sirve a las exigencias coadyuvantes de justicia, utilidad, humanidad, etc., evitando que unos valores secuestren a otros. Omitir la diferenciación, haciendo que la obra absorba al autor, es un desborde utilitario en que la utilidad se arroga el material estimativo de otros valores del mismo nivel, como la justicia, o se subvierte contra el valor humanidad (sobre todo en cuanto corresponde al autor).

El reconocimiento de la diversidad entre el autor y el propietario de la obra pone en juego la vía más difícil de la justicia **dialogal** (con diversas razones), en tanto que la primacía de uno, por ejemplo del propietario de la cosa, corresponde al imperio de la justicia **monologal** que, por ser más simple, suele resultar más atractiva. Sin embargo, esta atracción de la simplicidad es a menudo -como en este caso- “desvaliosa”.

La personalidad del autor y su obra forman un “**complejo real**” muy rico que no puede fraccionarse legítimamente haciendo que la cosa todo lo represente. De lo contrario, se obtiene la seguridad que produce el fraccionamiento mutilando al autor, el profundo “misterio” de la persona del autor.

La posible transferencia de los derechos del autor al propietario puede pretender apoyarse en la autonomía de los interesados, pero en ciertos niveles, como la paternidad y la integridad, ésta no puede llegar a compensar la **aristocracia irrenunciable** del autor. La presunción de cesión de cualquier otro derecho del autor resulta de muy difícil fundamentación.

La distinción entre las condiciones del autor y del propietario de la obra es exigencia **humanista** de que el autor no sea convertido en medio para la cosa o su titular. Hacer que la obra llevara consigo el derecho de autor sería una salida totalitaria, que mediatizaría al autor.

11. Mucho de lo que hemos dicho para sostener la diversidad entre las condiciones del autor y del propietario de la obra fundamenta, también, la distinción de la condición del autor y del que hizo el encargo y la condición del autor y de quien paga el salario. Es cierto que quienes hicieron el encargo y quienes pagaron el salario tienen ciertos títulos de **“camino de autoría”**, por el apoyo que prestaron a la misma, pero no alcanzan en general a superar los méritos del creador. Hacer prevalecer al encargo o el salario sobre la autoría es recorrer el peligroso camino de la **alienación**, que se torna en claramente desviado cuando se trata de la transferencia de la paternidad y la integridad.

12. Conforme a lo expuesto precedentemente, resulta fundado que las posibilidades de que se presuma la cesión del derecho de autor por la transferencia de la cosa y de que el encargo o la relación salarial signifiquen que ese derecho pertenece al que hace el encargo o paga el salario sean sometidas, como ley en principio **más vinculada** con los casos, al **Derecho “personal”**, quizás de la **residencia habitual**, del creador.

Los casos que nos ocupan son en principio cuestiones contractuales conductistas, pero -principalmente cuando se llega a niveles como la paternidad de la obra y su integridad- tienen profundas conexiones con la persona del creador. Si bien en correspondencia por afinidad deberían resolverse con puntos de conexión conductistas, en **correspondencia por atracción** (de la persona del autor), hay que solucionarlos atendiendo de manera destacada a un **punto de conexión personal**, el de la residencia habitual del creador. Un punto de conexión real, como sería el que tuviera en cuenta la situación de la cosa, o conductista, como el que se atuviera a la celebración o ejecución del contrato, significaría una solución de mera yuxtaposición (6).

La dignidad de la autoría, por lo menos en cuanto se trata de los derechos más intensamente morales de paternidad e integridad, hace que su resguardo corresponda al **orden público**.

(6) Puede c. nuestro artículo “Acerca de la correspondencia entre tipos legales iusprivatistas internacionales y puntos de conexión”, en “Juris”, t. 80, págs. 298 y ss.

# EL PROYECTO AUTENTICO COMO ANORMALIDAD EN LA FILOSOFIA EXISTENCIAL (\*)

Elisa DIBARBORA(\*\*)

Los criterios de normalidad o anormalidad sólo pueden ser aplicados a lo que Williams James llamó yo empírico, ya que el yo óntico en su calidad espiritual es inaprensible, no puede enfermar.

Nuestro trabajo tendrá como objetivo justamente esto: analizar las características del yo empírico, fenoménico, en su transcurrir cotidiano.

Según la enciclopedia RIALP esas características son:

- capacidad de adaptación
- rendimiento profesional
- conducta ética
- ausencia de angustia

Una de las acepciones que comúnmente se da al término normalidad, es el de regularidad. Es normal la vida que llevamos todos los días, los hechos cotidianos, diríamos rutinarios, que tienen que ver con esas caracterizaciones que recién mencionábamos.

## El Dasein

La filosofía existencial parte de la idea de hombre como ser en el mundo. El hombre no es un ente aislado del cual podamos abstraer características que lo definan de una vez y para siempre, en todo tiempo y lugar. El hombre es un Dasein un ser-ahí, donde ahí significa que está comprometido con el tiempo y el lugar que tiene asignado en el mundo.

El hombre vive rodeado de cosas que le sirven para algo, para algún fin específico, pero también vive con otros hombres, otros Da-sein que como él son ser-en el mundo, éstos no me sirven sino que me acompañan; son parte constitutiva de ser de mi existencia. No se oponen al yo, sino que son conmigo. El hombre existe con otros hombres.

Pero he aquí la pregunta fundamental que se hace Martin Heidegger en su análisis existencial: ¿Quién es el verdadero sujeto de la vida cotidiana? ¿Quién en la cotidianidad (entendida como normalidad) es el ser ahí?.

(\*) Comunicación presentada a la Jornada Interdisciplinaria sobre "Anormalidad y Derecho."

(\*\*) Investigadora del C.I.U.N.R.

“Y desde este momento se verá cómo la existencia, por sí misma, es susceptible de autenticidad y de inautenticidad.”(1)

Heidegger dirá que la existencia auténtica del ser-ahí es la que es: en cada-caso-mía, ésto significa que es lo que yo soy en mí mismo. Esta afirmación de la que se parte es tan obvia que nos lleva a identificar el análisis profundo del Dasein con el contenido fenoménico.

Nos preguntamos: ¿Es en realidad lo que sucede normalmente?. Onticamente es posible decir siempre de mí mismo que soy yo. Pero podría ser que, en la inmediata y regular existencia cotidiana, suceda la pérdida de “sí mismo.”

Retomemos el punto de partida: el ser-en-el-mundo, no se da nunca un yo aislado de los otros. Mis relaciones pueden ser positivas o negativas, pero siempre está implícita la presencia del otro. Así, por ejemplo, yo soy para otro, contra otro, sin otro.

El mundo es un todo armónico y orgánico, por lo tanto, los otros no son algo totalmente distinto de mí.

“Los otros son, antes bien, aquellos de los cuales regularmente no se distingue uno mismo, entre los cuales es también uno”.(2)

Por lo tanto, el yo, el sí mismo se transforma en la vida cotidiana, en nuestra “normalidad”, en “uno”. Nuestro ser es relativo a otros seres. El ser-ahí se transforma en un ser independiente de otro ser-ahí.

“En cuanto cotidiano “ser uno con otro” está el ser-ahí bajo el señorío de los otros. No es él mismo, los otros le han arrebatado del ser.”(3)

A la pregunta sobre quién es el verdadero sujeto de todos los días, el actor normal de la vida, debemos responder que no soy yo, en mí mismo, ni tampoco el otro, ni la suma de algunos, sino que es cualquiera. El “uno”. Generalmente uso la palabra yo, pero yo hago, digo y pienso, lo que uno hace, uno dice, y uno piensa. Incluso al pretender ser original, lo soy de la manera como “se” es original. La vida, aún en los aspectos más íntimos transcurre cubierta por el velo del “se” y del “uno”. Uno se mantiene siempre fácticamente en el “término medio”, en lo que podríamos llamar mediocridad de lo que está bien, de lo que se aprueba o se admite. Quedan fuera las excepciones y los privilegios.

Debo dormir, trabajar, viajar, vestirme, son condicionamientos sociales a los que estoy sometido. Es inevitable vivir en esta dependencia. Se trata de una tiranía indeterminada.

“...y, por otra parte, es muy probable que una tiranía sin tirano es la más cruel y gravosa de todas.”(4)

Pero me pregunto: ¿Por qué me entrego tan fácilmente a esta tiranía?. Porque cuando yo hago tal o cual cosa como “se” debe hacer, no tengo la responsabilidad de decidir. Yo sé de antemano lo que a “uno” le conviene hacer en cada caso en particular.

“Cada uno se disuelve en todos los demás.”(5)

Y donde todos son responsables, no lo es ninguno en realidad. Es el “uno” el que me

(1) DE WAELEHENS, Adolphe, “La filosofía de Martín Heidegger”, traducción de Ramón Ceñal, Madrid, editorial Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1952. Pág. 73.

(2) HEIDEGGER, Martín, “El ser y el tiempo”, traducción de José Gaos, México, F.C.E., 1951. Pág. 137

(3) *Idem*, pág. 146

(4) DE WAELEHENS, Adolphe, “La filosofía de...” Pág. 75

(5) *Idem*, Nota 4

libera de la carga de mi existencia propia. No llevo una existencia auténtica pero vivo tranquilo, confiado y sin riesgos.

“Así lo que pierdo en libertad lo gano en seguridad.”(6)

La normalidad es la existencia inauténtica, en la cual no soy yo mismo sino que soy “uno”, perdido en el mundo de todos.

El uno siempre tiene razón.

“No porque disponga de verdadero saber, sino por por el motivo contrario: porque no va al fondo de las cosas.”(7)

Todas nuestras enseñanzas se apoyan en lo que “se” dice de tal o cual tema. Se ha perdido enteramente el hábito de ponerse en contacto con las cosas mismas, interesados nada más que en saber lo que de ellas “se dice.”

Una persona que sabe lo que se dice de muchos temas es un intelectual, una persona culta.

Heidegger no hace una distinción de tipo ético afirmando que la existencia inauténtica sea mala, sino que considera, desde el punto de vista gnoseológico, que esta forma de conocer no es la adecuada al verdadero y auténtico proyecto del ser-ahí. Debe ser sólo un conocimiento provisorio. Esto remite históricamente a la alegoría de la caverna de Platón, el conocimiento de los prisioneros no era “malo” pero el auténtico camino en procura del verdadero ser, estaba afuera, y había que atreverse a romper con lo cotidiano, lo seguro, para alcanzarlo.

“a todo modo de existencia corresponde una manera de comprender la existencia.”(8)

Y hacerlo a través del “uno” es una manera de interpretar la forma extrema de la existencia en común. El “uno” es una determinación positiva en cuanto al tipo de realidad del Dasein, es un modo de su ser. No debe confundirse con el sujeto colectivo de los sociólogos, es un constitutivo del ser-ahí.

Como en la caverna de Platón, el verdadero y auténtico ser es lo anormal, no lo cotidiano. Pero es la manera de escapar a la existencia angustiada, efímera, amenazada por la muerte y la nada que es mi proyecto original como ser-ahí.

(6) VASCONI, Rubén, “Problemas de la filosofía actual”, Santa Fe, U.N.L., 1962, pág. 21

(7) CARPIO, Adolfo P., “Principios de filosofía”, Bs.As., Glauco, 1977, pág. 406

(8) DE WAELEHENS, Adolphe, “La filosofía de...”, cit. ., pág. 78

## LA PAZ DEL HOMBRE EN EL REGIMEN COMUNITARIO

Ada LATTUCA(\*)

La Unión Europea, expandida ya a 15 países, está empeñada en cumplir los objetivos propuestos en el Libro Blanco. El mensaje formulado en su presentación por el ex presidente de la Comisión Europea, Jacques Delors, contenía un real desafío basado en la definición de tres ejes "crecimiento, competitividad y ocupación", considerado como el triángulo virtuoso que permitirá alcanzar la concreción del nuevo modelo europeo(1).

Respecto del último objetivo es de señalar que las fórmulas utilizadas ven, con frecuencia, debilitada su operatividad debido a múltiples factores, entre los cuales cabe mencionar, la presencia masiva y constante de los pueblos de Europa del Este acentuada a medida que se generaliza la crisis económica y se agudiza la situación bélica(2).

Asimismo, la Comunidad y hoy la Unión Europea dirigen, cada vez más explícitamente, a lograr planes de acción adecuados en el marco de la política de seguridad. Claro está, que en el devenir de la C.E., éste ha sido el tema urticante de muchas discusiones y ha significado también la quiebra o la postergación de los entendimientos entre naciones que aspiraban a constituir un régimen comunitario(3).

Es evidente que, más allá de los principios humanitarios que pudieran contener los programas emanados por las grandes potencias para defender la paz, se tendería a producir una deflación de la presión demográfica que aportan los pueblos huídos ante el horror de las guerras.

Sin embargo, cabría reflexionar acerca de la controvertida, en muchos casos, actuación de las fuerzas de paz en las zonas de conflicto en miras, precisamente a su objetivo esencial de salvaguardar la paz y de proteger al hombre.

No se sabe, aún, cuáles serán las normas aceptadas por la U.E. para implementar su política de seguridad, sin embargo podría resultar beneficioso un somero análisis de la actuación cumplida por las fuerzas de la ONU en su extenuante ejercicio en territorios bloqueados por guerras y revoluciones.

Es cierto que no ha sido fácil convencer a ciertas naciones, remisas en poner en movimiento, el cap. VII del Estatuto de aquella organización que prevé la utilización de las armas para restablecer la paz en el caso de producirse una amenaza o un atentado a la paz y a la seguridad

(\*) Investigadora del CIUNR.

(1) Un comentario sobre el Libro Blanco, v. "Il Libro Bianco", en Dossier Europa, Commissione delle Comunità Europee, nº 14, giugno 1994.

(2) Según datos ofrecidos por el ISTAD, la población inmigratoria en la Europa comunitaria se calculaba en los últimos 13 años, en la cifra de 15 millones de personas.

(3) Cuando se dejó de invocar el tema de la política de seguridad, en los planes que auspiciaban la formación de un sistema comunitario, se pudo formalizar la creación del primer antecedente de la C.E., la Comisión Europea del Carbón y del Acero (CECA) v. BOULOUIS, Jean "Droit Institutionnel des communautés européennes", 4ª ed., París, Montchrestien, 1993.

internacional. Un modo de superar el persistente veto a su aplicación fue el de resolver con ciertas modificaciones el cap. VI, que estipula el restablecimiento de la paz a instancias de una declaración de cese del fuego suscrito por los beligerantes, la firma de un acuerdo bilateral garantizado por la ONU y la participación de sus fuerzas armadas para utilizarlas sólo en caso de legítima defensa.

No es el caso recordar las sucesivas violaciones producidas en el ámbito de las zonas conflictivas -cada vez más extensas-, así como la aparición de una especie de sensación de descrédito generalizado ante los anuncios de las interrupciones periódicas de las acciones bélicas. La ausencia o el incumplimiento de las tratativas ha logrado frecuentemente, que las tropas internacionales se conviertan en una posición casi de prisioneros del fuego cruzado.

Aquello que preocupa en modo especial es ¿de qué manera se salvaguardan a los civiles?. A toda una humanidad reflejada en imágenes televisadas en peregrinaciones constantes, hacinados en campos carentes de los mínimos recursos para sobrevivir. Resulta increíble advertir cómo la frecuencia de tales injusticias van casi acostumbrando el espíritu del hombre alejado geográficamente de tales infiernos, y su mención va ocupando cada vez menos espacio en el contexto de los problemas mundiales. Hace solamente décadas que la sola mención de los campos de concentración "armados" en todos los países europeos y asiáticos merecía la atención y la condena de espectadores y protagonistas de tal horror humano.

Quizás, nuestra cuota de deuda humanitaria se encuentra saldada a la vista de los "convoyes" llevando su pesada carga de alimentos, cuando logran llegar a destino. Las mismas resoluciones emanadas por el organismo internacional en el caso de los conflictos yugoeslavo, somalo y bosnio se refieren a su protección sin hacer referencia a la protección de las víctimas. Una estudiosa del tema lo expresa con la mayor claridad: "Le popolazioni civili appaiono ormai sole come destinatarie di auti prodigati con buona volontà anche se non giungono mai a destinazione. Il regno della logistica sfida il senso umano. Si fa finta di credere che il sapone o il latte in polvere potrebbero impedire alle bombe di cadere sugli ospedali, che la generosità potrebbe proteggere dall'uccisione e dalla deportazione"(4).

A raíz del Tratado de Maastrich, la U.E. deberá organizar su política de seguridad, es de esperar que el balance sobre la protección de los derechos humanos en las zonas de violencia ocupe su atención con el mayor cuidado y la deseable justicia.

En estos momentos de luchas fratricidas en territorio latinoamericano, no deja de asombrarnos la lentitud- o inoperancia- en el cumplimiento de los tratados internacionales y la indecisión de convocar a organismos supranacionales para finalizar o suspender el conflicto y las flagrantes violaciones de los derechos humanos.

En tanto, cabe reflexionar, asimismo, sobre el espacio otorgado a tales temas en el Tratado de Asunción constitutivo del Mercosur. No ignoramos el adelanto producido en materia mercantil, la evolución de tal rubro atrae el interés del sector de los economistas e industriales. Sin desconocer esa tarea, en curso, ni la existencia de compromisos formales en aras a la convivencia pacífica, sería deseable, quizás, el estudio profundizado de las resultantes habidas en el mundo para adecuar con la mayor justicia los caminos que salvaguarden la paz y al hombre que aspira a ella.

(4) BOUCHET-SAULNIER, Françoise, "Salvaguardia della pace e diritti umani: la contraddizione", en Affari Sociali Internazionali, nº 1, Roma, MAE, 1994, pág. 136. En la misma publicación puede verse, CUZZOCREA, Leonardo, "Normativa internazionale di sicurezza sociale: soggetti protetti", págs 129 a 132.