

SELECCIÓN DE ESCRITOS EN HOMENAJE

DR. EUGENIO PUCCIARELLI

RAZÓN, TÉCNICA, IDEOLOGÍA

Compilación de la Dra. Irene Breuer
Estudio preliminar del Académico Dr. Roberto J. Walton

SERIE CONTRIBUCIONES COMPILADAS N° 4



ANCBA 2020

Breuer, Irene

Selección de escritos en homenaje Dr. Eugenio Puccarelli : razón, técnica, ideología / Irene Breuer ; compilado por Irene Breuer. - 1a ed compendiada. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2020.

Libro digital, PDF/A

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-537-164-4

1. Filosofía Clásica. I. Título.
CDD 199.82

Fecha de catalogación: /2020

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires
Av. Alvear 1711, 3º piso – 1014 Ciudad de Buenos Aires – Argentina

El presente trabajo se encuentra disponible sólo en versión electrónica

www.ciencias.org.ar

correo-e: info@ciencias.org.ar

La publicación de los trabajos de los Académicos y disertantes invitados se realiza bajo el principio de libertad académica y no implica ningún grado de adhesión por parte de otros miembros de la Academia, ni de ésta como entidad colectiva, a las ideas o puntos de vista de los autores.

ISBN 978-987-537-164-4

Índice

Nota introductoria	4
Estudio preliminar	6
Artículos de Eugenio Pucciarelli	11
1. Autopresentación	11
2. Los avatares de la razón	24
3. Dos vertientes de la razón histórica	43
4. Crítica de la razón en el ámbito de la sociedad	53
5. La técnica en el horizonte de la filosofía	67
6. Ideología y ciencia	80
7. Derroteros recientes de la teoría de la ideología	86
8. Ciencia y filosofía en el mundo de la técnica	102
9. Cultura y libertad	114
Bibliografía adicional	125
Bibliografía adicional reseñada	126
Publicaciones en su homenaje o dedicadas a su obra	134
Biografía	135
Breve “Autopresentación”	135

NOTA INTRODUCTORIA

Caracterizaba a Pucciarelli la amplitud de sus inquietudes, que lo llevaron a incursionar en el arte, la literatura, la política, los temas sociales, la ciencia y la técnica desde una posición filosófica que le abría los horizontes del quehacer y de las realizaciones humanas más diversas. Testimonio de ello brinda su legado, que abarca alrededor de 1.200 escritos entre publicaciones y manuscritos.

Encarnaba el ideal humanista, que él definió como "aquella posición filosófica que, al poner énfasis en el valor del hombre y exaltar el sentimiento de su dignidad, acentúa la importancia de la actividad libre y estimula sus creaciones originales".¹ Siendo el hombre "el artífice de su mundo y de sí mismo", construyendo un mundo de significaciones y tomando decisiones en base a las cuales configura su propia personalidad, la noción de humanismo se vincula con la libertad del hombre. El hombre es libre en cuanto se emancipa de toda sujeción exterior reconociendo, sin embargo, la vigencia de los valores imperantes en los diversos contextos históricos en los que se inserta.

Pucciarelli no oculta su temor por la crisis que atraviesan las humanidades, desencadenada por un lado por las ciencias, que han forjado una imagen del mundo opuesta a la que forjaba la cultura clásica, y por la política, que reclamando la ruptura con los órdenes del pasado, concibe a las humanidades como "máscaras ideológicas" destinada a ocultar injusticias sociales.² Pucciarelli se pregunta si, frente a los urgentes reclamos del presente, el humanismo es una orientación válida para el mundo actual. Para Pucciarelli el humanismo continúa siendo presente, si bien se presenta bajo formas modernas. De estas formas modernas, el presente escrito presenta tres: la razón, la técnica y la ideología, temas a los cuales Pucciarelli dedicó intensas y extensas reflexiones. En ellas domina la actitud crítica, cuya práctica caracteriza la misión del filósofo. Sin ella, desaparecería el sentido de la libertad en el mundo humano. Dice Pucciarelli:

Misión de la filosofía es contribuir a disciplinar las inteligencias para que no decaiga la actitud crítica, señalar los peligros que conspiran contra el ejercicio de la libertad, estimular la creación de una aristocracia espiritual que se oponga como un dique a la invasión del anonimato de la vida de los hombres y que rescate las posibilidades de creación que cada hombre alberga en sí.³

La filosofía es, pues, aquella sabiduría que brota del ejercicio de la libertad y la crítica, y que tiene como misión la integración de la cultura y de la acción histórica de la humanidad. Es por ello que Pucciarelli enmarca la temática que hoy nos ocupa dentro del marco totalizante e integrativo que brinda la filosofía en tanto sabiduría que dirige al espíritu humano en su educación orientada por la virtud.

El humanismo de Pucciarelli se adentra en los problemas de la época para rescatar las virtudes y la libertad del individuo que cimentan la dignidad humana; guarda, por ello y por su

¹ Pucciarelli, Eugenio, "La controversia de los Humanismos", en: *Los rostros del humanismo*, Fundación Banco de Boston, Buenos Aires, 1987, pp. 31-54, aquí p. 32.

² *Ibid.*, p. 35.

³ Pucciarelli, Eugenio, "Ciencia y filosofía en el mundo de la técnica", en: *Cuadernos de Filosofía*, Buenos Aires, Universidad, año XII, No. 18, julio-diciembre 1972, p. 242. En este volumen p. 53.

capacidad crítica, una innegable vigencia en nuestros días. De ella brindan testimonio sus palabras:

No hay humanismo sin diferenciación, y todo comportamiento que se empeñe en ignorarlo coloca automáticamente al individuo al margen de los valores que alimentan la orientación espiritual del humanismo, y que se resumen en la libertad, la dignidad y la justicia.⁴

Integran este volumen un estudio preliminar a cargo del Dr. Roberto J. Walton, sendos artículos sobre la razón, la técnica y la ideología publicados en vida por Eugenio Pucciarelli, una bibliografía adicional que incluye los artículos publicados por Pucciarelli sobre los temas de este volumen, con una reseña de los mismos, y un listado de referencia sobre publicaciones realizadas en su homenaje.

Irene Breuer
Bergische Universität Wuppertal

⁴ Pucciarelli, "La controversia de los Humanismos, *op. cit.*, p. 54.

ESTUDIO PRELIMINAR

Eugenio Pucciarelli afirma en la “Autopresentación” –capítulo inicial de este volumen– que la razón, el tiempo, la técnica y la ideología fueron los problemas que ocuparon en mayor medida su atención. No se trataba para él de temas independientes porque el estudio de uno conducía necesariamente al dominio de los otros. Trabajos sobre el tiempo han sido publicados ya por la Academia en forma separada en el volumen *El enigma del tiempo*, editado por la Dra. Blanca H. Parfait en la Serie Archivo Filosófico Argentino (2013). Se añaden en esta publicación –que reviste el carácter de un homenaje al cumplirse un cuarto de siglo del fallecimiento del autor– artículos sobre la razón, la técnica y la ideología.

1. *Razón*. El análisis de la razón reconoce dos motivaciones fundamentales; una de índole teórica que se relaciona con su función y su eficacia en los ámbitos del conocimiento y de la acción y otra de índole práctica que se relaciona con las amenazas que afectan a la razón desde el orden de la acción política. Pucciarelli distingue tres cuestiones fundamentales: la índole y estructura de la razón, la pluralidad de tipos de razón, y la posibilidad de un enlace de los diversos tipos.

1.1. La índole y estructura debe analizarse en tres planos. Ante todo, la razón es una facultad o función de conocer que opera en una pluralidad de actos como la percepción, la abstracción, la generalización, la concepción, el juicio, el razonamiento, etc. Tales funciones se presentan en un contexto psicológico de modo que se encuentran afectadas por la incidencia de la emoción y la voluntad, pero se sobreponen a estas influencias y perturbaciones porque pueden ser traducidas a esquemas lógicos. En segundo lugar, la razón es el conjunto de exigencias ideales relacionadas con la pretensión de alcanzar una fundamentación última y absoluta de todo saber, esto es, el retroceso hacia la base más sólida en la que se apoyan los conocimientos. Ella puede consistir en una experiencia o en un conjunto de experiencias, o bien en ciertos principios de los cuales derivan los otros conocimientos. Por último, la razón es un sistema de categorías o conceptos fundamentales que confieren inteligibilidad a los diversos sectores de la experiencia. Hay una pluralidad de sistemas categoriales, y esto significa que la razón puede ser considerada como un género que engloba en sí una pluralidad de especies. Pucciarelli subraya que no hay que retroceder ante las consecuencias de esta pluralidad.

La razón se vale de la lógica para poner en movimiento los sistemas categoriales. Y hay múltiples lógicas, entre ellas, una lógica temporal. De manera que el tiempo no se sustrae a las redes de la lógica. La construcción de lógicas temporales implica que los instrumentos de que dispone la razón ofrecen en nuestro tiempo son infinitamente mayores que en épocas anteriores. Se extienden las redes de la razón porque lo que aparecía como irracional para una lógica bivalente se racionaliza en una lógica trivalente. Sin embargo, la razón se enfrenta con dos límites: el límite superior de principios que no puede demostrar como los principios de identidad, contradicción y tercero excluido, y el límite inferior del dato bruto de la experiencia sensible al que solo puede conferir inteligibilidad de un modo limitado. En todo el ámbito que se extiende entre estos límites, la razón manifiesta su eficacia tanto en el orden del conocimiento como en el de la acción.

1.2. Diversos tipos de razón pueden distinguirse según su estructura, su tipo de actividad, sus usos, y sus campos de aplicación. Los tipos de razón pueden diferenciarse según oposiciones como pasiva y activa, intuitiva y operatoria, amorfa o estructurada, cerrada o abierta, constante o variable, entregada al conocimiento o entregada a la presión de la acción, etc. Las oposiciones no son tan radicales o excluyentes como pueden aparecer en un primer

momento, y se atenúan cuando se advierte que afectan al ejercicio de la función, al contexto en que se halla inserta la razón, y a la organización del sistema de categorías empleadas. También puede distinguirse una razón vital, histórica, existencial, técnica, instrumental, retórica, etc. A diferencia de lo que se sostenía en épocas anteriores, en la actualidad el concepto de razón se presenta como un género que alberga una pluralidad de especies.

1.3. La existencia de una pluralidad de tipos de razón plantea la pregunta por la unidad de la razón. Pucciarelli rechaza las interpretaciones fundadas en una antropología naturalista según la cual la razón carece de independencia y se reduce a una función inmanente a la vida y al servicio de sus necesidades primarias que operan como causas para la evolución según diversos tipos. También descarta las interpretaciones que defienden la autonomía de la razón y explican las variaciones por una capacidad de renovación de las propias estructuras según el éxito o fracaso de los conocimientos. Rechaza la posibilidad de un desarrollo autónomo ya que lo considera condicionado por el contexto individual o social. Defiende un punto de vista, inspirado en M. Scheler, según el cual se produce una funcionalización de los contenidos aprehendidos de modo que lo que ha sido objeto de conocimiento se convierte en órgano o función que se convierte en instrumento para la captación de sectores de la experiencia que resultaban inaccesibles desde las perspectivas anteriores.

2. *Técnica*. Pucciarelli analiza la técnica como fruto de la razón o de la ciencia desde tres planos: la determinación precisa de la noción, la función modeladora del medio material y del perfil espiritual del hombre, y el peligro de masificación.

2.1. En nuestro tiempo se ha pasado de una razón visual de índole contemplativa que procuraba acceder a la esencia constante de las cosas a una razón instrumental de carácter operatorio. Esta razón, que es la razón técnica, considera el mundo no en términos de esencia sino en términos de cálculo en relación con una acción eficaz para la transformación de la realidad natural y la realidad anímica.

Pucciarelli subraya que no es posible renunciar a la técnica porque todo grupo que lo hiciera quedaría necesariamente atrasado en el ritmo de la historia y quedaría sometido a agrupaciones más fuertes. La existencia del individuo y la supervivencia de la especie dependen hoy de la ciencia y la técnica que pueden poner, y solo ellas, una vida digna y exenta de angustias económicas al alcance de todos, pero ellas no bastan para asegurar una vida plenamente humana. Esto se debe a que incitan a considerar las cosas desde un ángulo que omite aspectos de lo real que constituyen una parte vital de nuestra propia experiencia. Por otro lado, la ciencia ha influido saludablemente en la configuración de la vida porque ha contribuido decisivamente a superar la ignorancia, a destruir creencias que frenaban el desarrollo de la inteligencia, y a eliminar distorsiones en la imagen de la realidad.

2.2. La técnica tiene una función modeladora del medio material y del perfil espiritual del hombre. El signo característico de nuestra época es la intervención de la razón en todas las esferas de la vida colectiva e individual, y como consecuencia de ello, la difusión planetaria de la técnica. Ambos factores dan lugar a una planificación del futuro que crea una situación histórica muy distinta de la anterior.

Respecto de la técnica hay que señalar excelencias y defectos. Respecto de las primeras, Pucciarelli analiza la vida contemporánea que se hace cada vez más racional como obra de la técnica. Nuestro entorno está permanentemente lleno de elementos que la naturaleza no nos ha proporcionado porque son productos que provienen de talleres y laboratorios. La técnica no se limita al mundo de las máquinas, sino que incluye una serie de productos alimenticios y medicinales que concurren a mantener la vida. Y esta se hace cada vez más artificial ya que

muchos hombres sobrellevan la existencia con un vasto arsenal de recursos que provienen de la terapéutica. Los resultados de la técnica satisfacen necesidades humanas con un indudable ahorro de esfuerzo y alivio de fatiga.

Este optimismo frente a la técnica no deja de ser ingenuo si no se tienen en cuenta las consecuencias no deseadas ni previstas, de índole negativa, que afectan al hombre y al entorno natural, y que conspiran contra la aplicación indiscriminada de la misma técnica. Los daños comprometen las indudables ventajas. Hay un despilfarro de los recursos no renovables del planeta y una contaminación del entorno que tornan cada vez más dudosas las perspectivas de supervivencia de la especie humana. Se plantea el problema de la administración racional de los recursos naturales y del deterioro del ambiente humano. Se ha producido la paradoja de que en nombre de la racionalización de la conducta humana frente a la naturaleza se llega a la irracionalidad del resultado que conspira contra la integridad de la naturaleza que se quiere aprovechar. Este mal proviene del inmenso poder transformador que la técnica ha puesto en manos del hombre.

Pucciarelli analiza los posibles caminos para atenuar los efectos negativos de la técnica. Son fundamentalmente tres: una flexibilización de los procedimientos técnicos con la consiguiente introducción de un margen de indeterminación que haga posible el ejercicio de la libertad; la detención de la técnica ante ciertos límites más allá de los cuales habría de imperar la libertad y la iniciativa; y la conducción central de toda la actividad técnica a fin de preservar los recursos del planeta. No deja de señalar las dificultades del tercer camino que exigiría una cierta violencia y despertaría resistencias.

2.3. El desarrollo de la técnica da lugar a un proceso de masificación que no es un proceso tan espontáneo, derivado de la explosión demográfica como pensaba Ortega, sino que es provocado y dirigido por finalidades políticas turbias. La técnica que ofrece los medios adecuados para hacer que los hombres se parezcan cada vez más entre sí y que su cosmovisión se vaya haciendo cada vez más homogénea. Se siguen en la acción consignas sobre las que no se ha reflexionado plenamente en razón de la enorme masa de conocimientos que nadie puede dominar. Consignas económicas y políticas inciden en la mentalidad de los hombres y llevan a pensar y hacer lo mismo. La masificación conduce al eclipse de la persona mediante la negación de su valor, significación e importancia. No se obra como persona individual mediante el examen de motivos y fines, sino por acomodación al grupo social y en vistas de evitar molestias.

3. *Ideología.* Pucciarelli reconoce la importancia de influjos extrateóricos, especialmente a través del lenguaje, sobre la conciencia y el conocimiento. Sus investigaciones responden al triple propósito de poner en claro la naturaleza de la ideología, explorar sus formas, y describir sus funciones. Consideran la ideología como una cierta deformación de la ciencia y como un fenómeno inextirpable en la vida humana, y no deja de examinar su relación con la técnica.

3.1 Es posible partir de la oposición entre la ciencia como un sistema de proposiciones plenamente adecuado a la realidad y la ideología como un cuerpo de proposiciones equívocas influido por factores extrateóricos. La ciencia tiene como fin alcanzar conocimientos verdaderos que proporcionan una explicación de los fenómenos que aparecen en cada sector de la realidad. Pero un elemento ideológico se filtra en la conducta teórica. La condición necesaria de la ideología es el carácter fragmentario e incompleto del saber científico, en tanto que su condición suficiente es el acoso de factores extrateóricos como intereses económicos y políticos o tensiones o pasiones individuales o colectivas. Pucciarelli subraya los motivos ideológicos que inhiben el progreso de la ciencia poniendo como ejemplo el descubrimiento –ocultado por los

pitagóricos con la protesta de Platón— de las magnitudes inconmensurables que instalaban lo irracional dentro de las matemáticas y comprometían la creencia en el poder cognoscitivo de la razón. Y en el siglo XX, en la biología, se ha deformado el curso de las investigaciones y los resultados alcanzados en función de aspiraciones políticas. Así, el marxismo ha puesto énfasis en el primado del medio como modelador de los organismos vivientes, y el nazismo ha reducido la influencia de los factores ambientales y sobrevalorado la importancia de la herencia. Mientras que lo primero llevó a la crítica de la genética clásica, lo segundo llevó a cultivar el ideal de una raza pura a la que había que asegurar espacio vital.

Pucciarelli llama la atención sobre las limitaciones de una oposición radical entre ciencia e ideología. Hay grados del saber y no todas las ciencias logran satisfacer los criterios que han conferido innegable prestigio a las matemáticas y a la física. El contraste no es tan abrupto en el caso de las ciencias sociales. Puesto que ellas no pueden dar una explicación suficiente de la índole y la dinámica de los fenómenos que estudian, es inevitable un condicionamiento ideológico que contribuye a distorsionar el conocimiento.

3.2. Además de estudiar la génesis de las ideologías a través de un examen de los factores desencadenantes en la forma de intereses, contagios afectivos y tensiones anímicas, se ha de investigar sus formas. Hay ideologías tanto en el plano teórico de los sistemas de ideas o representaciones como en el plano práctico de los comportamientos, conductas y actitudes individuales y colectivos. Por ejemplo, una ideología política se expresa en un lenguaje que exalta valores, muestra itinerarios para su realización, y determina el sentido de la vida colectiva. Tras una fraseología edificante se esconde el hecho de que el discurso es proferido por alguien que integra el grupo social y habla en función de la posición y aspiraciones de ese grupo en la sociedad. Además, las ideologías pueden ser conscientes o inconscientes, y parciales o totales.

3.3. Las ideologías pueden ser examinadas en su función de aglutinación, disolución y catarsis en los planos individual, social e institucional. Siguiendo a P. Ricoeur, Pucciarelli pone de relieve las raíces ontológicas que alimentan todo fenómeno ideológico, es decir, la función mediadora de la ideología en tanto nos ofrece una imagen de la sociedad y de nosotros mismos que confiere sentido a nuestros pensamientos y acciones.

3.4. Pucciarelli analiza la relación entre técnica e ideología desde diversos puntos de vista. En primer lugar, la técnica transforma las estructuras, usos, costumbres y expectativas de la sociedad, y esta modificación de las condiciones sociales conduce a una revisión de las ideologías que arraigan en ellas por no estar a la altura de los nuevos tiempos. En segundo lugar, un aspecto de la transformación técnica de la sociedad da lugar a nuevos fenómenos ideológicos. El aumento del caudal de información disponible por obra de la técnica hace necesario apresar y ordenar los datos mediante esquemas conceptuales. Puesto que estos esquemas responden a intereses, surgen nuevas ideologías como respuesta a los problemas suscitados por la revolución en las comunicaciones. Además de facilitar y acelerar el intercambio de información, la técnica perfecciona el control de los medios informativos por parte de centros económicos, políticos o confesionales, y, a través de las nuevas maneras de comunicación, influye de un modo decisivo en la formación de la mentalidad. En el mundo libre, la pluralidad de opiniones estimula el pensamiento crítico y permite que el individuo advierta esta manipulación de las conciencias. En cambio, en el mundo totalitario, reinan la uniformidad en las noticias y la imposibilidad de expresar opiniones divergentes.

En tercer lugar, como la comunicación recurre cada vez más a componentes iconológicos de rápida asimilación, y cada vez menos a medios conceptuales, la ideología parece ser cada vez menos importante en la modelación de las conciencias. Si bien sigue siendo importante para

las élites, la ideología pierde arraigo en las masas que son movilizadas por orientaciones menos intelectuales. Se ha producido un retroceso y debilitamiento del pensar conceptual a favor de la imagen, que tiene la ventaja de la atracción irresistible porque ofrece en el orden de la simultaneidad lo que el pensar discursivo presenta en el orden del tiempo, con lo cual alivia el trabajo de la memoria. En cuarto lugar, la técnica no elimina la ideología, sino que asume su papel. Se puede admitir que la técnica es una ideología porque comparte los rasgos fundamentales de esta al ser una visión incompleta de la realidad que satisface las aspiraciones y consolida el poder del grupo dominante en la sociedad. Por último, la racionalización extrema de la vida colectiva por obra de la técnica, que ciñe la totalidad de las acciones a esquemas rígidos, da lugar a irracionalismos que proclaman el primado de todo lo que se sustrae a la razón (la vida, el instinto, los sentimientos, el inconsciente) y a la construcción, a la que no es ajena la razón, de ideologías de la violencia que justifican su ejercicio considerándola como una palanca para vencer obstáculos.

La edición de los trabajos ha estado a cargo de la Dra. Irene Breuer, a quien le fue otorgada por el Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD) una beca durante los meses de abril, mayo y junio de 2019, con lugar de trabajo en el Centro de Estudios Filosóficos de la Academia, para una investigación sobre “La Antropología Filosófica en Alemania y Argentina. Un estudio de la transferencia cultural germano-argentina en el siglo 20 en el ejemplo de Eugenio Pucciarelli”. Irene Breuer es Arquitecta (1988) y Licenciada en Filosofía (2003) por la Universidad de Buenos Aires, y se graduó de Doctora en Filosofía en la Bergische Universität Wuppertal (2012). Es autora de numerosos artículos relacionados con temas de arquitectura y fenomenología, y del libro *Ort, Raum, Unendlichkeit. Aristoteles und Husserl auf dem Weg zu einer lebensweltlichen Raumerfahrung* (Lugar, espacio, infinitud. Aristóteles y Husserl en el camino hacia una experiencia espacial del mundo de la vida) en la serie *Orbis Phaenomenologicus* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2020).

Roberto J. Walton
Director
Centro de Estudios Filosóficos
Eugenio Pucciarelli

1. AUTOPRESENTACION⁵

En: *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires, 2007), N° 47, pp. 291-310.

Una presentación puede intentarse desde ángulos diferentes: puede ser idónea la biografía, trazada con esfuerzo de objetividad, que al referirse a los hechos realizados no omita las intenciones que los animaron, así como la repercusión externa, es decir, el fracaso o la frustración que acompañó a algunos propósitos.

Un resultado equivalente podría lograrse, aunque tal vez de efectos más limitados, a través de la mención de los intereses teóricos que han estimulado durante años la actividad intelectual de la persona, y de los caminos transitados para alcanzarlos.

La tercera posibilidad consistiría en la expresión de un credo –el conjunto, más o menos coherente, de convicciones– que subyace a los pensamientos que se agitan en la conciencia y se expresan por el vehículo, no siempre dócil, de las palabras, pero que también anima las acciones en su iniciativa y en el curso de su realización. Este último medio, el más delicado por la índole de la confesión a que se compromete, se resiente en su eficacia a causa de la dificultad para explicitar lo que desde la penumbra de una conciencia pugna por influir sobre el destino de los demás, y que no siempre es fácil de señalar sin incurrir en omisiones.

Sin renunciar a tratar el primer y el tercer punto de vista, prefiero, en esta ocasión limitarme al segundo, no sin anteponerle algunas referencias de orden biográfico que permiten entender el punto de vista y los factores que facilitaron o inhibieron el desarrollo de una vocación.

7

No sé hasta qué punto una presentación de esta índole, en mi caso personal, no será también una lección más de filosofía, acaso porque la deformación profesional no consienta en dejarme un margen libre para divagar sin la exigencia de responsabilidad que impone el cultivo honesto de la filosofía.

Me esforzaré por presentarme a través de mis inquietudes, de los problemas que se han hecho carne en mi conciencia y que, en el curso de muchos años, no han cesado de hostigarme.

Esos problemas son cuatro –la razón, el tiempo, la técnica y la ideología–, lo que no excluye que mi curiosidad se haya prodigado también por otros campos, y que los intereses teóricos no obstruyeran, en más de una oportunidad, el camino de la acción, que, por otra parte, nunca estuvo divorciado del pensamiento.

La *razón* como problema ha irrumpido en mí provocada por dos motivos heterogéneos:

Uno, de índole estrictamente teórica, vinculado a su función y su eficacia en los ámbitos del conocimiento y del obrar moral. Ha estado en conexión estrecha con los papeles que, a lo largo de la historia de la filosofía, se han asignado a la razón –en los campos de la naturaleza, el arte y la libertad, incluyendo en este último la esfera de la decisión subjetiva y el ancho mundo de la sociedad y de la historia–.

⁵ Conferencia pronunciada en agosto de 1976 en el ciclo "La Argentina actual, por sí misma", que fue organizado por el Instituto de Historia y Pensamiento Argentinos de la Universidad Nacional de Tucumán. Agradecemos a la profesora Lucía Piossek Prebisch, Directora del Instituto, por la autorización para publicar el texto.

El otro motivo, de índole declaradamente práctica, proviene de las amenazas que en el orden de la acción política penden sobre la razón y, a veces, como ha quedado documentado a través de los estragos de la historia de nuestro siglo, de su pérdida de prestigio y de la presión de instancias más enérgicas –impulso, voluntad, sentimiento–.

Es dudoso que quienes en nuestro tiempo se entregan por vocación a la filosofía pudieran dejar de interesarse por este problema, del que pende nada menos que la dignidad del hombre.

Este problema, que está muy lejos de ser simple, se me ha desgranado en una serie ordenada de preguntas: 1º índole y estructura de la razón, 2º pluralidad de tipos de razón, 3º posibilidad de un enlace de los diferentes tipos a través de un proceso de desarrollo, ya sea autónomo –hipótesis que desecho– o condicionado por el contexto en que aparece la razón –individual en la conciencia de cada uno; social, en el medio humano en que se cumple sus funciones–.

Sin ejercer excesiva violencia sobre el complejo de funciones que es dable atribuir a la razón, he creído descubrir tres aspectos que se superponen o se cruzan constantemente en las disquisiciones de los filósofos, y cuya separación, mediante procedimientos analíticos, permite aclarar viejos malentendidos.

Se trata, pues, de separar: 1º la facultad o función de conocer, que se desgrana en una pluralidad de actos –intuir, concebir, juzgar, inferir, abstraer, comparar, relacionar...– insertos en la estructura psíquico-espiritual de sujetos individuales, y animados por un dinamismo incansable que explica su constante reiteración; 2º el conjunto de exigencias ideales, vinculadas a la pretensión de lograr, con plena conciencia de su alcance, una fundamentación última y absoluta del saber; 3º el sistema de principios, reglas y categorías al servicio de la inteligibilidad de los entes.

Estos tres aspectos –actos de conocer, exigencia de fundamentación y sistema de categorías– no pueden separarse: si el segundo es el fin, que permite dar sentido de la función racional subjetiva, el tercero es el medio que ella misma inventa para alcanzar ese fin. Y, puesto que se trata de un medio, nada impide que sea modificado todas las veces que la experiencia enseña que el fin no ha sido alcanzado plenamente.

Sobre el tercero carga precisamente todo el peso de las argumentaciones que subrayan la heterogeneidad (de los tipos de razón) y sus variaciones históricas.

La segunda pregunta, que nace de la perplejidad en que se sume quien se asoma al problema que plantea la existencia de una pluralidad de tipos de razón, conduce a oponer calificativos tan distintos y, al parecer excluyentes, aunque la experiencia demuestra que no lo son siempre, como pasiva y activa, intuitiva y operatoria, amorfa o estructurada, cerrada o abierta, constante o variable, entregada al conocimiento o sometida a las oscuras presiones de la acción.

Algunas de estas oposiciones son menos radicales de lo que parecen al primer examen, y se atenúan o aclaran cuando se advierte que unas afectan al ejercicio de la función; otras al contexto psíquico-espiritual o social-histórico en que se halla inserta la razón; otras, finalmente, a la organización del sistema de categorías empleadas en el trabajo analítico de esclarecimiento de la índole de los entes. Pero la reducción de su número no suprime la pluralidad.

En el último problema –que incluye la explicación de las variaciones de la razón, calificada, a veces, como evolución, término que rechazo por sus connotaciones naturalistas– desecho las interpretaciones fundadas en la antropología naturalista que niega la independencia de la razón y la reduce a una función inmanente a la vida y al servicio de sus necesidades primarias, cuyas variaciones obrarían como causas de la supuesta evolución de la razón. Desecho igualmente la interpretación que, manteniendo la autonomía de la razón, explica sus variaciones por la capacidad de renovar indefinidamente sus propias estructuras, según el éxito o el fracaso de sus conocimientos. Me inclino, más bien, a una interpretación afín a la de Max Scheler, que admitía la funcionalización de los contenidos intuitivos, en cuya virtud lo que una vez había sido objeto de conocimiento se convertía en órgano para la visualización de sectores de la experiencia –objetiva y axiológica– que resultaban inaccesibles para las perspectivas anteriores. Las nuevas funciones, creadas por este medio, se convertirían en instrumentos de aprehensión y selección que permitirían captar rasgos inéditos e intentar nuevas sistematizaciones.

Estas ideas han sido documentadas en tres estudios ya publicados: "La crisis de la evidencia" (1963), "La razón en crisis" (1968) y "Paradojas de la razón kantiana" (1973); y en dos estudios todavía inéditos: "El concepto de razón" (1974, para la *Enciclopedia latinoamericana de psiquiatría*) y "De la razón pura a la razón social" (1975, expuesta en el Instituto Goethe de Buenos Aires).

El *tiempo*, que me ha preocupado intensamente durante los últimos diez años, se ha convertido para mí en un problema fascinante, y estoy, frente a él más perplejo que San Agustín, quien, después de todo, podía descansar en sus convicciones religiosas que, de paso, le ayudaban a aplacar muchas inquietudes intelectuales.

He publicado hasta ahora siete trabajos: "El tiempo en la filosofía actual" (1964), "El tiempo en la pintura" (1969), "Dos actitudes frente al tiempo" y "Hegel y el enigma del tiempo" (ambos de 1970), "Tiempo y eternidad en Hegel" y "El origen de la noción vulgar del tiempo" (ambos de 1971), "Aristóteles y los problemas del tiempo" (1973) y "Tiempo y eternidad en Spinoza" (1976). A ellos se deben agregar tres inéditos: "Dialéctica y tiempo", "El instante y el tiempo" y "Tiempo y lenguaje".

Acuciado por este problema he interrogado a muchos textos filosóficos, y creo haber llegado a varias conclusiones: el tiempo no existe ni como sustancia, ni como el elemento constitutivo de la realidad, ni como continente que permite el despliegue de los procesos en el orden de la sucesión y precede a sus contenidos. No hay una entidad a la que convenga designar con el sustantivo tiempo, fuente de todos los equívocos que nacen al hipostasiar un concepto o reificar su connotación. Sólo puede hablarse con sentido de la temporalidad, rasgo empírico que exhiben los procesos reales –psíquicos, físicos, históricos– y que tiene cualidades, rasgos o matices propios de cada proceso particular. En todos los casos solo podemos pensar la temporalidad si nos preocupamos por desentrañar sus rasgos en el marco de un concepto que, al abarcarla, parece conferirle un sentido. Estos marcos son el cosmos, la vida, la conciencia, el espíritu, la existencia. Esto lleva a admitir una pluralidad de tiempos, tantos como estratos de la realidad, y, dentro de cada uno de estos, tantos como procesos que quepa discernir.

El tiempo ni es el continente inmóvil, invariable, constante de la sucesión, ni está animado por la cualidad de la fluencia. El tiempo no fluye. Solo los procesos se modifican y, a la luz del movimiento –entendido como cambio cualitativo o traslado en el espacio– cabe hablar de intervalos, ritmos, fluencias. No hay tampoco instantes concebidos como entidades reales, sino solo como cortes que se practican idealmente en el curso de los procesos en marcha. Lo que llamamos tiempo no es más que la sombra que la sucesión engendrada por la actividad causal

en el seno de procesos de distinta índole proyecta en la conciencia que es testigo del cambio que acaece. Y es preciso que la conciencia se acompañe de memoria para que se engendre la ilusión del tiempo como continente o condición de los procesos. El tiempo es, por lo tanto, un producto secundario o derivado de los procesos.

Estas consideraciones, que aparecen destinadas a suprimir con el problema las dificultades que acarrea el tiempo, no impiden que el hombre tome dos actitudes diferentes frente al tiempo: 1° como interesado teóricamente en conocer su índole y estructura; y de ahí surgen las interpretaciones que conocemos como filosóficas del tiempo; y 2° como aterrado por el fluir y anhelante de buscar, fuera del tiempo, un refugio, en la eternidad que lo sustraiga al fluir. La primera es una actitud científica; la segunda es de índole religiosa.

He consagrado tres estudios al tema de la *técnica* y tengo algo más en curso de elaboración: "Humanismo y técnica" (1955), "La filosofía en la era de la técnica" (1971), y "Ciencia y filosofía en el mundo de la técnica" (1972).

Varios atractivos, no siempre consoladores, encierra para mí el tema de la *técnica*: ante todo, la determinación precisa de su noción, aliada a la existencia de una pluralidad de variedades –la técnica del azar, la técnica del artesano, la técnica del técnico–; luego, la función modeladora del medio material y del perfil espiritual del hombre, con todas sus excelencias y defectos; finalmente, el peligro de la masificación, no ya espontánea, sino dirigida que, inspirada en finalidades políticas turbias, ha sido facilitada en grado sumo por los instrumentos que la técnica pone al alcance del hombre y que este puede emplear indiscriminadamente cuando declina la vigencia de los valores morales que imponen la sumisión a la verdad y el respeto al prójimo.

El desarrollo de la técnica, incontenible desde que celebró su alianza con la ciencia hasta el punto de confundirse con ella, se percibe a través de la consideración de sus etapas: de manera que lo que inicialmente era apenas prolongación, reforzamiento o ampliación de capacidades naturales del hombre, se ha convertido en una entidad activa e independiente que impone severas exigencias al hombre y le obliga a modificar radicalmente su propio itinerario vital y espiritual.

En virtud del diálogo activo que el hombre sostiene con la naturaleza, de la que extrae su sustento, podría presumirse que los cambios que han modificado el mundo natural –y no siempre para bien del medio en que transcurre la vida humana– acabarían por reflejarse sobre el hombre y alterar el curso de su actividad espiritual, abriendo, inclusive, nuevas rutas a su pensamiento, imponiéndole por así decirlo, una ideología acorde con la visión técnica del mundo.

Es marcado el contraste entre el tipo de hombre contemplativo, que confía en alcanzar una forma de sabiduría exenta de toda contaminación con los aspectos utilitarios, a veces sórdidos y siempre exigentes, de la vida humana, y el otro tipo de hombre modelado por la técnica y que pone el acento en la transformación, no solo de la naturaleza que se pliega ahora dócilmente al servicio de la industria, sino del hombre mismo que es manipulado, a veces sin conmiseración, por el aparato de la técnica. Mientras el primero se complacía en dejar el mundo tal como lo encontraba, convencido, quizá, que todo cambio, si es alteración sustancial, importa un sacrilegio, el otro abandona la actitud contemplativa para lanzarse a la conquista del mundo. La técnica se convierte en una tentación, inclusive para el filósofo, que abandona sus hábitos de antaño, acepta la mecanización del trabajo, inclusive en el orden intelectual, y se organiza en equipos donde acaba por diluirse la originalidad de cada una de las aportaciones individuales para sumarse a un resultado que es un producto anónimo.

La exploración del tema de la *ideología*, apasionante en una época en que desempeña papeles importantes en la sociedad, y al que he consagrado tres trabajos, dos publicados, "la función social de la ideología" (1974) y "La contaminación ideológica de la ciencia" (1976), y uno inédito, el más extenso, "Ciencia e ideología", me ha llevado a replantear el problema del conocimiento y a considerar, desde nuevas perspectivas, las ideas acerca de la razón.

Aparte del esfuerzo, nunca plenamente logrado, de poner en claro la naturaleza de la ideología –fenómeno muy conocido, aunque tardíamente teorizado– y de explorar sus formas –conscientes e inconscientes, teóricas y prácticas, total y parcial–, me ha llevado a examinar sus funciones –aglutinadora y disolvente, catártica– y a la conclusión de que se trata de un fenómeno inextirpable de la vida humana.

Me he remontado hasta Maquiavelo, por considerar que ha sido el primero que en forma clara, desde antes de 1527, había señalado que las variaciones de las opiniones de los hombres estaban condicionadas por las variaciones de sus intereses, pero me he detenido, especialmente, en el examen de las tesis de Max Scheler y Karl Mannheim, puntos obligados de los nuevos planteos que, si toman en consideración sus antecedentes históricos, han sabido liberarlos de los compromisos prácticos que la teoría presentaba en Marx y sus seguidores.

A partir de estos precedentes me he internado en el tratamiento del tema, dispensando especial atención a las aportaciones críticas, no siempre claras ni definitivas, de la Escuela de Frankfurt: Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas.

He procurado asistir al proceso de incidencia de los factores extrateóricos en el conocimiento, y a admitir, contra lo que en otra época creía, la importancia de los influjos sociales, especialmente a través del lenguaje, sobre la conciencia y, correlativamente, sobre el conocimiento, que pierde de esta manera la simplicidad y la transparencia que le adjudicaban algunos clásicos del tema, entre ellos Hartmann.

Renuncio a extenderme sobre otros dos temas, que me han preocupado en los últimos años y a los que he dedicado cursos y conferencias. Son el humanismo (entendido como la única ideología adecuada a las exigencias de nuestra época y como una manera de contener el avance de la masificación, que es un signo de embrutecimiento) y la filosofía.

He abarcado el primero en una perspectiva muy amplia y mi trabajo "La controversia de los humanismos" es una exposición que aspira a no hacer concesiones en detrimento de la objetividad y del espíritu crítico, pero que se propone señalar los peligros que salen al encuentro del hombre de nuestros días: el racismo, el etnocentrismo, la masificación. No es, por lo tanto, un desapasionado examen del tema, sino un alegato a favor del rescate de virtudes que parecen connaturales con el hombre y que permiten un ascenso a la dignidad.

Desde que me inicié en la enseñanza de la filosofía – 1934 – no ha dejado de preocuparme la filosofía como problema para sí misma. Lo he documentado en publicaciones que van desde 1937, "En el umbral de la filosofía", hasta 1972, "La filosofía como expresión de una actitud personal".

Los temas señalados –razón, tiempo, técnica, ideología– no son independientes: cada uno involucra, de distintas maneras, a los demás, de tal modo que la consideración de uno invita a internarse en el dominio de los otros.

Con dos escollos suele tropezar el que se dispone a acometer la tarea de presentarse a sí mismo, si aspira a hacerlo al margen de las convenciones sociales que implican una enorme porción de frivolidad. Tales escollos están lejos de esfumarse aun en el caso de que se trate de una presentación de las propias ideas, porque las ideas, en la medida en que constituyen una filosofía o son parte de un sistema, comprometen al que las profesa y son, por así decirlo, la cara íntima, el rostro escondido que solo aflora indirectamente a través de palabras y actitudes. La imposibilidad de obviar estos escollos convierte a cada uno en enigma para sí mismo y, con mayor razón, para los demás. Nada hay, por otra parte, más enigmático que el hombre, sobre todo cuando se lo considera desde la perspectiva del individuo singular.

El primero de los escollos es verse forzado a hablar de sí mismo, tarea en que las dificultades se agravan porque el individuo no es una cosa con perfiles definidos y definitivos, sino algo inobjetivable por principio y, por lo tanto, reacio a volcarse en formas o figuras que acabarían por reificarlo, dándole una consistencia y una solidez incompatibles con la fluidez inherente a su más íntima condición. Aunque se trate de las propias ideas es inevitable sentirse forzado a inscribirlas en una biografía, en la serie de peripecias por las que atraviesa toda vida humana en el curso del tiempo. ¿Cómo trazar objetivamente el perfil propio de una existencia personal en trance de hacerse a cada instante? A pesar de su aire de paradoja, la frase de Sartre –"soy lo que no soy y soy lo que soy"– esconde una verdad innegable: No he realizado todavía posibilidades que creo llevar en mi haber entitativo y que, sin embargo, computo en mi favor descontando su realización. Me veo desde ellas, las considero parte constitutiva de mí mismo, pero no ignoro que soy libre para realizarlas o inhibirlas, y tampoco olvido que las situaciones por las que forzosamente he de atravesar conspiran contra el éxito de mis tentativas y pueden ahogar en estado naciente los propósitos mejor intencionados y más enérgicamente sostenidos.

El segundo escollo consiste en la deficiencia que suele aparecer cuando no se ha encontrado la figura definitiva de la idea que se ha perseguido con afán a lo largo de muchas reflexiones. Incluyo en esta dificultad el contexto intelectual, no siempre plenamente desarrollado, que corresponde a la idea y que le presta relieve y sentido, ya que la idea es el núcleo desde donde irradian sus relaciones con otras ideas; el proceso de fundamentación que conduce desde las evidencias empíricas y racionales, cuidadosamente aseguradas, hasta las conclusiones que derivan de ellas, la expresión de las ideas que, cuando son medianamente originales, reclaman un lenguaje adecuado; y, finalmente, los compromisos sutiles que imponen a quien las piensa al exigirle una conducta teórica o práctica congruente. Esto ocurre cuando se trata de pensamientos que están todavía en curso de elaboración, lo que no impide que el autor pueda descansar en algunas certidumbres, sin olvidar, por supuesto, que las evidencias que parecían mejor asentadas en la historia de la filosofía, hasta el punto de recibir el consenso unánime de muchas generaciones, sufrieron un día la prueba de su falibilidad o de una limitación que las confinaba a un campo temático muy estrecho con absoluta exclusión de otros más amplios y atractivos, o fueron barridas definitivamente.

Los dos escollos –el biográfico y el lógico, el que concierne a la inclusión de la persona en el contexto de las ideas con que se ha comprometido, como el que se refiere a la conexión, fundamentación y expresión idónea de los pensamientos– que no han de olvidarse en la exposición que sigue, habrán de dejarse provisoriamente de lado si nos disponemos a atender el compromiso que se desprende del título con que ha sido anunciada esta disertación.

Toda vocación, preparada sin duda por antecedentes ignorados por el mismo que habrá de experimentarla, brota en una hora determinada –a veces, precozmente, a veces, tarde– y en un contexto social que no se ha elegido. Si la vocación obedece a una determinación profunda, cuyo secreto escapa al que se abandona a su seducción, el contexto aparece por obra del azar que ronda todas las vidas humanas. Y de alguna manera, no siempre evaluable correctamente, las influencias del contexto se reflejan en la creación personal, ya sea en el estilo o en el contenido.

Mi inclinación por la filosofía ha sido precoz. Antes de los 18 años publiqué en la revista *Estudiantina*, editada por un pequeño grupo de egresados y alumnos del Colegio de la Universidad de La Plata, mi primer ensayo con el ambicioso título de "Reflexiones sobre la historia del arte". Releído ahora, a muchos años de distancia y después de un olvido de varias décadas, sorprende la rotundidad de las tesis expuestas y la firmeza de su defensa: las afirmaciones son categóricas, aunque en las entrelíneas de algunos pasajes se advierten matices y reservas críticas. El ensayo parece bien articulado y revela la influencia de lecturas heterogéneas, realizadas en aquellos días, afines solo por la común preferencia por el devenir, la evolución, el cambio histórico. Esas lecturas no eran otras que la *Estética* de Hegel (devenir dialéctico), los *Primeros Principios*, de Spencer (devenir mecánico), algunos artículos de Ortega y Gasset (devenir histórico). Eran visibles también las huellas de la *Filosofía del arte*, de Taine, y de *El arte desde el punto de vista sociológico*, de Guyau. No se menciona *La deshumanización del arte*, de Ortega, que había aparecido el año anterior y que despertara adhesiones muy entusiastas en los jóvenes de entonces. Las obras no fueron elegidas deliberadamente, ya que el lector ignoraba el contenido de los textos, y tal vez se dejaba atrapar por la seducción de los títulos. Tales influencias eran resultado de una combinación de azares que, a la distancia, se explican por las sugerencias de algunos profesores del Colegio de la Universidad: Alberto Palcos (y de aquí derivan las lecturas de Spencer y de Taine), Rafael Alberto Arrieta y Ezequiel Martínez Estrada (que aconsejaban el texto de Guyau). Cabe anotar que la lectura de Hegel, inusitada si se atiende a la edad en que fuera emprendida, había sido estimulada por la asistencia a un curso de Estética que dictara Leopoldo Lugones en el salón de actos de la Universidad de La Plata, en los primeros meses del año lectivo de 1924; la de Ortega era fruto del azar, ya que como colaborador permanente del suplemento literario de *La Nación*, su contacto con el medio argentino era frecuente, y su pensamiento, todavía en formación, constituía tema de conversación entre personas aficionadas a la lectura.

Hegel proporcionaba el esquema utilizado como guía para el desarrollo de las ideas, y que no era otro que la sucesión de arte simbólico, clásico y romántico. En ese cauce, adivinable a través de la palabra historia que aparecía en el título del trabajo, se desenvolvía, no sin alusión a otras ideas, un pensamiento que translucía, al mismo tiempo, dos preferencias: un tema, el arte, y una orientación, la historia, y en la exposición se deslizaba constantemente la referencia al espíritu de la época, la convicción de que todas las manifestaciones culturales exhiben rasgos comunes vinculados a preferencias, a veces inconscientes, de los tiempos. Por ahí se advertía el sedimento que habían dejado las lecturas de Taine y de Guyau, y es curioso que no cayera, lo que habría sido muy fácil, en un determinismo cuyas causas, de acuerdo con las inspiraciones recogidas en las lecturas, eran la raza, el medio y el momento.

La publicación de ese ensayo –que se menciona solo como testimonio de la época a la que se remontan mis aficiones filosóficas y de la preferencia por el tema del arte y el método de la consideración histórica, así como la interrelación de todos los factores en juego en cada período– me valió la amistad de Pedro Henríquez Ureña, que se empeñó en conocer al autor, y, en una tarde de noviembre de 1925, me sometió a un interrogatorio en que la amabilidad en el tono de las preguntas no disimulaba la intención crítica frente a algunas de las tesis. Al

examinar las afirmaciones más atrevidas me hizo comprender precozmente el carácter artificial de los grandes esquemas, la necesidad de aproximarse con cautela a los hechos, la conveniencia de verlos, hasta donde fuera posible, sin interposición de ideas preconcebidas y, sobre todo, no deponer en ningún instante la actitud crítica que preserva de la rigidez de ideas y sistemas y es compañera inseparable de la libertad de pensamiento. A la indicación de evitar la ingenuidad, acentuando la actitud dubitativa en toda aproximación a las ideas, sin caer en el escepticismo de la desesperación, debía asociarse la preferencia por el análisis, que desmonta los problemas intrincados y permite una exploración correcta de las dificultades. A la seducción de los grandes panoramas debía anteponerse el examen de las cuestiones sencillas, que permitieran planteos fácilmente abarcables. (Evitar la ambigüedad, fuente de confusiones, tratando de no deslizarse a través de planos –estético, pragmático, lógico– que reclaman consideraciones independientes. No perder nunca de vista el encadenamiento lógico de los argumentos y no sustituirlo por consideraciones independientes. No perder nunca de vista el encadenamiento lógico de los argumentos y no sustituirlo por consideraciones de otra índole – como la apelación al sentimiento o el consenso general– cuando la impaciencia surgía a partir de la falta de claridad.) Y en materia de consideración histórica atenerse, sobre todo desde el punto de vista pedagógico, a la cronología que invita a empezar por los verdaderos comienzos, seguirlos en el curso del tiempo asistiendo al proceso de sus transformaciones. Convencido de que la historia de la filosofía no comienza con Hegel, Henríquez Ureña puso en mis manos la edición mexicana de los Diálogos de Platón, que José Vasconcellos había hecho publicar como iniciativa de la Secretaría de Educación entonces a su cargo.

En casa de Pedro Henríquez Ureña conocí, al año siguiente, a Alejandro Korn, y, a partir de ese momento, mis aficiones encontraron un guía seguro que me ayudaría a consolidar mi incipiente vocación por la filosofía.

La impresión que Korn me produjo fue considerable –sensación de estar en presencia de un hombre que me llevaba enorme ventaja en todos los terrenos y que estaba por encima del nivel medio en que veía colocados a los demás–, y los que, años más tarde, señalaron que su personalidad desbordaba los límites de su obra escrita, estuvieron acertados en su observación. Siempre dueño de sí mismo y movido por convicciones muy firmes, no renunciaba al ejercicio de su libertad por grandes que fueran los riesgos en el orden del pensamiento o de la acción. Se mostraba ponderado en sus juicios y solía ser generoso, no sin algunas reservas críticas, frente a los más jóvenes a los que no escatimaba estímulos para el trabajo intelectual, pero también sabía encenderse en cólera ante la torpeza o la abyección. Nunca le abandonaba el afán de examinar con paciencia y a la luz de la historia de la filosofía las cuestiones que se le proponían, pero no se dejaba encandilar por las novedades ni engañar por los oropeles con que disimulaban su pobreza intelectual los que se presumían de entendidos en algo que no sabían. Si concebía la filosofía como teoría de los valores no la reducía a mero espectáculo, sino que la acompañaba de decisiones prácticas que revelaban la actitud del militante. La teoría arrastraba tras de sí una acción congruente con su orientación. Imponía respeto, incluso a los jóvenes que disentían de sus ideas. Su expresión se tornaba por momentos irónica y contribuía a dar la impresión de que la persona estaba por encima de las circunstancias.

Le rodeaba un núcleo de hombres jóvenes –poetas, juristas, médicos, profesores de filosofía, políticos– entre los que me complace recordar a Francisco López Merino, Luis Aznar, Aníbal Sánchez Reulet, Enrique Galli, Arnaldo Orfila Reynal, Enrique Moreno Báez, Juan Manuel Villareal, Ernesto Malmierca Sánchez, José Ernesto Rozas, Guillermo Korn, y entre los médicos, Bruno Cavazzutti y Poncio Ferrando. A este núcleo, cuyos integrantes –militantes de distintos partidos políticos (demócrata, radical, socialista) – eran muy solidarios en la acción, se vincularon Francisco Romero, Pedro Henríquez Ureña y Ángel Vasallo.

Las tres personalidades –Korn, Henríquez Ureña y Romero, a las que ocasionalmente podían asociarse, por afinidades intelectuales y afectos, los nombres de Ezequiel Martínez Estrada y de Ángel Vassallo– se complementaban.

En Korn se daban varios motivos: 1° una guía lúcida de la filosofía moderna en su trayectoria histórica de Descartes a Schopenhauer y cuyo eje era Kant, pensador que recogía y asimilaba la temática de racionalistas y empiristas a la vez que abría la senda del idealismo, primero formal, y luego, metafísico; 2° el nexo entre las ideas y la vida histórica, fundado en la convicción de que la Argentina, al incorporarse a la acción política por decisión de voluntades enérgicas, imprimen un sentido a la historia; 3° la convicción de que la Argentina, agotado el programa positivista de la generación del 80 que había otorgado fisonomía institucional al país, requería un nuevo ideario fundado, tal vez, en los principios de la justicia social y la cultura nacional; 4° la urgencia de cambios sustanciales en las instituciones de enseñanza, especialmente en las Universidades, ya que el fracaso de la llamada 'reforma universitaria', que con la politización mezquina basada en intereses más que ideales, habría comprometido el nivel de los estudios y perturbado seriamente las posibilidades de la investigación científica.

No todo se reducía a ideas y programas de acción sostenidos por la voluntad y la inteligencia. Enamorado como Kant de la metafísica, pero convencido de que la necesidad de absoluto no puede satisfacerse por los medios de la ciencia, Korn admitía la licitud de la vía mística, y aunque en sus clases y sus escritos se mostraba parco en expresiones que alentaban la posibilidad de esta experiencia, en la tertulia íntima solía hablar con más franqueza. Le eran familiares los textos de Plotino, Pseudo-Dionisio, Eckhart, Silesio, Ruysbröck, Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz. De esta manera parecía compensar la negación que la filosofía crítica oponía a la necesidad metafísica que el hombre no puede dejar de experimentar.

En Pedro Henríquez Ureña aparecían expuestos con firmeza, aunque sin el énfasis que Korn solía poner al manifestar sus convicciones, 1° el interés por los problemas de América, fundado en el conocimiento efectivo que tenía de su historia, de su cultura (cuyo eje era la lengua), y de sus hombres representativos, tanto en el pasado como en su momento. Con su estímulo contribuía a superar la estrechez del horizonte lugareño del grupo de jóvenes que lo rodeaba y que, por vivir en la ciudad de La Plata a escasa distancia de la Capital Federal, no advertían su condición de provincianos; 2° la apasionada defensa del hombre latinoamericano, cuyo sentimiento de inferioridad tenía que superarse sobre la base de la conciencia de sus posibilidades y del poder de su realización. A ello se unía una incitación a un conocimiento correcto de la cultura y, sobre todo, de la lengua, cuya unidad era condición del mantenimiento de sólidos vínculos espirituales entre pueblos oriundos de una misma raíz, y la necesidad de afianzar los vínculos con España, relajados a consecuencia de las guerras de emancipación, y a cuya herencia cultural no debía renunciarse; 3° el interés por los problemas de la literatura, no tanto como expresión del medio, sino manifestación de cultura y, sobre todo, la preocupación por cuestiones formales como el verso, que corresponde a la esfera del sonido en contraste con la poesía más vinculada al sentido. Los estudios de versificación, especialmente los antecedentes de su irregularidad en las letras españolas, a tono con la actualidad del tema en esos momentos en que la poesía parecía querer desembarazarse de tutelas y cadenas ancestrales; 4° la atención que prestaba a la nueva pintura mexicana –las obras de Diego Rivera, José Clemente Orozco y David Alfaro Siqueiros– escasamente conocida y estimada por entonces en el Río de la Plata, muy apegado a modelos europeos; 5° una actitud ética, en sentido social, vigorosa, al servicio de la causa americana como condición para dignificar al hombre de estas tierras; 6° la difusión de la conciencia del deber de servir a la comunidad en los planos ético y cultura, sin aspirar a recompensas o reconocimientos, y como condición para elevar el nivel del medio, siempre necesitado de contribuciones independientes.

Hay personas a quienes repugna concebir al individuo como mera encrucijada de relaciones sociales y reducirlo, en última instancia, al complejo de influencias que recibe durante el curso de su vida. Prefieren así poner el acento en el núcleo individual, centro de donde irradian intereses y afectos y donde la voluntad más o menos enérgica pero siempre consecuente asume la tarea de conducir la acción y aun el pensamiento confiriendo a ambos una unidad que permite destacar el perfil inconfundible del individuo sobre el de los congéneres. Pero aun en este caso es innegable la injerencia del medio y, sobre todo, de sus presiones sobre la vida espiritual más individualista. En quienes pertenecen a este linaje y se dedican a la enseñanza, sobre todo de disciplinas que se renuevan constantemente, es dable comprobar en algunos casos la sucesión de las preferencias intelectuales que, sin borrar el núcleo personal constante, muestran la receptividad para novedades que procuran asimilar, renovándose sin cesar.

A la luz de estas premisas me complace señalar que, en mi caso, no he sido impermeable a las influencias que he experimentado en el curso de los años, y también que no me he entregado totalmente a ninguna de ellas, reservando, por así decirlo, una actitud problemática que ha enriquecido con nuevos matices el viejo núcleo de inquietudes elementales que nunca perdieron vigencia.

La continuidad en el esfuerzo, la fidelidad a los problemas, no ha impedido la renovación de su planteo y el examen de las soluciones a través de las orientaciones que han prevalecido en las distintas épocas. Un examen de los programas de enseñanza bastaría para mostrarlo. Ha gravitado sobre mí, en primer término, el vitalismo (Bergson, Dilthey, Simmel), sin llegar a conquistarme duraderamente. Mis intereses me han acercado más a Dilthey que a Bergson, lo que se explica quizá, por la prematura influencia de Hegel y de Croce que habían puesto el acento sobre el espíritu, lo que atenuaba en sus lectores el exceso de naturalismo que se advierte en las primeras obras de Bergson, por ejemplo, *La evolución creadora*. El último Simmel, conciliador de las dimensiones biológica y cultural de la vida, que por otra parte separaba en dominios regidos por leyes distintas pero vinculados por una misma raíz, no me ha sido indiferente, y hasta me atrevería a confesar que durante algunos años he permanecido bajo el hechizo de sus ideas. Duración, historicidad, trascendencia horizontal y vertical de la vida –según se atiende al pensamiento de Bergson, de Dilthey o de Simmel– no han sido para mí sino expresiones distintas del devenir, maneras diferentes de visualizarlo y de ponerlo de manifiesto. De ahí mi simpatía inicial por esos pensadores, de los que nunca fui prisionero. Inclusive me enseñaron a percibir las limitaciones de Kant, la rigidez de su tabla de categorías, y a superar su concepción ahistórica de la razón.

La influencia de la fenomenología (Husserl, Scheler, Hartmann) llegó más tarde y, como era presumible, mis intereses me condujeron a los problemas de la conciencia y del tiempo, con el resultado positivo de advertir el carácter difuso y las inseguridades de la filosofía de la vida, a la vez que de posesionarme de un método, cuyas limitaciones advertí muy pronto, que me permitiera avanzar con más seguridad, sobre todo en el dominio intelectual. Arrancar a la lógica de la supeditación a la psicología, que relativizaba sus resultados, y asegurarle autonomía frente a las instancias que comprometían su naturaleza y su condición de instrumento neutral para todas las ciencias, parecía una conquista frente a la posición del vitalismo. Pero también descubrir que la conciencia, sean cuales fueran las diferencias individuales, tiene una estructura constante y que es posible penetrar en el secreto de su actividad y asistir a la constitución de sus frutos, era también un logro no despreciable, sobre

todo si se consideraba que el gran actor, el tiempo, se convertía esta vez en tema explícito de consideraciones intelectuales que contribuían a revelar su naturaleza y la índole de su fluencia. La metafísica de Scheler, así como las vías de acceso a los entes ideales, los valores y la realidad, fundadas en otros tantos tipos de intuición, constituyeron en su momento una revelación. Pero sobre todo su metafísica: el conflicto entre el impulso y el espíritu, enérgico y ciego, el primero, vidente pero impotente, el segundo, y el esfuerzo de compenetración de ambos en un proceso en que está comprometido el advenimiento mismo de la divinidad, constituyeron durante años el atractivo mayor. Hartmann me resultó de gran utilidad para el ordenamiento de los temas en mis cursos universitarios, aunque muy pronto logré liberarme de las limitaciones de su teoría (un poco simplista) del conocimiento, que aislaba los factores en juego sin advertir, quizá, que el vínculo se establece en un medio menos aséptico que la relación impersonal entre sujeto y objeto mutuamente trascendentes.

No podía faltar la influencia del primer Heidegger, a cuya teoría del tiempo —o mejor, de la temporalidad de lo existente— he prestado alguna atención. De su mano retrocedí hasta Kierkegaard, a quien dediqué un seminario en 1955, después de intensas lecturas de sus principales obras. Menos me atrajo Sartre, que dejó de interesarme luego de la lectura de su *Crítica de la razón dialéctica*, que juzgo obra de un sofista comprometido con una orientación política, donde no cuenta precisamente con adeptos que lo estimen, sino con ideólogos que lo utilizan. En Jaspers me he asomado a los límites de la razón clásica y he logrado entrever el juego de la razón existencial, que, al violentar hábitos del sentido común y de la razón científica, logra algunas vislumbres que se resisten a expresarse en el lenguaje de las ideas claras y distintas. He seguido con interés, probablemente un poco externo, el desarrollo, no precisamente sistemático, del pensamiento de Marcel, pero soy demasiado intelectualista para que puedan conmovirme la fidelidad, la esperanza y el amor.

Y de estas orientaciones ¿cómo sustraerme al conocimiento de las nuevas lógicas, a su constitución axiomática, a su multiplicación en número alarmante, al rigor que introducen en el saber científico? Durante cinco años expliqué lógica simbólica; desde ella pude asomarme a las limitaciones de los sistemas formales y, desde allí, advertir los escollos de la razón, el abismo sobre el cual se levanta.

4

Un deseo de saber unido a la esperanza de alcanzar seguridad en el conocimiento ha estimulado a los hombres en todos los tiempos. La confianza en la razón suele provenir menos de la agilidad y rapidez de sus movimientos, frente a la limitación de los sentidos cuyo horizonte parece señalado de antemano por la naturaleza, que de la posibilidad de superar el círculo estrecho del aquí y el ahora y de lanzarse a dominar vastas extensiones del tiempo y del espacio. Pero no siempre la razón logra liberarse del asedio de sus enemigos, especialmente de aquellos que incuba en su seno, y que han sido denunciados como paralogismos, antinomias y sofismas. Los sentidos que se atienen a lo dado, aunque la conciencia sensible no siempre advierta las construcciones que se añaden subrepticamente y presentan como inmediato lo que es resultado de complejas elaboraciones, parecen ofrecer también garantías. Atenerse a lo dado y no trascenderlo, ha sido una consigna prudente, que se ha practicado muchas veces con la esperanza de adelantar con paso seguro en el conocimiento.

La filosofía contemporánea, cuya influencia en gran parte ha modelado nuestros espíritus, ha intentado ampliar y ahondar el saber sin salir de los sentidos y de la conciencia empírica. El primer paso en esta dirección lo dio Bergson al pretender alcanzar lo absoluto sin trascender la experiencia, sino moviéndose dentro de su círculo. Depurando el acto cognoscitivo

de los factores de perturbación (concepto, lenguaje, esquemas espaciales, preocupaciones utilitarias) que distorsionaban el resultado del conocimiento, aspiró a instalarse en el corazón mismo de la realidad y sorprender lo absoluto (que, en su caso, era la duración) en toda su pureza. La atracción que en su momento suscitara esta empresa había de atenuarse con el correr del tiempo y, sobre todo, con la acción de una crítica encargada de mostrar el fracaso del programa mediante la denuncia de ilusiones en que, sin advertirlo, se incurría en la apreciación de los resultados del acto cognoscitivo.

Un paso adelante, aunque en otra orientación filosófica (la fenomenología), parecía estar constituido por el reconocimiento de tres vías de acceso a los objetos –todas intuitivas, es decir, directas, sin intermediarios– que eran la intuición intelectual que ponía al sujeto en relación con las esencias, núcleos inteligibles liberados de la contingencia de lo singular; la intuición emocional, destinada a captar los valores en su polaridad y en su jerarquía, como cualidades alógicas reacias a intelectualizarse en su integridad e independientes de los bienes que eventualmente les sirven de soporte; la intuición volitiva, que al apreciar la resistencia que los objetos oponen a nuestra voluntad, nos revelaría, sin necesidad de demostración racional, la existencia de un mundo exterior independiente del sujeto que se halla inmerso en él. La crítica del lenguaje, al mostrar la reificación de los significados de las palabras con los que sin advertirlo se constituía todo un orbe de entidades ontológicas, y las discusiones acerca de los criterios para determinar la existencia de una jerarquía objetiva de los valores, han mellado la confianza en estas vías de acceso a los objetos. A lo que habría que agregar que la evidencia que se atribuye a la intuición, en cualquiera de los dominios en que se ejercite, está lejos de recibir acatamiento unánime. Aparte de que hay una multiplicidad de tipos de evidencia, con lo cual se le niega valor absoluto a cualquiera de ellas, descansa en última instancia, en experiencias subjetivas y no ha sido posible determinar un criterio que permitiera asignarle valor constante.

La vida como órgano de conocimiento, atractivo sin duda desde que se funda en viejas convicciones ("solo lo semejante conoce a lo semejante") remozadas en fórmulas contemporáneas limitadas en este caso al conocimiento del prójimo ("solo la vida comprende a la vida"), también ha tropezado con obstáculos. O bien el conocimiento se reduce a simpatía o a una fusión emocional, nunca del todo clara, de dos individualidades, o bien reclama la existencia de categorías que han de aplicarse como marcos bien nítidos para conferir universalidad a los contenidos del saber. Se cae entonces en filosofías de orientación racionalista y se utiliza el instrumento que se había querido proscribir (la razón).

La vía abierta por la colaboración de los temples de ánimo, que aunque conocidos desde antiguo no habían sido expresa y debidamente tematizados, y su función patentizadora ha estimulado justificadas esperanzas, en lo que concierne a la ampliación de la experiencia. Al poner el acento sobre la manera como en cada situación existencial se revela el ente en su ser, ha proporcionado nuevas experiencias no desdeñables como efectivas contribuciones al progreso del conocimiento. Se ha caído en la cuenta de que sólo dentro de un temple de ánimo, variable según las épocas, se ha revelado el ser del ente, o mejor, el hombre ha creído que así ocurría atribuyendo al temple una condición de revelador, cuando, en rigor, no se había explorado su condición de ocultador de otros aspectos, acaso de mayor interés que aquel que se ponía de manifiesto. Angustia, náusea, tedio, indiferencia, desesperación, como temples que no vacilaríamos en calificar de negativos, al lado de la esperanza, el júbilo y la serenidad, han desfilado sucesivamente por los textos de la filosofía contemporánea –en la línea iniciada por Kierkegaard a mediados del siglo último– y, por lo común, se los ha desgajado de su conexión con actos y funciones del sujeto y se les ha atribuido, sin previo examen crítico de sus posibilidades, una función espontánea y autónoma de carácter ontológico que reflexiones críticas posteriores se resisten a corroborar.

No ha de echarse en olvido el esfuerzo por atender a factores normalmente descuidados en el ejercicio de la tarea científica –observación, teoría–. Para poder asignar sentido y validez a las estructuras teóricas de las ciencias es menester tomar en cuenta un estrato de la experiencia que opera en toda sensibilidad y pensamiento. Se presupone, aunque se descuida, la existencia de un mundo de la vida y se coloca la praxis científica al lado de otros tipos de praxis vital, sin olvidar el papel que desempeña en la ciencia el conocimiento precientífico. Por este camino, también necesitado de exploración crítica, se advierte que el *primum reale* está constituido por la vida precientífica en el mundo. Pero a condición de no hundirse en este mundo y olvidar el otro que, de paso, al tomar conciencia de sus propias limitaciones, ha contribuido a descubrir a aquel.

5

Si tuviera que caracterizarme a mí mismo, sobre la base de mis inclinaciones más enérgicas, confesaría que me siento inclinado a la contemplación y que, por lo general, prefiero abismarme en lecturas y desentenderme de los requerimientos, no siempre generosos y nobles, del contorno. Pero el espectáculo de las deficiencias y de las frustraciones a causa de incomprensión, mezquindad o conflictos del medio, me ha incitado, en muchas ocasiones, a entregar una parte de mi tiempo a participar en la acción, desenvuelta, siempre, en el marco de la cultura.

Y aunque la acción siempre se me ha presentado como posibilidad de dispersión de energías intelectuales, como esfuerzo no exento de tropiezos y amenazado de fracasos, no he negado la parte que la sociedad parecía exigirme, sobre todo en momentos críticos en que la deserción parecía acarrear consecuencias negativas.

He sentido la necesidad de que el ejercicio libre del pensamiento no sufriera tropiezos, que la filosofía gozara de prestigio público y, en la medida de mis fuerzas y dentro de los límites de mi acción, he procurado contribuir a que no se deteriorase la actitud respetuosa de quienes provienen de otros campos pero que, llegado el momento, pueden tener poder de decisión en dominios que afectan la filosofía –a la investigación, a su difusión, a la consolidación de las instituciones encargadas de asegurar una tradición de enseñanza–. Esto explica mi constante y repetida presencia en tribunas de conferencias, medio adecuado para que el mensaje filosófico trascienda las cuatro paredes a veces estrechas y asfixiantes del aula universitaria y despierte o avive intereses intelectuales en otros públicos.

No se me han ocultado, en diferentes épocas, las desintelencias entre los que cultivan la filosofía, motivadas, a veces, por divergencias ideológicas o confesionales y también por rivalidades profesionales o políticas. Creo que su acción ha sido devastadora en ciertos momentos, y que ha malogrado propósitos generosos y destruido obras de cultura de incuestionable valor. Frente a ese cuadro he procurado mantener equidistancia, esforzándome por apreciar los méritos de los autores cuando los juzgaba positivos, e inhibiendo reacciones emocionales provocadas por la conducta equívoca, agresiva o maliciosa de otros. Esto no implica ninguna forma de complicidad con el mal, sino una actitud que, sin malgastar atención y energías en grescas subalternas, permitiría contribuir a la cristalización de esfuerzos bien intencionados. De más está decir que, en los casos extremos que juzgara literalmente insoportables, he vuelto las espaldas a quienes consideraba definitivamente descarriados.

No podría terminar estas reflexiones sin hacer una mención, no por breve menos sincera, de los años pasados en Tucumán, desde 1938 hasta marzo de 1944. Aparte del contacto

personal e intelectual siempre estimulante con hombres del medio –Manuel Lizondo Borda, Julio Prebisch, Adolfo Piossek, el inolvidable Alberto Rougès, el ing. José Padilla, Sisto Terán, Alfredo Corrillo y tantos otros–, es de estricta justicia mencionar la libertad de cátedra que ofreció en todo momento la Universidad, la comprensión con que fueron acogidas todas las iniciativas tendientes a estimular la cultura, y sobre todo, el amplio margen de tiempo que concedía para lecturas intensas y sostenidas, que fueron más tarde elementos para ulteriores elaboraciones conceptuales. En contraste con la frialdad y la indiferencia de la Capital, en que, como en todas las grandes ciudades, la persona se diluye en el medio y acaba por desaparecer, Tucumán mostraba una acogida cordial que se traducía en el trato personal, en el espacio que los periódicos, especialmente ‘La Gaceta’, concedían a la labor silenciosa de la Facultad y a la obra de sus profesores, en el interés vivo y amistoso con que los alumnos de la recién nacida Facultad de Filosofía y Letras prestaban a los profesores y en la tarea que podía realizarse en común. Estimo que esos años han sido decisivos para mi formación, y me complace destacarlo al cabo de los tiempos como una expresión de reconocimiento a lo que debo al medio tucumano de aquella época. Por las expresiones de amistad que he recogido más tarde puedo asegurar que aquella disposición anímica se mantiene inalterada y es uno de los atractivos, nunca el menor, para reanudar, de tanto en tanto, los contactos personales siempre gratificantes.

2. LOS AVATARES DE LA RAZÓN

En: *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires, 1980), N° 6, pp. 3-28

1

Inquirir por la esencia de la razón –tarea lícita en el marco de cualquier filosofía e inexcusable en los sistemas más exigentes y completos– obliga a tomar en consideración varios aspectos del problema: (1) la pluralidad de términos empleados para designarla, la polisemia de la mayoría y la variable extensión de los respectivos campos semánticos, (2) el lugar en que despliega su actividad –objeto (realidad cósmica o histórica, ciencia y, en general, mundo de la cultura) o sujeto (psicológico, trascendental, metafísico)–, (3) los contextos filosóficos en que aparece, que revelan sus compromisos con la orientación de las doctrinas y su lazo con la historia. No siempre es dable trazar una separación clara y definitiva de los aspectos señalados, ya sea porque los términos de los problemas se superponen y confunden o las líneas de investigación, condenadas a entrecruzarse, han de recorrer caminos circulares, a veces concéntricos, a veces en figura de espiral. En nada contribuye a adelantar en la solución de las dificultades la falta de discriminación correcta de los términos de su planteo, y el investigador no puede eximirse del deber de llevar al extremo la exigencia de claridad para no agotarse en el inútil esfuerzo de querer resolver pseudoproblemas.

Toda filosofía es obra de la razón, y no deja de serlo incluso la que no aspira a presentarse como ciencia, renuncia a encerrarse en la figura del sistema y, asumiendo la forma de existencia, prefiere manifestarse como autobiografía o confesión personal. ¿Podrá negarse a esta razón, que engendra la filosofía, el derecho de examinarse a sí misma y apreciar la legitimidad de su ejercicio y el valor de sus resultados? Desde que la filosofía es, ante todo, crítica radical, eliminación de supuestos, descenso a los fundamentos últimos de todo saber y de toda acción, no hay límites que detengan el afán cognoscitivo, y el deseo de la razón de verse

en su propio espejo no puede serle arrebatado, admitiendo, claro está, que la imagen visual no altere la perspectiva óptima para presentar el problema. Cualquier ademán en sentido contrario, que sería un modo de poner barreras al deseo de saber, en sí mismo irreprimible, conspira contra la calidad de la actitud filosófica.

A la vista del desarrollo histórico de la filosofía y de los repetidos esfuerzos por alcanzar claridad sobre los instrumentos intelectuales utilizados por los pensadores, la razón, por delicada y sutil que se la imagine, aparece como un hecho objetivo. Es cierto que se le reprocha enredarse en sus propios movimientos cuando cede a la tentación especulativa y se entrega a la construcción de las teorías más atrevidas, pero también se aproxima a la tierra nutricia de la experiencia llevada por el afán de descubrir en ese dominio la huella de las ideas o por incorporar sus propias formas a un material inicialmente amorfo para tornarlo inteligible. No abandona, en ningún caso, su función crítica y constantemente oscila entre el polo de la construcción y el polo del análisis. De su crítica no se libran los contenidos de la experiencia, los legados de la tradición, a veces ostentosos y seductores, ni siquiera sus propias obras, las teorías que ha construido y que somete a repetidos exámenes no sin desmenuzarlas con igual severidad que los hechos de la naturaleza o los productos del arte. Y aunque la actitud crítica la vuelve hacia todos los sectores de la experiencia, no se coloca nunca a espaldas de sí misma; al contrario, se interroga por su naturaleza y sus funciones, cobra conciencia de sus límites y se preocupa por desentrañar la índole de sus mecanismos y los cambios que alteran su fisonomía o agregan nuevas habilidades al repertorio de sus acciones. Comparece, pues, ante sí misma, no sólo cuando se contempla en las teorías que construye —en los planos del saber, el obrar moral o el hacer material—, sino en el ejercicio de su propia actividad. Con sólo prestar atención a lo que hace mentalmente, el sujeto toma conciencia de los movimientos de la razón, correctos o desviados, acertados o erróneos. No obstante la torsión que opera sobre su dirección normal, su estar vuelta hacia objetos, pocas veces se capta a sí misma en toda su pureza, y para hacerlo tiene que despojarse de la contaminación afectiva, de los compromisos con la voluntad, pero también del lastre que significan las teorías que ella misma ha creado y que la acompañan como sobras que no se desprenden de su cuerpo y sedimentan como hábitos que entorpecen su libertad y su capacidad creadora. Tiene que desnudarse para verse a sí misma y denunciar los ídolos que ella misma ha prohijado.⁶

En todos los tiempos la pregunta por la esencia de la razón ha acosado a los pensadores más intrépidos, y si algunos han ensayado respuestas indecisas otros se han entregado a la tarea de ofrecer teorías más completas, que no omitan ninguno de sus aspectos. En nuestro tiempo torna más acuciante la interrogación el auge de los irracionalismos, por un lado, y, por otro, el intento de planificar la vida colectiva en un esfuerzo planetario de racionalización de toda conducta humana. A la escueta contraposición de estas dos tendencias hoy dominantes se añade, quizá para hacer más dramática la situación, el hecho de que el irracionalismo, tal como se manifiesta a través de la violencia que en múltiples formas castiga a algunas sociedades, se halla vinculado también con el proceso de racionalización de la vida colectiva. En las etapas más recientes de este proceso, la razón ha creado nuevas condiciones para el desenvolvimiento de la vida social, que acaban por ceñir la totalidad de sus movimientos en esquemas excesivamente rígidos que atentan contra la espontaneidad de los comportamientos individuales e inhiben más de una iniciativa creadora.

A nadie sorprende, por lo tanto, que la razón no sea hoy una cuestión exclusivamente teórica, reservada a la competencia de un estrecho círculo de especialistas, sino un dramático problema que afecta a todos los miembros de la sociedad y con mayor intensidad en aquellos

⁶ Manuel de Dieguez, "La raison et ses idoles", en Christian Delacampagne & Robert Maggiore (comp.), *Philosopher, Les interpretations contemporaines* (Paris, Fayard, 1980), pp. 21-38.

medios que se han beneficiado en máxima medida con su intervención considerada en sí misma saludable. Se ignoraba que la razón, destinada a suprimir la violencia y hacer más flexibles las relaciones interindividuales, podía degenerar en su antípoda, que es la violencia y, lo que es más grave, justificarlo con una ideología que absolviera de culpas y escrúpulos morales a los encargados de imponer un nuevo orden social racional. No sólo en el campo de la sociedad, a través de la regulación de las relaciones humanas con finalidades políticas, también en el campo de la naturaleza por la explotación racional, es decir, exhaustiva, de los recursos no renovables añadido a la devastación del paisaje y a la contaminación del medio ambiente, se llega a resultados no sólo negativos sino amenazadores para el porvenir de las especies vivientes. La técnica moderna, hija de la razón, ofrece al hombre los medios más eficaces para causar tamaña depredación. Es la perspectiva que se desprende de la crisis ecológica que sacude al presente. Todo esto incita a reflexionar sobre la esencia y la función de la razón y, especialmente, sobre problemas conexos de singular relieve teórico y práctico, así como de las consecuencias que comprometen el futuro de una especie viviente que se ufana de poseer con carácter de exclusividad el atributo de la razón como rasgo distintivo y signo de nobleza.⁷

La razón, que tiende a ser concebida como inmune al cambio e invulnerable a la erosión del tiempo, no lo es tanto cuando se siguen sus vicisitudes a lo largo de la historia. El itinerario que conduce a las fuentes de la cultura occidental y el camino de regreso que desciende después hasta el presente permiten arrojar una mirada a los términos empleados para designar a la razón, así como a la extensión del campo temático accesible a su penetración y a los resultados que obtiene y que no pueden dejar de someterse a una cuidadosa apreciación crítica. Y puesto que nuestra experiencia, tanto en los dominios de la ciencia como de la filosofía, se organiza con el auxilio del lenguaje, y éste es medio idóneo para la comunicación humana, no podrían descuidarse las transformaciones que afectan a la razón, perceptibles a través de las preferencias u olvidos de ciertos términos o de las variaciones del significado del término predilecto.⁸

Y una vez más surge el dilema: ¿empezar por las cosas o por las palabras? Nuestro siglo, que ha enarbolado la consigna de "ir a las cosas mismas", no ignora que éstas se nos aparecen envueltas en palabras, y que el significado es decisivo para la intelección de la cosa, sea cual fuere el estrato de la experiencia en que aparezca.

2

2.1. El adjetivo racional y los sustantivos razón y racionalidad son vocablos de uso frecuente en la lengua ordinaria y, en general, suelen considerarse tan familiares que no requieren especial esclarecimiento. Racional califica a creencias, decisiones, acciones y conductas que, tanto en el plano teórico como en el práctico, parecen ajustarse a reglas, no siempre explícitas pero susceptibles de serlo, de un método que se reduciría a una estrategia destinada a asegurar el máximo de aciertos y el mínimo de fracasos. La racionalidad no sería propiamente una facultad, sino sólo un procedimiento que, sin duda, presupone en quien lo

⁷ Stanislas Breton, "Crise de la raison et philosophie contemporaine", *Recherches de Philosophie* (Desclée de Brouwer, 1960), V, pp. 117-206. Brand Blanshard, *Reason and Analysis* (London, G. Allen & Unwin, 1962), pp. 25-49. Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto* (México, Grijalbo, 1967), pp. 115-124. Jean Ladrière, *El reto de la racionalidad* (Paris, Unesco; Salamanca, Sígueme, 1978), pp. 85-104.

⁸ Hans-Georg Gadamer, "Historical Transformations of Reason", en *Rationality To-day*, ed. T.F. Geraets (Ottawa, Canadá, Ed. Univ. Ottawa, 1979), pp. 3-14. Louis Rougier, "L'évolution du concept de raison dans la philosophie occidentale", *Dialectica* (1957), v. IX, pp. 306-323.

emplea una facultad, aptitud o capacidad para ajustar la conducta a ciertas prescripciones pero que de ninguna manera constituye la garantía de su aplicación efectiva. Tal facultad, si nos obstinamos en emplear este término poco digno de crédito, no sería otra cosa que la razón, y su asiento estaría en el hombre.⁹ Pero tan pronto como se traspasa el umbral de la lengua ordinaria para internarse en el dominio de la filosofía, que no puede desprenderse de su léxico técnico, se descubre que el sustantivo razón comparte su destino con el de otros términos que aspiran a cubrir su campo semántico.

En efecto, varios términos, de significado no siempre concordante, han sido empleados para designar la actividad racional. Basta recordar las discusiones a que se asiste en el curso de la historia de la filosofía, alimentadas por las variaciones del significado de vocablos preferidos en distintas épocas: 'logos', 'nous', 'dianoia', 'intellectus', 'ratio', 'lumen naturale', 'buen sentido', 'entendimiento', 'razón', 'inteligencia', etc., asociados por lo general al conocimiento, entendido no como género sino como la más existente de sus especies, la que promete revelar lo universal y necesario en su intento atrevido por trascender lo individual y contingente.

2.2. No es empresa fácil desentrañar el significado de cada uno de los términos nombrados, entre otros motivos porque todos están afectados de polisemia, explicable por su inserción en contextos filosóficos heterogéneos. Esto ocurre, por ejemplo, con el término 'logos', que en el prolijo registro de Hermann Bonitz ocupa nueve columnas de su denso y completo índice aristotélico, publicado hace más de un siglo (1870) y todavía instrumento de consulta indispensable, en las cuales documenta con citas textuales cuatro especificaciones del significado. Sin excluir (1) el sentido matemático de relación y proporción, que se incluye en último término, los significados recorren una gama que va (2) desde palabra y discurso, por un lado, y (3) noción, concepto, definición y razonamiento, por otro, hasta arribar al (4) de facultad (intelectual) de pensar.¹⁰ Y aunque el esfuerzo de Bonitz haya cristalizado en la formación de un catálogo más o menos exhaustivo, laboriosamente construido, sus resultados dejan en el ánimo del lector la impresión de que sólo el sentido del contexto puede en cada caso contribuir a dar precisión al significado.

2.3.1. La oscilación entre los dos extremos que van de la palabra y el concepto a la facultad de pensar, ya señalada antiguamente y repetida en innumerables oportunidades, cobra un acento moderno muy destacado en los escritos de Edmund Husserl, quien considera que la significación más rica de la palabra logos es razón. Más especialmente, la razón que está al servicio de la ciencia, en el proceso de la investigación como método que anticipa el itinerario a recorrer, y en la organización de los resultados que cristaliza en el sistema de las respectivas teorías. Sean cuales fueren sus objetos –naturaleza, hombre, sociedad, cultura–, la ciencia es siempre fruto de la actividad racional: "pensar judicativo" articulado "según las ideas de la razón". Las expresiones verbales, que encierran un tesoro de significaciones, exhiben nexos lógicos que, a la vez que muestran la vertiente teórica, tienen un inequívoco sentido racional. El conjunto de teorías, que constituyen el sistema de una ciencia, responde al sentido que dicta la razón.

Queda claro que para Husserl, corroborando lo que enseña la tradición, logos significa, por un lado, "decir por medio de palabras", "exponer en locuciones", "sin olvidar que el mismo

⁹ Jesús Mosterin, *Racionalidad y acción humana* (Madrid, Alianza Editorial, 1978), pp. 15-39.

¹⁰ Hermanus Bonitz, *Index Aristotelicus* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1955), pp. 433-437.

término involucra a la palabra, la locución, aquello de que se habla y la situación objetiva".¹¹ Pero no excluye el pensamiento, lo mentado por la expresión, el significado de las palabras. Por otro lado, indica también el acto, de índole espiritual, de afirmar y expresar que origina contenidos significativos que se refieren a objetos o situaciones objetivas. Esto corrobora la tesis de que logos es primordialmente la razón misma en cuanto facultad, es decir, capacidad de formar conceptos, vincularlos entre sí en el juicio y derivar unos de otros en el razonamiento.

En una aproximación cada vez más estrecha de razón y logos, que acaba por identificar ambos términos, Husserl insistía en señalar que, aunque la lógica sea una ciencia que versa sobre un objeto específico, es también la ciencia de la razón o, con términos igualmente lícitos, "la ciencia del logos en sentido estricto", o, más exactamente, "la autoexposición de la razón pura".¹² En tal carácter revela ser resultado de una actividad racional pura que se somete dócilmente a los principios que ella misma expone. Queda, de esta manera, ceñida a una fórmula estricta la interpretación que ofrece Husserl: logos = lógica = razón. Y, para añadir un detalle que se desprende de todo lo anterior: inmanencia del logos en toda construcción teórica que admita la calificación de ciencia. No estaría de más agregar que la teoría de la razón, que alcanza su explicitación en el plano lógico, exige el tránsito de la lógica formal, tal como tradicionalmente se ha desarrollado, a la lógica trascendental y que, por lo tanto, arraiga en la subjetividad, estrato que corresponde a la fenomenología trascendental como ciencia última.

Limitada al ámbito de lo lógico, que podría concebirse como el orden que resulta de ajustar todo paso intelectual a reglas explicitadas de antemano, la idea de razón parece resentirse por su estrechez. La lógica es sin duda uno de sus aspectos, y de ningún modo el menos importante, pero la razón desborda ese marco, lo cual incita a tomar en cuenta otra vertiente, la subjetiva, que no ha de entenderse en sentido empírico, inevitablemente afectado de accidentalidad y contingencia. Por eso, Husserl, sin eludir el término de facultad, empleado para distinguir a la razón, le niega carácter "fáctico-accidental" y prefiere definirla como una "forma estructural esencial y universal de la subjetividad trascendental" que, en el plano del conocimiento, remite a "posibilidades de verificación", así como éstas, en último término, las refieren "al hacer evidente y tener por evidente".¹³ De esta manera, al carácter operatorio de la razón, que se desprendía de su asimilación con la lógica, se añade, como complemento esencial, el acto de la subjetividad que es la intuición, que permite asentar a la razón sobre el ver y, por ese rodeo, alcanzar la evidencia que depone a favor de la verdad de sus logros.

Y aunque insiste en que la razón es siempre cognoscente e implica una reflexión crítica sobre lo verdadero y lo falso, no excluye una toma de conciencia sobre lo bueno, lo malo y lo justo, que abre las puertas de la acción. El hombre no sólo es un ser racional, sino que está animado por la voluntad de serlo, de perseverar en esa condición y comprometerse a acentuarla y consolidarla. La razón, que constituye la humanidad en el hombre, es aquello que le permite alcanzar, con la libertad y la autonomía, la personalidad. De ahí que si inicialmente está replegada sobre sí misma, gracias a la autorreflexión accede al rango de razón que se comprende y se regula a sí misma y, en tal carácter, permite a la humanidad comprenderse a sí

¹¹ Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik, Husserliana* (Den Haag, M. Nijhoff, 1974), Bd. XVII, pp. 22-23.

¹² *Ibid.*, § 6, Bd. XVII, p. 34.

¹³ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen* § 23, en *Husserliana* (Haag, M. Nijhoff, 1950), Bd. I, p. 92.

misma y sobre todo hacerlo en el estilo de la filosofía entendida, ésta última, como ciencia rigurosa destinada a impregnar toda su vida práctica.¹⁴

2.3.2. El esclarecimiento de los significados del término *logos*, de innegable raigambre filosófica, requería un esfuerzo que permitiera retroceder hasta lo que había de interpretarse como su raíz más remota y, a partir de ella, organizar los sentidos derivados. Esto obligaba a incursionar en la historia de la filosofía, remontando hasta orígenes lejanos, sin desdeñar el auxilio de la etimología. Semejante tarea, nada sencilla, estaba reservada a Martín Heidegger.

No bastaba yuxtaponer significados no del todo afines, tal como aparecen desde temprano en distintos autores para repetirse más tarde casi mecánicamente, y menos aun recogerlos sin intentar descubrir la oculta trabazón que los vincula y, pese a las apariencias, les confiere aire de familia. Heidegger, inicialmente perplejo ante la riqueza semántica del vocablo, no dejó de anotar los términos que aparecen en este campo: *ratio*, *verbum*, ley del mundo, lo lógico, necesidad del pensamiento, sentido, razón. No estaría de más agregar que en todos ellos late un llamado a la medida y, tal vez, a reglas de hacer u omitir que desde temprano han sido connotaciones del concepto de razón.¹⁵ De esta enumeración tan prolija sólo podía resultar cierta inevitable desorientación en el ámbito de cualquier lector. Se imponía, por lo tanto, la tarea de explorar el alcance de los matices y niveles de significación e indagar los nexos ocultos que, una vez descubiertos, allanasen el camino para arribar a una intelección correcta.

Ya desde tiempo atrás, no conforme con denunciar el equívoco del término en los escritos de Platón y Aristóteles, había acometido la empresa de indagar la "significación fundamental y el contenido primario" de este concepto, que creyó encontrar en el habla. Proferir sonidos o articular palabras que permitieran "hacer patente aquello de que se habla" equivale a mostrar algo, desocultándolo, por así decirlo, del plexo de relaciones en que viene envuelto o enredado. Persiguiendo con obstinación los matices de significado que afloran en las palabras –sustantivo o verbo– de la misma familia, insistía en señalar que al lado del decir y de lo dicho –que, en el fondo, son dos vertientes de un hecho complejo– se agregaban las ideas de "poner", "presentar", "extender delante", que implican "juntar", "reunir", "poner al abrigo", esta vez en las palabras, aquello que ha sido motivo de mostración. Y, al proceder de esa manera, Heidegger no dudaba que los restantes significados que suelen adjudicarse al vocablo *logos* –tales como razón, juicio, concepto, definición, por un lado, razón de ser o fundamento, por otro– interpretan erróneamente el significado primario y desnaturalizan lo que tiene de genuino.

A partir de la interpretación que atribuye al *logos* (1) la función de desocultar, dejando que algo se torne patente a la mirada, permitiendo que se vea, que no rehúse mostrarse, no resulta difícil aceptar (2) que es "percepción racional" o "razón" y, saltando a la orilla opuesta, la del ente que se enfrenta al sujeto, nada impide concebirlo igualmente (3) como "lo que se muestra en cuanto tal", aquello de que se habla al emitir sonidos o palabras que, de paso, (4) sirve de fundamento a todo posible decir, con lo cual *logos* es "razón de ser", "ratio" y, finalmente, como es también (5) aquello de que se dice en la medida en que aparece en relación con algo, cobra la significación de relación o proporción.¹⁶

¹⁴ Edmund Husserl, "Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie", en *Husserliana* (*Ibid.*, 1954), Bd. VI, pp. 336, 338-339, 345-346.

¹⁵ Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen, Günther Neske, 1954), pp. 207-229; *Der Satz vom Grund* (*Ibid.*, 1957), pp. 176-188.

¹⁶ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen, Neomarius Verlag, 6° Aufl., 1949), § 7 B, pp. 32-34.

La situación de cada uno de los significados en su debido nivel y el nexo que es fácil advertir entre ellos después de este análisis, permiten extender la polisemia del vocablo, que deja de ser caprichosa y caótica para organizarse en sistema que complace las más severas exigencias de comprensión. Seguir el desplazamiento del significado en el curso del desenvolvimiento de la filosofía griega, que Heidegger no vaciló en realizar, era una manera de corroborar las conclusiones que, con ayuda de la etimología, había puesto de manifiesto la exégesis del habla.¹⁷

2.4.1. La naturaleza y las funciones del nous, expresión que desde antiguo se traduce por intelecto, han sido examinadas en forma sistemática por Aristóteles. Aparecen en el contexto de una psicología que define al alma como "la entelequia primera de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia" (*De An.* II 1, 412a 28-29), y donde se exalta el conocimiento, que no se vacila en calificar de "bello y admirable" y con mayor motivo cuando versa sobre objetos de valor superior que resultan más dignos de ser considerados (*De An.* I 1, 402a 1-4). Siendo el alma, por otra parte, el "principio" de los animales en el triple sentido de causa formal, eficiente y final (*Met.* V 1, 1013a 17), su vinculación con el cuerpo es innegable, tal como se advierte, por ejemplo, en la sensación, pero al practicar el análisis de las funciones que tiene a su cargo se insiste en la independencia del nous respecto de toda supeditación a lo corporal (*De An.* III 4, 429a 24-25).

El alma dispone de facultades que realizan operaciones específicas y, por hacerlo de manera intermitente, presuponen la existencia de un poder constante que les sirve, por así decirlo, de asiento. La distinción de facultades no excluye en absoluto la posible interpenetración de algunas, como sucede con el deseo y el intelecto que se conjugan en la realización de ciertos actos, situación que en términos parecidos se repite también con el pensamiento que no renuncia a valerse del apoyo de la imagen.

El nous, que tiene a su cargo las funciones más elevadas y delicadas del conocer, es una capacidad o disposición de recibir las formas inteligibles (inmateriales) de las cosas, sin alterarlas, siendo en potencia idéntico a sus objetos y en acto al pensarlos. Pero la distinción de materia y causa eficiente, sutilmente aplicada a la actividad cognoscitiva (*De An.* III 5, 430a 10), permite discernir un "intelecto posible o pasivo", destinado a acoger las formas inmateriales, y un "intelecto agente o activo" que, sin mezclarse en el proceso del conocer, permite la aprehensión de las formas inteligibles.

Del primero asegura Aristóteles que no altera las formas que aprehende y tampoco experimenta modificaciones que afecten a su naturaleza por el hecho de participar en el conocimiento, siendo, al menos en potencia, todas las formas que recibe (*De An.* III 4, 429a 10-430a 5). Del segundo, que es acto en contraste con la potencia que corresponde al primero, enseña que es superior en dignidad, en mérito de la jerarquía más alta que el acto tiene sobre la potencia; que es análogo a la causa eficiente y que actúa "como la luz" que, sin mezclarse a los objetos, permite visualizarlos por el sujeto sin que la claridad que sobre ellos se proyecta altere en lo más mínimo su naturaleza. Ha de concebirse también como separado, sin ligaduras que lo aten a otras funciones anímicas, sin mezcla, impasible y, con una expresión atrevida que ha alimentado interpretaciones polémicas, inmortal y eterno, en tanto que el intelecto pasivo es corruptible. Lo es por el hecho de que, lo mismo que los sentidos y la imaginación, es parte integrante del alma, que por ser la entelequia del cuerpo, no puede

¹⁷ Martin Heidegger, *Heraklit*, § 2-6, Gesamtausgabe (Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1979), Bd. 55, pp. 215-347, esp. 251-258; *Logik, Die Frage nach der Wahrheit*, § 11-14, Gesamtausgabe (*Ibid.*, 1976), Bd. 21, pp. 127-195.

sustraerse a la disolución que acarrea la muerte de éste. No habría conocimiento sin el intelecto agente, pero para que lo haya se requiere la colaboración de ambos intelectos (*De An.* III 5, 430a 10-25).

La actividad del intelecto es de índole intuitiva (noésis), pero en el proceso efectivo del conocer ha de completarse con la función discursiva (diánoia). No se limita, pues, a captar los principios formales de la demostración y, acaso, los fines últimos del obrar moral, sino que elabora los materiales que le suministra la experiencia con el auxilio del razonamiento que consiste en el tránsito, obediente a las reglas de la lógica, de una proposición a otra y, finalmente, su organización en el sistema del saber.

La disquisición de Aristóteles no se agota en el terreno estrictamente teórico, sino que se prolonga en consideraciones acerca del "intelecto práctico" (*De An.* III 6, 431a 1-7) que, aunque no está al servicio del conocimiento, se vale de conceptos tales como los de bien y mal, y sus juicios afirmativos o negativos, apoyados siempre sobre imágenes sensibles, inspiran el deseo o la aversión.

2.4.2. No son pocos los problemas que suscita la estructura del intelecto y entre ellos figuran algunos que han preocupado a los intérpretes más avezados del texto aristotélico.

Resulta difícil, por ejemplo, entender sin extraviarse en ambigüedades la relación entre los dos intelectos, y con mayor motivo cuando se reclama la colaboración de ambos en la operación del conocer. Por un lado comparece un intelecto pasivo, paradójicamente comprometido con la materia pero capaz de acoger, llegado el caso, la totalidad de los inteligibles, aunque sea impotente para pensar siempre, ya que por sí sólo no puede rematar el proceso del conocimiento. Por otro lado, se encuentra un intelecto agente, que ha de concebirse como separado e impasible y que desde afuera actúa por simple presencia. En contraste con el anterior, que era pura potencia, éste es en acto y en tal carácter no podría negársele la posesión de la infinita diversidad y riqueza de todo lo pensable, pero se le niega capacidad de comprensión y se reduce su intervención a la de mero iluminador de un campo adjudicado al otro intelecto. En estas condiciones ¿cómo admitir la superioridad del segundo, que es acto, frente a la del primero, condenado a ser mera potencia? ¿Cómo se opera la relación entre ambos, sobre todo si se tiene en cuenta que uno está ligado a la individualidad de un ser viviente y el otro es impersonal, que uno conserva recuerdos y el otro está indemne de esa carga, que uno habrá de perecer y el otro sobrevive eternamente?¹⁸

Otra dificultad, no menos grave que la anterior, concierne al número de divisiones que sería lícito admitir en el intelecto. Así, por ejemplo, al lado del intelecto posible, que ha sido caracterizado como impasible y sin mezcla, se hallaría el intelecto igualmente pasivo pero ligado al cuerpo porque no puede negársele la condición de ser parte del alma y ésta, a su vez, es forma del cuerpo. Y en lo que concierne al intelecto agente, además del que interviene en el acto de conocer sin abdicar de su independencia, habría que añadir el que resulta de la acción de éste sobre el intelecto en potencia. Pero, aparte de estos cuatro intelectos, habría que agregar un quinto, cuya denominación correcta no podría ser otra que la de logos, dado que a él se adjudica la función de conferir universalidad a las intuiciones del nous.¹⁹

¹⁸ André Bremond, "Le dilemme aristotelicien", *Archives de Philosophie* (Beauchesne, 1933), vol. X, cahier II, pp. 75-81.

¹⁹ Octave Hamelin, *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs* (Paris, Vrin, 1953), p. 25.

No es menos delicada la cuestión que se refiere a la supervivencia del intelecto cuando la muerte del cuerpo, si es correcta la apreciación de Aristóteles, arrastra al alma y con ella condena al intelecto pasivo a desaparecer. Porque la insistencia en el carácter incorporeal e inmaterial del intelecto pasivo no lo exime de sus vínculos con el cuerpo, ya que como facultad de pensar no puede desentenderse del concurso de la imaginación que colabora en calidad de auxiliar. Pero el intelecto agente, único destinado a sobrevivir, no conserva memoria porque las formas han de ser actualizadas solamente en el intelecto pasivo y, por lo tanto, aquél que es impersonal no refleja la individualidad de ningún hombre, y podría darse el caso de que su misma impersonalidad invitara a considerarlo, no como múltiple sino como uno, el mismo para todos los hombres.²⁰

2.4.3. Contra los averroístas, que defendían la tesis de la unidad numérica del intelecto, involucrando tanto al posible como al agente, dirigió sus críticas santo Tomás de Aquino.²¹ Su demostración, apoyada en la lectura de Aristóteles, combinaba equilibradamente (1) la interpretación de los textos con la argumentación racional que llevaba a refutar (2) la tesis de la separación del intelecto posible respecto del alma y (3) la tesis de la unicidad del mismo para todos los hombres. No se le ocultaba que la aceptación de la doctrina averroísta anulaba para siempre la posibilidad de la inmortalidad personal. Y aunque sobre su exégesis incidían sus creencias religiosas, el método escogido para su demostración parecía asegurar la objetividad de sus conclusiones.

Los textos enseñaban que el intelecto posible, distinto del resto del alma y con mayor motivo del cuerpo, no era ajeno al alma porque era parte integrante de la misma, y la separación que se invocaba se refería sólo a la distinción de las facultades y no a la inserción del intelecto posible en un ámbito extraño. Y si bien es cierto que el alma era concebida como forma del cuerpo, el intelecto posible, que era una de sus partes, nada debía al cuerpo porque no requería ningún órgano especial para sus operaciones, como ocurría, por ejemplo, con los sentidos. Este carácter "inorgánico" del intelecto posible, unido a la independencia que se predicaba del intelecto agente y a la concurrencia de ambos en la actividad del conocer, abría la posibilidad de considerarlo incorruptible. Del alma habría de sobrevivir sólo el intelecto, que en la unión del alma con el cuerpo desarrollaba funciones del todo independientes de la materia.

Los argumentos racionales ponían particular énfasis en la individualidad del hombre, en la condición de unidad separada de cada miembro de su especie, en el carácter privado de sus conocimientos y en la imposibilidad de hacer compatibles el progreso del saber, que es una realidad innegable en la vida personal de cada hombre, con la existencia de un órgano suprapersonal destinado a conservar la totalidad del saber y mantenerlo permanentemente en acto. Un escrúpulo teológico impedía, además, adherir a la tesis averroísta: la unidad del intelecto era contraria a la fe.

Pasando a otro punto, santo Tomás distinguía el intelecto de la razón, aunque se resistía a considerarlos como potencias diferentes. Una cosa es aprehender la verdad inteligible en un acto de conocimiento y otra, forzosamente más lenta que toma la figura de la sucesión y por ende queda sometida al tiempo, desplazar la atención de un elemento a otro procediendo de manera discursiva a fin de aprehender también verdades similares. El razonamiento que se ajusta al método de investigación parte de algunos conocimientos intelectuales simples para descender a conclusiones particulares; nada impide ajustarse al método del juicio, recorrer el camino opuesto y desde la conclusión regresar a los principios de que se había partido. Sea

²⁰ Marcel de Corte, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote* (Paris, Vrin, 1934).

²¹ Tommaso d'Aquino, *Contro la dottrina averroistica dell'unità dell'intelletto*, trad. e note di Carmelo Ottaviano (Lanciano, Carabba, 1935), pp. 99-196.

como fuere, reposo y movimiento no han de ser imputados a potencias distintas y, por lo tanto, los actos del intelecto y los de la razón corresponden a la misma potencia. Nuestro conocimiento discursivo ha de ser considerado como inferior, tanto por su carácter fragmentario como por su adecuación, nunca del todo completa, a la realidad, pero no habría que olvidar que el intelecto contribuye a perfeccionar la obra de la razón. Y hasta podría decirse que el intelecto asegura una participación humana en el modo angélico de conocer.²²

San Agustín había distinguido una "razón superior", vuelta a la contemplación de las verdades eternas que también podía tomar como reglas de acción, y una "razón inferior" que se ocupa de las cosas temporales. A juicio de santo Tomás no hay motivo para distinguirlas como potencias, sino sólo en mérito a sus funciones. La relación de lo temporal con lo eterno muestra que uno es el medio para el conocimiento del otro: en la investigación alcanzamos lo eterno por el camino de lo temporal, en la deducción juzgamos lo temporal según las verdades eternas ya conocidas. Ambas razones constituyen una sola y misma potencia. Para san Agustín diferían por sus funciones y sus diversos hábitos: a la razón superior se atribuía la sabiduría, a la inferior la ciencia.²³

2.5. La matemática es obra de la razón, se construye sin auxilio directo de la experiencia superando incluso sus limitaciones, y en ella la razón exhibe sus mejores virtudes. Una filosofía genuina, no perturbada por prejuicios y errores, es la que resulta, según opinión de Descartes, de la aplicación correcta de un método inspirado en los procedimientos de la matemática. Sólo de esta manera es dable aventar opiniones confusas y desordenadas y alcanzar conocimientos evidentes susceptibles de ser correctamente sistematizados. Permite también alcanzar la sabiduría, ideal siempre estimulante para los filósofos que, al lado del saber, se esfuerzan por llegar a la perfección personal. La razón, conducida por el método, está en condiciones de cumplir ambas tareas: la teórica, que concierne al saber, y la práctica, que atañe a la conducta.

Estas consideraciones invitan a esclarecer la naturaleza de la razón, registrar sus actos y analizar el mecanismo de sus operaciones, para lo cual será conveniente tomar en cuenta los términos que se emplean para designarla, así como desentrañar sus significados. Distinguir y enumerar matices de significación, que denotan aspectos de la función racional, es una manera de enriquecer el conocimiento de la actividad en cuestión; establecer sinónimos con otros términos que la tradición filosófica acostumbraba a separar acaso sea un modo de enturbiar la claridad y empobrecer el conocimiento. ¿Sería arriesgado sospechar que el filósofo que ha enarbolado la consigna de la claridad incurriese en el error de limitarla y lo hiciese nada menos que a través de la concepción del instrumento encargado de asegurar su vigencia?

Razón, entendimiento, luz natural, buen sentido son expresiones que Descartes empleaba como sinónimos y que designan la facultad encargada de alcanzar la verdad en el proceso del conocimiento. No establecía distingo entre la razón y el entendimiento, abandonando, de esa manera, la clásica separación del intelecto y razón, de ascendencia griega, y con mayor motivo la de razón superior y razón inferior, seguida por San Agustín. No ignoraba, sin embargo, que en la misma tarea del conocer concurren la imaginación, los sentidos y la memoria, pero se apresuraba a reservar para la razón el puesto más importante por su indiscutida gravitación en los campos de la ciencia y de la filosofía.

²² Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, trad. J. Webert (Paris. Ed. de la Revue des Jeunes, 1928), I, q. 79, art. 1-13.

²³ J. Peghaire, *Intellectus et Ratio selon S. Thomas d'Aquin* (Paris, Vrin; Ottawa, Inst. d'Etudes médiévales, 1936), pp. 85-102, 103-110.

Con Descartes la concepción tradicional de la razón experimenta algunas modificaciones importantes. Si bien los rasgos formales de la razón han sido indicados aunque no organizados en sistema, lo que habría facilitado su comparación con otras teorías y mostrado sus limitaciones y su debilidad, no es difícil señalar los dos planos en que se presenta: (1) como orden de la realidad natural, que en sí misma es inteligible, y (2) como facultad natural humana al servicio del conocimiento con particular aplicación en las esferas de la filosofía de la ciencia. Sin ocultar el hecho de que depositaba en ella una enorme confianza, a pesar de las limitaciones que no dejaba de reconocerle, Descartes la definía en términos de facultad humana a la que asignaba la misión de "discernir lo verdadero de lo falso".²⁴ Se complacía también en reconocer que "el buen sentido o razón" es lo que está mejor repartido entre los hombres, no sólo porque nadie se queja de la provisión que le ha tocado en suerte, sino porque la diversidad de las opiniones proviene del hecho de que cada individuo conduce sus pensamientos por vías distintas a las del prójimo y no siempre, a pesar de las coincidencias verbales, se refiere a los mismos hechos.

En contraste con otras figuras de la filosofía occidental no enfatizaba la condición operatoria o discursiva de la razón, que prefería delegar a la voluntad, ya que el juicio, verdadero o falso, era concebido como resultado de la actividad volitiva. Mostraba, más bien, el carácter pasivo o, mejor, receptivo de la razón, que concebía en términos de intuición, percepción, aprehensión. Le asignaba como objetos propios las ideas –innatas, adventicias o ficticias–, que, por un lado, eran modos del pensamiento y, por otro, imágenes o representaciones de entidades distintas del pensamiento. Concebir ideas era función de la razón, gracias a la cual accedía al conocimiento de la realidad.

La razón, esencialmente visual, era finita: tropezaba con límites que no podía superar, pero estaba en situación de poder justificar lo que trascendía sus posibilidades. Al afirmar el primado de la voluntad, que consideraba sinónima de libertad entendida como libre albedrío, facultad de elegir sin coacciones, Descartes insistía en subrayar su infinitud, opuesta, por este rasgo, a la razón, pero capaz de moverla tanto en el uso teórico como el práctico. Atribuía, por lo tanto, el error al desajuste entre la voluntad infinita y la razón finita, y lo concebía como resultado del exceso del movimiento volitivo que, a través del juicio, podría invadir sectores de la realidad no visualizados previamente por la razón.²⁵

A esos tres rasgos –su universalidad como atributo de la especie humana, su índole visual y su limitación inherente a su pasividad– Descartes agregaba otro, que resulta más patente cuando se coteja la razón cartesiana con la razón kantiana, y que no es otro que su carácter amorfo. No le atribuía la posesión de formas a priori, necesarias para la organización de cualquier conocimiento, ni tampoco mecanismos operatorios activos sujetos a reglas constantes que indicaran su regulación. De ahí la posibilidad del extravío, la recaída en el error, la inseguridad intelectual, raíz de tantas actitudes escépticas, y, como corolario, la necesidad del método que señalara el itinerario correcto: evidencia, análisis, orden, enumeración.

Su acto más importante es la intuición, acto instantáneo que permite aprehender las naturalezas simples –últimos elementos constitutivos de lo real– a través de las ideas claras y distintas, que son también innatas, siendo la deducción sólo un encadenamiento de intuiciones y los enlaces mismos también de índole intuitiva. Este rasgo asegura la evidencia de los

²⁴ R. Descartes, *Discours de la Méthode*, texte et commentaire par Etienne Gilson (Paris, Vrin, 1947), pp. 1-2, commentaire pp. 81-83.

²⁵ R. Descartes, *Principes de Philosophie*, § 9-11, 24, 30, 32, 45. Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes* (Paris, PUF, 1945), pp. 43-76.

conocimientos racionales. Pero la evidencia, aun siendo de un solo tipo y ostentando carácter absoluto, no parece bastarse a sí misma y requiere un fundamento que, Descartes, prisionero de las opiniones de su medio y de su tiempo y tal vez infiel a los reclamos de la duda metódica, coloca en la veracidad divina.²⁶ En última instancia, la razón, como el universo entero, eso obra de Dios y resulta ser, por lo tanto, razón creada y no resultado de experiencias acumuladas en el curso de la historia de la especie humana.

Entendida como instrumento, la razón cartesiana permite conocer la realidad, tanto en su vertiente objetiva (naturaleza física) como en su vertiente subjetiva (conciencia), y si en la primera triunfa de toda resistencia porque sus explicaciones excluyen la existencia del elemento oscuro de la fuerza y sólo operan con la figura y el movimiento, susceptibles de ser concebidos sin residuos, lo que autoriza a asimilar la física a la geometría, en la segunda, a pesar de haber eliminado lo subconsciente, no puede menos que tropezar con el límite que le pone la voluntad. Con todo, en la esfera de la praxis, no renuncia a someterla a normas racionales, encauzando sus decisiones por la senda moral. Pero, más allá de la razón, se despliega también el ámbito de la religión.

2.6. La expresión luz natural (o en su versión latina *lumen naturale* o también *lumen naturae*), heredada de Cicerón y cuyo origen remonta al concepto de intelecto agente de Aristóteles, aparece con frecuencia en diversos textos de Descartes, en los que no dejan de señalarse su índole intuitiva y su condición de facultad de conocimiento sinónima de entendimiento y de razón.²⁷

No podría negarse que este concepto ocupa un lugar central en el pensamiento de Descartes, entre otros motivos por la seguridad que concede a los conocimientos que por haberse alcanzado en la evidencia están al abrigo de impugnación por la duda. Pero se ha hecho notar la complejidad de este concepto,²⁸ ya que la luz natural es considerada, unas veces, (1) en su aspecto intelectual de aprehensión (*intuitus mentis*) y, en otras (2) en el aspecto voluntario del juicio. Porque es, por un lado, la facultad que alcanza las ideas claras y distintas, es decir, evidentes, que corresponden a "esencias verdaderas, inmutables y eternas", ya existan fuera de la mente, como entidades reales, o sólo en ella, como ocurre con los entes matemáticos. En su aspecto intelectual, la luz natural se limita a los actos de intuición y nada afirma o niega, pero proporciona a la voluntad, encargada de juzgar, los elementos verdaderos que le permitirán hacerlo con eficacia. Nada impide que la misma luz natural intuya esas relaciones establecidas por el juicio, que Descartes cargaba en la cuenta de la voluntad, y aprecie la verdad de los nuevos enlaces captados en su unidad esencial.

No falta este concepto en la obra de Spinoza, quien la menciona al distinguir entre la luz natural, de que disponen los filósofos para conocer, y una luz superior a la natural, que habría facilitado la labor de apóstoles y evangelistas encargados de permitir a todo el mundo el acceso a verdades muy simples y al alcance de los humildes, acaso corroboradas por milagros y

²⁶ R. Descartes, *Discours de la Méthode (Ibid.)*, p. 38, commentaire pp. 360-362. *Méditations Métaphysiques*, IV, *Oeuvres* de Descartes, ed. Adam et Tannery (Paris, Vrin, 1973), IX 1, pp. 42-44.

²⁷ Etienne Gilson, *Index scolastico-cartésien* (2° ed., Paris, Vrin, 1979), pp. 160-163, enumera con prolijidad los textos en que se la menciona, así como los antecedentes en las filosofías de Santo Tomás, Suárez y alguna figura menor.

²⁸ Adolfo Levi, "Sul concetto di luce naturale e su altri concetti fondamentali della gnoseologia del Descartes", *Rivista di Filosofia* (Milano, 1937), año XXVIII, n° 1, pp. 14-31.

hechos históricos y destinadas a ser expuestas en un estilo que se presta para conmover el alma de la mayoría.²⁹

Acerca de la noción de luz natural es posible hallar algunas precisiones en la obra de Leibniz. Así, por ejemplo, cuando se refería a objetos que por su índole sólo pueden ser conocidos gracias a la actividad del entendimiento, como ocurre cuando éste se piensa a sí mismo, forja una representación intelectual que procura ajustar a su propia realidad, convirtiéndose, por lo tanto, en objeto de pensamiento. Y en lo que concierne a objetos exteriores cabe también hacer una distinción que aclara la función del entendimiento en el acto de conocer: no es lo mismo pensar en el color (tanto en uno determinado como en general en la especie que los comprende a todos) y pensar en la manera como estamos pensando el color. Es diferente atender a la cosa, por una parte, y, por otra, al pensamiento que toma conciencia de la cosa. Se trata, por lo tanto, de dos pensamientos diferentes, el segundo de los cuales se hace patente a nuestra conciencia gracias a la luz natural. Al admitir que "nada hay en el entendimiento que no haya pasado previamente por los sentidos", suscribiendo la tesis empirista que hace derivar todo conocimiento de la experiencia sensible, Leibniz agregaba "excepto el entendimiento mismo", con lo cual lo sustraía a la presa de los sentidos y lo convertía en asunto de otra aprehensión que, en este caso, dependía de la luz natural.³⁰

No sólo ha de aceptarse la existencia de objetos inteligibles y, particularmente, del yo que piensa y de lo que se llama espíritu o alma, sino que estas mismas entidades tienen una existencia más segura que la de las cosas sensibles. Hasta podría llegar a afirmarse, hablando con rigor metafísico, que no hubiera más que sustancias inteligibles y que las llamadas cosas sensibles se redujeran a meras apariencias. El ser y la verdad, en última instancia, se hallan en el yo y en el entendimiento, más que en los sentidos externos.

Por la luz natural se conocen los axiomas de la matemática y muchas verdades que no se alcanzan por la experiencia sensible y que integran el cuerpo teórico de las ciencias demostrativas. Los juicios necesarios, que no pueden alcanzarse por la vía de los sentidos, se reconocen gracias a la luz natural. Las consecuencias del razonamiento, los enlaces necesarios entre una proposición y otra que deriva de la primera, son accesibles solamente a la luz natural, por otro nombre conocida como razón.³¹

La luz natural no podría alcanzar jamás lo que está por encima de ella, anunciaba Leibniz en un intento para limitar el poder de la razón frente a la fe. De ahí que no estuviera en condiciones de explicar, comprender o responder a las objeciones que se levantan contra los dogmas de la religión. Y aun admitiendo que la razón, lo mismo que la fe, es un don de Dios, su alcance está limitado. De ahí que la razón pudiera definirse como "un encadenamiento de verdades y de objeciones en buena forma", que es posible alcanzar sin el auxilio de la fe. La razón se opone a la experiencia sensible lo mismo que a la fe, cada una de las cuales accede a lo que está por debajo o por encima de ella.

²⁹ Spinoza, *Traité théologico-politique*, trad. Ch. Appuhn, *Oeuvres* (Paris, Garnier, 1928), II, pp. 260, 266.

³⁰ G. W. Leibniz, *Essai de Théodicée*, § 1, 2, 29, 39, 65, 72, 73, en *Die philosophischen Schriften*, hrsg. C. J. Gebhardt (Hildesheim, G. Olms, 1965), VI, pp. 49, 50, 67, 73, 87, 91-92.

³¹ G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, hrsg. C. J. Gebhardt (Hildesheim, G. Olms, 1965), VI, pp. 488-508. Comprende los escritos: "Sur ce qui passe les sens et la matière", "Lettre sur ce qui passe les sens et la matière", "Lettre sur ce qui est indépendant des sens et de la matière".

En Leibniz, a semejanza de otros autores, razón no deja de ser un término ambiguo, ya que unas veces denota una facultad humana, natural, de conocimiento, y otras veces es empleado como sinónimo de causa o de fundamento, pero en todos los casos el contexto ayuda a precisar el significado y contribuye a evitar equívocos.

2.7. En el curso de la historia de la filosofía se ha interrogado repetidas veces y con afán acerca de la naturaleza de la razón, de su asiento (en el sujeto o en el mundo), de sus posibles usos (teórico o práctico), de sus formas (intuiciones, categorías o ideas), de sus funciones (constitutiva o reguladora), de sus campos de aplicación (naturaleza, arte y libertad), así como de su alcance o capacidad para penetrar en todos los dominios del saber (fenómeno o noumeno). Tales preguntas, antes formuladas por lo general en forma aislada, han recibido una respuesta clara y coherente en la doctrina expuesta por Kant en el período de su madurez y que se presenta con ajustada argumentación en sus tres *Críticas*.

No se ocultaban a Kant las dificultades para llevar a feliz término una investigación de esta índole, en que la misma razón era a la vez el instrumento para conocer y lo conocido gracias a la colaboración del instrumento utilizado para ese fin. Desde temprano Kant no ignoró el hecho de que la razón no es un objeto, es decir, una entidad que se contrapone al sujeto y que se presta para ser contemplada desde el exterior, desde donde sería posible captar tanto su estructura como su actividad. Pero justamente aquello que no era objeto resultaba ser fuente de toda objetividad.

Sin desprenderse del todo de una tradición que, en la esfera del conocer, acostumbraba a distinguir niveles en las facultades al servicio de esa función, Kant se apresuraba a colocar a la sensibilidad en el plano más bajo, ya que gracias a ella el sujeto es afectado por estímulos ajenos a la conciencia, y reservaba la designación de facultades superiores para el entendimiento, el juicio y la razón porque en todas ellas prevalece la espontaneidad intelectual del sujeto y aunque en su trabajo de elaboración del conocimiento se apoyen sobre materiales allegados por la sensibilidad prevalece la conducción intelectual. Pero estas distinciones, justificadas por la índole de las facultades y su modo de operación lo mismo que por los sectores del saber que tienen a su cargo, en nada atenúa la unidad de la razón misma. Porque la razón ostenta una figura arquitectónica y la articulación de cada una de sus funciones en el todo es tan perfecta que la insuficiencia de cualquiera de ellas haría peligrar la unidad del conjunto.

Allí donde alguno de sus antecesores no había establecido distinciones, Kant subrayaba las diferencias existentes entre entendimiento, juicio y razón, entendidos como direcciones distintas aunque complementarias del pensar. Concebía al primero como facultad de las reglas y a la última como facultad de los principios, tendiendo a establecer un orden jerárquico, y utilizando el juicio como función mediadora entre las dos anteriores. Y mientras que el entendimiento, con el auxilio de sus formas a priori (categorías) está consagrado a unificar los materiales allegados por la sensibilidad, ya ordenados en la yuxtaposición (espacio) y en la sucesión (tiempo) y su vigencia se limita al sector de la ciencia a cuyos enunciados confiere necesidad y validez universal, la razón, mediante sus formas propias (ideas), se aplica a lo suprasensible aunque no pueda (por carecer de una intuición intelectual que le suministre materia para su síntesis) alcanzar lo absoluto hacia lo que no puede dejar de aspirar.

No habría que olvidar que, al lado del conocimiento, la razón interviene también en la acción y, consecuentemente, caen dentro de su jurisdicción los órdenes gemelos de lo estético y de lo moral, donde se despliega mejor su actividad creadora.

En sentido amplio, que abarca todas sus facultades, la razón se presenta como actividad espiritual autónoma con dos aspectos congruentes: por un lado, el que corresponde al

conocimiento y a la moralidad, y, por otro lado, como orden necesario de las ideas, base última de la unificación del saber y de la coherencia de la conducta moral. Su competencia se extiende a través de todo lo que experimentamos en los órdenes del saber y de la acción.

La razón es una actividad arquitectónica: sus funciones son solidarias y se cumplen de manera armónica. Sus formas puras, al servicio del conocimiento en los distintos campos del saber, que van de la naturaleza a la moralidad pasando por el arte, aseguran la validez de sus resultados y toda infracción cometida contra su empleo correcto permite denunciar sus posibles extravíos. Y aunque, cuando se la contempla desde el ángulo de la psicología, aparece inserta en una vida anímica individual, la razón realiza sus funciones sin contaminarse con los estados transitorios por los que atraviesa la conciencia. Tampoco se somete a las condiciones históricas y sociales de cada época y parece triunfar de sus imposiciones. Su estructura constante a través de los tiempos parece protegerla de los cambios históricos.

Al separar cuidadosamente el entendimiento y la razón y asignar a cada uno campos diferentes —en un caso la ciencia, en otro la metafísica— y modos de operar condicionados por formas también distintas, Kant vincula al primero con la sensibilidad (a través de la imaginación) e indirectamente también a la segunda en la medida en que concurre a construir la síntesis final donde aparecen inevitablemente elementos sensibles, aunque configurados por las formas del pensar. Por eso no sería impropio calificarla de razón sensible. Y como por carecer de una intuición intelectual que la ponga en relación con lo suprasensible, ha de valerse del discurso cuyos pasos están regulados por las leyes de la lógica, lo que permite calificarla de razón discursiva. Pero como su intervención sólo es eficaz dentro del ámbito de la experiencia, que en el uso teórico no puede trascender sin incurrir en vicios conocidos —paralogismos, antinomias, sofismas—, ha de calificársela de razón finita. Y dado que las formas con que opera en todos sus niveles están dadas de una vez para siempre y no existe la posibilidad de ampliar sus cuadros categoriales, ha de considerársela como razón ahistórica. Pero como las funciones que le son propias y las formas de que dispone actúan ordenadamente la razón exhibe un definido carácter estructural, que Kant se complacía en llamar arquitectónico.³²

Y finalmente, a fin de evitar equívocos, será menester señalar que en lo que concierne a la unidad que forman el entendimiento y la razón con la mediación del juicio, la posición kantiana distingue dos planos: (1) el de la razón como conjunto de formas puras en el sentido de la lógica trascendental, de interés directo para una gnoseología de inspiración crítica, que desecha la interpretación psicológico-empírica, y (2) la misma razón entendida como facultad, cuyo asiento es el sujeto humano individual, y cuya acepción ordinaria corresponde al uso corriente en una de las direcciones de la psicología moderna, que la utilizaba como expresión adecuada para designar la unificación de los distintos tipos de funciones intelectuales. Kant se atiene al primer uso y desecha el segundo.³³

2.8. Hegel no ha olvidado la distinción, fuertemente acentuada por Kant, entre entendimiento y razón, pero la interpretaba de otra manera. Mostraba que el entendimiento se mueve en el nivel de la abstracción y postula un completo y armonioso ideal de conocimiento, pero tropieza con contradicciones que le impiden alcanzar la meta codiciada. La razón, que se mueve en el medio de lo concreto, tiene la virtud de superar las contradicciones y, gracias a

³² Sobre estos aspectos me he extendido en un estudio anterior. Cf. Eugenio Pucciarelli, "Paradojas de la razón kantiana", *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires, 1973), año XIII, n° 20, pp. 263-296.

³³ Heinrich Ratke, *Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft* (Hamburg, Meiner, 1965), pp. 275, 284.

ello, progresa y alcanza el ideal. Al aprehender la unidad de las categorías en su oposición, la razón resulta el complemento necesario del entendimiento, que había mostrado su impotencia para racionalizar el mundo. Por eso ha podido sostenerse que, para Hegel, "la razón es sólo el método para resolver los problemas que había suscitado el entendimiento"³⁴ y su existencia resultaría justificada con arreglo a los principios que servían de base y norma al entendimiento.

Pero Hegel iba más lejos y el tema de la razón se inscribía en un marco metafísico que corresponde a la orientación idealista de su sistema animada por el método dialéctico. En este ámbito, la razón es un momento particular en el desarrollo de la conciencia: expresado en los términos técnicos de su filosofía, es la síntesis dialéctica de la conciencia y de la conciencia de sí, cuando ésta última ha alcanzado la etapa de lo universal.³⁵ De ella resulta, en la etapa siguiente, el espíritu, que es toda la realidad, interpretación acorde con su panlogismo y su idealismo metafísico.

Cuando en actitud de historiador de la ciencia moderna se inquiere por el papel de la razón, se descubre que ésta no se comporta pasivamente frente a la realidad, sino que, por el contrario, interroga a la experiencia, plantea problemas que abren rutas a la investigación y estimulan su progreso, logra encontrar en la maraña de los hechos sensibles el concepto que acredita la presencia de la razón misma en el seno de los contenidos empíricos. En una palabra, en el curso de este itinerario, que es también un descenso a las profundidades de lo real, la razón se encuentra a sí misma en los hechos, preparando, por así decirlo, el camino para alcanzar la certidumbre de que el espíritu, su próxima etapa, es toda la realidad. En la ciencia, sin embargo, la razón aparece como observadora y, en este carácter, inmoviliza y fija los contenidos que aprehende, ilusión que habrá de desvanecerse al progresar en la conciencia del devenir. Pero también la razón es activa y sus resultados se palpan en el mundo humano, en la historia de los pueblos, en la organización ética de las instituciones que rigen en la vida colectiva.

Verdad y certeza se identifican en la razón. Hegel no olvidaba, por otra parte, que la razón es a la vez teórica y práctica, objetiva y subjetiva, y que al llegar a ser plenamente consciente de sí misma será espíritu.

2.9. Los términos de inteligencia, logos y razón acaban de pasar por un nuevo y pormenorizado análisis en obras recientes de Xavier Zubiri. La convicción de que la filosofía anterior propendía a confundir intelección con conocimiento le ha llevado a señalar la radical insuficiencia de la gnoseología de inspiración clásica. Por eso emprendió la tarea, esta vez más ardua que en épocas anteriores, de elaborar una "crítica de la intelección" que, entre otras consecuencias, arrojase una nueva luz sobre la índole de la razón.

Convencido de que el examen de la posibilidad del conocimiento y, por ende, los de la índole, funciones y alcance de la razón, no pueden preceder al estudio mismo de la realidad, Zubiri se propuso mostrar, a través del análisis de la intelección, la correlación existente entre saber y realidad. Su investigación que, según sus propias palabras entra en la esfera de la

³⁴ John McTaggart, *Studies in the Hegelian Dialectic* (2° ed., New York, Russel & Russel, 1964), pp. 88 y ss.

³⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. J. Hoffmeister (5° ed., Leipzig, Meiner Verlag, 1949), pp. 175-182. Sobre los sentidos –gnoseológico y ontológico– de la razón hegeliana remito a Ángel Vassallo, "Razón y realidad en la filosofía de Hegel", *Diálogos* (Univ. Puerto Rico, 1968), año V, n° 13, pp. 17-34.

noología, habría de poner en claro qué es la inteligencia, o, con un término clásico que considera equivalente, el nous.

El estudio de la realidad y de la intelección van de la mano por ser congéneres, y la actividad que tradicionalmente se adjudicaba a los sentidos y a la inteligencia y que solía interpretarse como diferente y sucesiva, se concreta y concentra en una sola en el análisis de Zubiri: aprehensión sentiente y aprehensión intelectual serían dos momentos de un solo acto, obra de la "inteligencia sentiente". Sentir e inteligir, antes separados y aun opuestos, constituyen, para expresarlo con un término escasamente apropiado pero familiar a los que se ocupan del tema, "una sola facultad", que realiza "un solo acto de aprehensión" y que es calificado como "impresión de realidad".³⁶

Hay distintos modos de intelección, aparte de este primario y radical, y que permiten un despliegue de lo aprehendido en el mismo, en los que intervienen el logos y la razón, a los que Zubiri no ahorra el calificativo de sentientes, y de los que, como culminación, resulta el conocimiento. Porque no basta actualizar, con el concurso de la inteligencia, las cosas en tanto que reales; se requiere, además, expresar lo que son en realidad. El inteligir no termina en la actualización de la cosa en la inteligencia sentiente, es decir, en la aprehensión primordial de realidad, sino que otros modos de actualización se añaden al primario y radical y permiten la aprehensión de algo que exhibe un carácter, por así decirlo, compacto en que concurren lo individual y su ámbito, es decir, la cosa y el paisaje que la rodea. En la medida en que concurren cosas que mantienen relaciones con la primera, la intelección es ya logos, que es un modo que cabe calificar también como sintiente.

Y puesto en la tarea de aclarar su relación con lo que le precedía, Zubiri se apresura a señalar que el logos sentiente es una modalización de la impresión de realidad que restaura la unidad del momento individual y de su ámbito. No oculta que se trata de una estructura dual y dinámica, y que por cumplir una función declarativa consiste en decir algo acerca de algo. La palabra logos, como se ha indicado muchas veces, proviene de un verbo que significa reunir y recoger, y en consecuencia el logos junta lo que está en el campo de realidad. Pero no ha de olvidarse, sin embargo, que logos es intelección antes que declaración; es un "modo humano de intelección" que se mueve de una cosa a otra en un ámbito en que una cosa, la que interesa, abre e ilumina, por así decirlo, un campo que amplía el círculo de lo aprehensible, por lo que ahora cabe hablar de "intelección campal".³⁷

Zubiri no ignora la unidad modal del inteligir, lo que no le impide discriminar momentos de una unidad estructural, que no es estratificación, aunque las imágenes que a veces se está forzado a emplear induzcan a prestarle esa figura. Aprehensión primordial (inteligencia sentiente), intelección campal (logos) e intelección racional (razón) no son tres estratos que se superponen; es imposible negar la íntima conexión y dependencia en que se encuentran entre sí, aun admitiendo que cada uno tenga su propia y exclusiva estructura. La primera está incluida ya en el logos y a su vez ambas lo están en la razón, por lo cual no es equivocado aseverar que constituyen una sola unidad con tres modificaciones diferentes. Sin la aprehensión primordial de la inteligencia sentiente, que es formalmente mera actualización de lo real, no habría intelección, para alcanzar la cual concurren el logos y la razón que plenifican la impresión de la realidad. Con este concurso se determina "lo que la cosa es en realidad" y "lo que es en la realidad".

³⁶ Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente* (Madrid, Alianza Editorial, Soc. de Estudios y Publicaciones, 1980), pp. 9-14, 90.

³⁷ Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos* (*Ibid.*, 1982), pp. 15-17.

A fin de poner en claro el papel de la razón, Zubiri, con no disimulada energía, desecha tres conceptos tradicionales de razón, fundados en el mismo supuesto y que han mantenido su vigencia en el curso de la historia de la filosofía: (1) el que asimila razón y rigor lógico, al que asigna un carácter absoluto, lo que conduce a identificar razón con razonamiento –línea que se extiende desde Parménides, Platón y Aristóteles hasta Leibniz–; (2) el que asocia razón con necesidad dialéctica –ejemplarmente defendido por Hegel– y que pretende ver todo lo real en el espejo de la razón a la que presta una estructura especulativa que la convierte en un despliegue de conceptos; y (3) el que reduce la función de la razón a organizadora de la experiencia con la ira puesta en la totalidad (alma, mundo, Dios), –como ocurre en Kant–. No ha de sorprender que las tres ideas de la razón sean el resultado de la logificación de la intelección. Desde que Zubiri rehúsa reducir el inteligir al juzgar, apartándose de una vieja tradición, para concebirlo más bien como actualización sentiente de lo real, tanto el razonar como el especular y el organizar son tres maneras, entre otras igualmente posibles, de aproximarse intelectivamente a la realidad, pero las tres no pueden disimular su error frente a una concepción más sólida que pretende que la marcha en el sentido de la profundidad se funda en la intelección sentiente.³⁸

En el acto básico de la intelección, que se califica de aprehensión primordial, las cosas se actualizan en la inteligencia como reales, lo que no equivale a saber lo que son en sí mismas y tampoco lo que son en la realidad, es decir, más allá de su mera aprehensión. El logos es el órgano de la intelección campal que revela lo que las cosas son en realidad, pero sólo gracias al concurso de la razón se logra conocer lo que las cosas son en la realidad. En este nivel, si se permite esta expresión, se alcanza el genuino conocimiento, que es siempre problemático y abierto porque la razón humana es, intrínseca y formalmente, a la vez lógica e histórica.

Puesto en la tarea de acumular precisiones acerca de la índole de la razón, cabe afirmar que, por ser "intelección pensante de lo real", ofrece dos aspectos o, como acaso sería preferible llamarlos, vertientes: una externa, que tiene que ver con las mismas, y otra interna, en la medida en que es razón de alguien. En este sentido, el pensar es formalmente la actividad misma del inteligir, y la razón, que va enderezada a la intelección del principio último que no es otro que la realidad misma, es un rasgo de la intelección. Puede ser caracterizada como inquiriente, dinámica, direccional. Sin pretender encerrarla en una definición, podría ser descrita como "la intelección en que la realidad profunda está actualizada en modo problemático, y que por lo tanto nos lanza a inquirir [...] lo real en profundidad".³⁹

3

La teoría clásica de la razón se complace en presentarla como una facultad natural con funciones teóricas y prácticas bien determinadas y dotada de formas fijas y de un dinamismo propio para la organización de los materiales que estaría encargada de elaborar. En algunas orientaciones extremas le atribuye también la capacidad de elevar al hombre a un reino inteligible de verdades generales de validez universal que, a la vez que enriquecen inmensamente su saber, también le proporcionan el goce que permite alcanzar la felicidad. Esta tesis, que salvo algunas tímidas impugnaciones intermitentes ha gozado de prestigio durante más de dos milenios, está sometida en la actualidad a críticas muy ásperas dirigidas desde distintos frentes filosóficos. Entre sus contradictores se encuentran los que no ocultan su aversión al intelectualismo y al racionalismo, y que podrían reclutarse en las filas del neopositivismo, del vitalismo, del existencialismo, del psicoanálisis y de la sociología del saber.

³⁸ Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón* (*Ibid.*, 1983), pp. 66-70.

³⁹ *Ibid.*, p. 65.

Entre sus críticos más apasionados se destaca la figura de John Dewey, quien asimilaba el pensamiento a un plan de acción elaborado para sortear con éxito las dificultades con que los hombres tropiezan en su vida y que, llegado el caso, se dejan exponer también en términos de problemas. Y la verdad de un pensamiento se apreciaría primordialmente por el éxito del plan propuesto para la solución de los problemas. Al inclinarse por una concepción instrumental de la razón, Dewey ponía el acento en el proceso genético de su aparición y desarrollo que sólo puede ser apreciado gracias a la experiencia. La razón no pasaría de ser una herramienta, forjada lentamente en un proceso en que se suceden ensayos y errores, para ayudar a sobrevivir a organismos vivientes asediados por la naturaleza y en viva hostilidad entre sí. La razón sería un arma eficaz, y por este carácter esencialmente utilitario merece la importancia que suele asignársele.

Al contraponer experiencia y razón, Dewey confiaba en el poder liberador de la primera por su capacidad para descubrir hechos antes ignorados y poder formular verdades nuevas que contribuyen a disipar viejos errores. Imaginaba la razón clásica como una fuerza conservadora que "esclaviza la mente" con el apoyo de "su guardia personal de nociones generales",⁴⁰ que atribuía a la "creación, en sí misma innecesaria, de unos hombres apegados al formalismo tradicional".⁴¹ Sólo la experiencia estaría en condiciones de brindar sugerencias concretas, nacidas al calor de necesidades y deficiencias del presente, aptas para intentar la reconstrucción de la filosofía que exigen los nuevos tiempos.

De todo lo anterior se desprende con claridad que el prestigio cada vez mayor de la acción impone el desalojo de la contemplación y, con ello, aparece también en el área de la historia una nueva imagen del hombre a la que nuestra época aplica complacida la denominación de *homo faber*. De acuerdo a estas premisas, la razón no es más que un tipo de inteligencia que se ha formado en la experiencia y que puede concebirse de acuerdo al patrón de las ciencias, y a la que se asigna una tarea que no sería otra que "la liberación de la servidumbre del pasado", es decir, la superación de errores, prejuicios, hábitos mentales que son otros tantos obstáculos en el camino del progreso intelectual.⁴² La nueva razón, emancipada de la contemplación que inducía a una falsa simplicidad y uniformidad de la realidad, se yerguería como un poder activo y plasmador en permanente renovación.

Estaba lejos de asignar a la razón papel preponderante en la vida humana y no dejaba de reconocer la estrecha vinculación del pensamiento con el impulso, y aunque asignara la prioridad a éste, tampoco se resignaba a rebajar el pensamiento a la condición de esclavo del impulso y, más bien, concebía su función como clarificador y liberador, ya que la inteligencia ayuda a convertir los oscuros deseos en planes conscientes.⁴³

En adelante la filosofía dejaría de limitarse al replanteo de los viejos problemas para convertirse en una fuerza activa al servicio de la liberación del hombre. Su misión sería a la vez crítica y constructiva: denunciar rutinas intelectuales que impiden el avance hacia nuevas metas, reflexionar sobre las necesidades de la vida cotidiana, interpretar los resultados de las ciencias y analizar las consecuencias que deriva de todo ello para los fines de la vida.

⁴⁰ John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (Boston, Beacon Press, 1957), p. 93.

⁴¹ *Ibid.*, p. 95.

⁴² *Ibid.*, p. 96.

⁴³ John Dewey, *Human Nature and Conduct* (New York, Henry Holt Co., 1922), pp. 254 ss. Cf. Gordon W. Allport, "Dewey's individual and social Psychology", en *The Philosophy of John Dewey*, ed. By P. A. Schilpp (New York, Tudor Publ. Co., 2º ed., 1951), pp. 276-280.

3. DOS VERTIENTES DE LA RAZON HISTORICA

En: *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires, 1981), N° 8, pp. 219-233.

1

La razón entendida como facultad humana al servicio del conocimiento y de la acción en las dos esferas gemelas de la ciencia y de la ética, es tema predilecto de la filosofía. Casi no hay pensador importante que no haya meditado sobre la esencia de la razón, su origen y fundamento, su estructura y dinámica, los límites de su capacidad, la validez de sus resultados y la extensión de sus campos de aplicación. Algunos se han esforzado por abarcar todos sus aspectos, otros, tal vez más conscientes de la dificultad de la empresa y del riesgo que le acecha, se han conformado con examinar unas pocas cuestiones aplazando, quizá para mejor oportunidad, el resto de los problemas. Pero en todos los casos, sea cual fuere el grado de confianza en la capacidad de la razón para convertirse en asunto de indagación filosófica, no se han omitido las cautelas que impone la actitud crítica en este delicado campo. Por eso, toda teoría acerca de la índole de la razón aparece inserta en contextos filosóficos distintos, que dependen de la posición del intérprete: dogmáticos y escépticos invitan a oscilar entre polos antagónicos, itinerario en que se inscriben todas las posiciones intermedias, que son necesariamente críticas, tanto moderadas como extremas. A todos anima el deseo de arrojar luz sobre este delicado tema que, por otra parte, afecta considerablemente a la confianza que el hombre tiene de sí mismo. Porque el que niega la razón, el misólogo, como lo calificara Kant, pone en cuestión nada menos que su capacidad para conquistar la plenitud humana y se arroja, quizás sin darse cuenta de ello, en brazos de los instintos, los automatismos biológicos o los desbordes de la afectividad.

El profano, ajeno a las sutilezas de la filosofía, no deja de confiar en la competencia de la razón y se abandona a su juego espontáneo cuando juzga, delibera, dialoga o discute. No sólo no duda de su eficacia, sino que experimenta cierto sentimiento de suficiencia y orgullo al comprobar que dispone de un instrumento dócil y perfecto para el ejercicio de su actividad intelectual. Y lo mismo que muchos filósofos, incluyendo aquellos que no han disimulado serias inquietudes sobre la competencia de la razón, admiten que ésta es la misma en todos los hombres, es decir, que su estructura y sus operaciones no varían, a pesar de la diversidad de los individuos, y mantienen su vigencia a través del tiempo.

Grande habrá sido, sin embargo, el asombro de muchos, familiarizados con estas convicciones, al descubrir que hay una pluralidad de tipos de razón que se acusa ya en el adjetivo que se utiliza para calificarla y que, unas veces, se le adjudica un sector de la experiencia y se le veda el acceso a otros, y, otras veces, se le atribuyen mecanismos operatorios distintos y excluyentes. Aquella facultad humana, igual en todos los hombres y constante a través del tiempo –para muchos, signo de la semejanza entre el hombre y Dios– se ha desgranado en una pluralidad, por ahora escasamente abarcable, de sistemas operatorios heterogéneos, aunque unidos por la finalidad común de servir a la verdad en el plano del conocimiento y, acaso, proporcionar algunas orientaciones morales en el ajetreo de las conductas en la vida social de los pueblos.

No es necesario que el pensador haya teorizado expresamente un tipo de razón para que éste adquiera carta de ciudadanía en el registro de la historia de la filosofía, se reconozca su

vigencia y se apele a su concurso cuando resulte necesario hacerlo. Por ser la filosofía obra de la razón, sean cuales fueren los supuestos, tácitos o explícitos, de que parte sin renunciar, por cierto, a examinarlos críticamente, la solidaridad entre ambos términos es tan íntima que al exponer el contenido del sistema y la articulación de sus partes surge, sin ahondar demasiado, el tipo de razón que ha presidido todo el proceso. Poco importa el nombre que haya recibido en su momento que, en última instancia, depende del criterio seguido en la clasificación, ya que en un caso puede atenderse al mecanismo operatorio y en otro al sistema de categorías empleado para hacer inteligible el sector de la experiencia que se le asigna, sin importar que éstas se extraigan de los hechos o sean funciones del sujeto que se proyectan sobre las objetividades que se construyen en el proceso del conocimiento.

El historiador de las ideas que no se resigna a construir un catálogo de autores o disponer en serie cronológica las orientaciones de la filosofía, sino que prefiere ahondar en la dinámica de los sistemas, descubre muy pronto la índole de la razón comprometida en cada caso. De esta manera es fácil asistir al despliegue de los más diversos tipos: razón analítica y razón sintética, razón intuitiva y razón operatoria, razón dialéctica y razón histórica, razón lógica y razón vital, razón especulativa y razón instrumental, razón deductiva y razón narrativa, razón axiológica y razón existencial, etc. Puede presumirse que lo enunciado no agota la lista y que el porvenir podrá depara muchas sorpresas.

Más allá de la sencillez que sugiere la familiaridad de su nombre, la figura de la razón es compleja y consiente en descomponerse en tres órdenes de cuestiones. Ha de considerarse ante todo la serie de actos intelectuales que consisten en intuir, abstraer, generalizar, relacionar, comparar, concebir, juzgar, inferir que se desenvuelven en una conciencia humana individual atravesada por una corriente de afectividad que todo lo tiñe con sus reflejos, comprometida también por oscuros deseos que emanan de la voluntad. No están ausentes tampoco la memoria y el hábito, que introducen la dimensión del pasado en todo acto presente. Liberados de estos ingredientes anímicos, los actos intelectuales recobran su pureza y pueden exponerse en signos que les confieren independencia y objetividad y constituyen un complejo sistema de operaciones lógicas obedientes a reglas de formación y de transformación, que establecen, en un caso, las combinaciones correctas, y prescriben, en el otro, el tránsito de una fórmula a otra de valor equivalente. Sin este proceso psicológico, susceptible de objetivarse en cuadros lógicos, no habría propiamente actividad racional. Pero se requiere algo más: ha de hacerse notar, en segundo lugar, que esta actividad no se realiza espontánea y deportivamente sin orden ni meta, sino que está al servicio de un conjunto de exigencias ideales enlazadas a la pretensión de alcanzar una fundamentación última y absoluta del saber. En esto consiste el programa máximo de la razón, su ambición más alta, y poco afecta a su prestigio el hecho de que no alcance a realizarlo en plenitud. El medio para lograr este fin, en tercer lugar, consiste en el sistema de principios, reglas y categorías al servicio de la inteligibilidad de los entes.

Este esquemático análisis permite vislumbrar que la razón es una realidad y, al mismo tiempo, un programa que el hombre no puede aplazar sin comprometer el destino de su propia personalidad.

Es realidad en el doble sentido psíquico y cósmico: (a) como facultad inserta en una conciencia individual, donde, en conexión con otros procesos, despliega su actividad al servicio del conocimiento, y (b) como orden inmanente al cosmos y acaso susceptible de ser descubierto en la regularidad de los procesos que acaecen en el mundo físico y en el mundo biológico. En este segundo caso podrá discutirse –según la posición realista o idealista del pensador, que en buena medida predetermina la orientación de sus opiniones– si el orden reside en las cosas mismas y el sujeto se limita a registrarlos, o si se trata de una proyección de la conciencia que vuelca sobre la imagen del mundo una regularidad que proviene de la manera como se

desenvuelve el curso de su propia actividad subjetiva. No por esto dejaría de ser real la razón – en sentido físico o biológico– ya que en ambos dominios se reconocen las huellas de su actividad.

Pero es también, y con igual derecho, un programa o un ideal que el hombre no puede dejar de cumplir a cada minuto de su existencia, sean cuales fueren las asechanzas que provienen del instinto, de la afectividad o de los caprichos de la voluntad. Es el doble ideal que se persigue en (a) el conocimiento –conquista de la verdad y búsqueda del fundamento último y absoluto de todo saber– y también (b) en el orden moral como enunciación de los principios y normas del obrar que se proponen a la voluntad para realizar una conducta plenamente humana y evitar que claudique nuestra dignidad personal.

El programa máximo de la razón en su uso teórico que, en la escala de las facultades humanas la coloca por encima de la sensibilidad, aunque no sin conexiones con ella, es conocer y, más específicamente, conocer lo universal y lo necesario. Sólo la razón asegura el tránsito de lo singular a lo general, de lo contingente a lo necesario, de la parte aislada e inconexa al todo que la abarca y le confiere orden y sentido. Pero no son pocas las exigencias que han de cumplirse para evitar extravíos cuando se lanza a la conquista de la verdad en todos los sectores, esforzándose por apresar el núcleo inteligible de entidades y procesos, tal como aparecen en el campo de la experiencia humana. Porque la Razón no se desplaza al azar alcanzando la meta por accidente o equivocando el camino, sino que lo hace con la seguridad que le confieren las reglas de la lógica, únicas que le permiten avanzar en dirección al fundamento de todo saber.

En su uso teórico, la razón procede siempre de la misma manera, siguiendo itinerarios cuyos pasos han sido fijados cuidadosamente en métodos que ella misma ha elaborado y expuesto en preceptos destinados a señalar la marcha de la investigación o de la prueba. Su finalidad es demostrar, no dejando ninguna conclusión abandonada al azar. Su modo de operar traduce una estructura constante al igual que su mecanismo operatorio. Ha de concebírsela como inmutable, impersonal, asocial y ajena al tiempo y a la historia.

La demostración exige partir de premisas que, además de verdaderas, han de ser también primeras, es decir, inmediatas o indemostrables, pero también más inteligibles que las posteriores a ella y susceptibles de interpretarse como causa de las mismas. No se alude en este punto a los clásicos a principios de no contradicción y de tercero excluido, ya que no se razona a partir de ellos, sino de acuerdo con ellos.

Pero no todo lo cognoscible es igualmente dócil a una manipulación racional que se somete a exigencias tan severas. Hay dominios donde la razón interviene y que tanto en el uso práctico como en el teórico su actividad toma otro cariz. Se razona para persuadir –lo que corresponde a esferas que desde la antigüedad integran la tópica y la retórica– y también para narrar cuando se trata de procesos históricos.

En su movimiento discursivo, la razón se ajusta a reglas lógicas que garantizan la seguridad de cada uno de sus pasos y contribuyen al éxito del resultado final. Pero no son pocas las dificultades con que tropieza en su afán de amoldarse a dispositivo operatorio tan severo y promisor. No habrá que olvidar los argumentos informales que se valen del lenguaje ordinario siempre acechado por la vaguedad de los términos y su frecuente ambigüedad, causa de confusiones. Habrá que recordar igualmente que la lógica se mueve entre dos extremos: el que se resiste a desprenderla completamente de la psicología (Dewey, Piaget) y el más difundido, de clara inspiración matemática perceptible incluso en el vocabulario, que procura

emanciparla de toda dependencia (Boole, Frege, Russell, etc.), aunque hay sectores de la misma que difícilmente pueden eludir el compromiso con la ontología.

Queda en pie, además, la cuestión de la delimitación del ámbito de lo lógico,⁴⁴ tarea tan delicada como fácilmente expuesta a controversias, según el criterio que se adopte para intentar la demarcación entre sistemas lógicos y sistemas formales. ¿Ha de limitarse a entender por lógica su figura tradicional, que alcanza expresión madura en la silogística de Aristóteles, o ha de ampliarse el sector hasta acoger los cálculos de proposiciones y de predicados, o ha de enancharse aun más el campo aceptando las lógicas modales, deónticas, de la preferencia, imperativas, epistémicas, temporales y erotéticas? Y ¿por qué no las lógicas plurivalentes, intuicionistas, cuánticas e inductivas? Con tamaña ampliación del dominio tradicional, la razón dispondría de variados y complejos recursos operatorios, susceptibles de ser utilizados en los distintos campos del saber y, por lo tanto, ganaría en flexibilidad y adaptación a objetos, cualidades o relaciones de la índole más heterogénea.

¿Habrá que aceptar esta variedad fundándose en la analogía con los primeros sistemas que recibieron el nombre de lógica y fueron considerados como instrumentos indispensables para el pensar racional? Pero en algunos casos la ampliación del vocabulario lógico, unida a la introducción de nuevos axiomas y reglas, parece alejarlas del molde clásico y debilitar, por lo tanto, el criterio de la analogía para la correcta demarcación del ámbito de lo lógico. En estas condiciones podría objetarse la inclusión de las llamadas lógicas epistémicas y aun las plurivalentes. Acaso la distinción de contenido y forma, sean cuales fueren las dudas que surgen al hacer este distinguo, y que en algunos casos no son irrelevantes, podría ayudar a mostrar que se está en el terreno de la lógica cuando se trata de apreciar la validez de la forma de los argumentos con independencia de los contenidos. Tampoco sería prudente aferrarse al criterio de completud de un sistema formal para demarcar el sector de la lógica, porque esta exigencia, en sí misma tentadora por la precisión que de ella puede esperarse, arrastra el inconveniente de excluir del dominio partes reconocidas como propias, pero que no alcanzan a satisfacer del todo este exigente ideal. De todos modos, la razón, que se vale de las lógicas como de instrumentos rigurosos para alcanzar sus fines, no se exime de la tarea de examinar y, llegado el caso, de cuestionar la legitimidad de ciertos sistemas formales interpretados como lógicas y que, eventualmente, pueden ser adecuados para sus fines y contribuir en alto grado a la rigorización de sus operaciones. Con lo cual, vista desde la perspectiva del sujeto y como facultad de conocer inherente al mismo, la razón exhibe y ejercita una de sus funciones más propias: la crítica siempre despierta y vigilante. Pero este agudo sentido crítico lleva al sujeto a reconocer que la razón está condenada a moverse entre dos extremos igualmente irracionales: los principios y la experiencia sensible. Se ajusta a los clásicos principios de identidad, no contradicción y tercero excluido (salvo el caso de algunas lógicas que prescinden de uno de ellos o limitan su alcance) pero con la conciencia de que no son evidentes ni demostrables; para emplear la terminología de Nicolai Hartmann, son "alógicos y transinteligentes".⁴⁵

⁴⁴ Remito a las esclarecedoras consideraciones de Susan Haack, *Filosofía de las lógicas*, trad. Amador Antón y Teresa Orduña (Madrid, Ediciones Cátedra, 1982), pp. 23-30 y 176-180 y Willard v. O. Quine, *Filosofía de la lógica*, trad. Manuel Sacristán (Madrid, Alianza Editorial, 1973), pp. 111-136. Manuel Granell, *Lógica* (Madrid, Revista de Occidente, 1949), esp. el desarrollo acerca de la esencia de la logicidad, pp. 431-455.

⁴⁵ Nicolai Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie* (3 Aufl., Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim an Glan, 1948), pp. 320-322.

Nadie ha sido más devoto del rigor teórico que Aristóteles, quien ha puesto máximo cuidado en asegurar las condiciones lógicas requeridas para alcanzar la verdad y poner el conocimiento racional al abrigo de desviaciones o extravíos. No en vano se afanaba por separar el *silogismo científico* que, a partir de premisas necesarias y ajustado a reglas lógicas estrictas, llega a conclusiones igualmente necesarias, del *silogismo dialéctico* cuyas premisas no son verdaderas sino probables y su razonamiento es correcto y no carece de valor, y del *silogismo erístico* cuyas premisas son engañosas o el razonamiento peca por incorrecto y su construcción obedece al gusto de aquellos inclinados a discutir por discutir. Y aunque tenga alguna influencia educadora sobre quien lo practica porque enseña a defender tesis opuestas e implementar los medios para alcanzar esa finalidad, de nada sirve en el terreno de la ciencia. De esta manera Aristóteles ponderaba las exigencias del silogismo científico y señalaba sin piedad los defectos que aquejan a los dos últimos, el dialéctico y el erístico.

Y, sin embargo, no sólo no descartaba la posibilidad de discurrir sobre asuntos que por su índole no ofrecen suficientes garantías de verdad, sino que imponía a sus discípulos la necesidad de hacerlo, pero a conciencia del riesgo que acompaña al proceso argumentativo.

Ya en la *Ética Nicomaquea* (1094b-1095a) advertía que no siempre es posible percibir con la debida claridad los elementos que integran una situación dentro de cuyo marco estamos forzados a obrar. Por eso hemos de abstenernos de exigir la misma precisión conceptual en todos los terrenos, especialmente en lo que atañe a lo bueno y a lo justo, de que se ocupa la ciencia política. La diversidad de concepciones, en lo que concierne a este punto, genera incertidumbres: ¿no ha llegado a pensarse que los valores no existen por naturaleza sino por convención? También parecida incertidumbre afecta a los bienes particulares y torna más difícil nuestra elección. Y a la falta de la debida claridad habrá que conformarse con cierta tosquedad en la argumentación dentro de este dominio.

A la complejidad, que opone resistencia al análisis debilitando la seguridad del conocimiento científico, se añade el hecho de que la conducta pertenece a un sector de lo real donde no impera la necesidad, y las leyes, que en otros dominios admiten esa calificación, en éste se reducen a la condición de reglas generales no exentas de excepciones. Se ha argüido que en la esfera de la práctica la razón persigue fines distintos del mero conocimiento, y que más bien aspira a influir sobre la acción, ya que su meta no es el saber sino el estímulo de la vida.⁴⁶ De ello resulta que el conocimiento no sólo padece limitaciones sino que, en alguna medida, resulta desnaturalizado porque no se pone al servicio de la conquista de lo verdadero en plenitud, sino que se conforma con aquel fragmento que mejor condice con las exigencias de la acción.

Dando muestras de extrema sensatez, Aristóteles sostenía que sería impropio pedir más precisión de la que ofrece cada género de problemas (*Eth. Nic.* 1094b), sobre todo si la naturaleza de los asuntos no lo consienten. Por el lado del sujeto, que después de todo interviene activamente en la conquista del conocimiento, estará mejor dotado aquel que no esté afectado por pasiones, posea una cultura general y tenga experiencia de las acciones de la vida. Aunque sea difícil ignorar que los razonamientos habrán de diferir según se parta de los primeros principios, suponiendo que fuera posible alcanzarlos de manera indubitable, o elevarse hasta ellos considerados como meta de la encuesta, no habrá que olvidar que se partirá siempre de lo conocido por nosotros, por lo que en esta materia —ética y política— el principio es el hecho (*Eth. Nic.* 1095b).

⁴⁶ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*. A Commentary by H. H. Joachim (Oxford, at the Clarendon Press, repr. 1955), pp. 13-17 y 23-16.

Todo lo cognoscible no es, pues, igualmente dócil a una manipulación racional. Hay dominios donde la razón interviene y que tanto en el uso práctico como en el teórico su actividad toma otro cariz. Se razona para persuadir –lo que corresponde a esferas que desde la antigüedad integran la tópica y la retórica– y también para narrar, cuando se trata de procesos históricos.

Argumentación que se construye con vistas a persuadir y narración que se apoya en la cronología y se esfuerza por revelar el nexo entre los momentos de un proceso son dos formas de la razón histórica y, en ambas, en contraste con la razón lógica al servicio de la demostración, la temporalidad desempeña un papel fundamental.

Y así como el discurso narrativo admite variedades que es lícito examinar por separado, hay también varios tipos de persuasión que utilizan estructuras argumentativas similares. En pasajes muy conocidos del *Gorgias*, de Platón, en oportunidad de definir a la retórica como "el arte de los discursos" (449c-e) y, especialmente, de aquellos que se refieren a asuntos políticos (450c-452d), se añade, para mayor precisión, que se trata de una técnica encaminada a "persuadir en la creencia" (455a). Esto equivale a pretender obtener, con el auxilio de los medios que proporciona la retórica, la adhesión del interlocutor a una opinión que, acaso sea verdadera aunque las razones que abonan esta presunción estén condenadas a permanecer ocultas o, más probablemente, sean sólo verosímiles y, por lo tanto, recomendadas por argumentos que no se ajustan a las exigencias de la prueba científica. Quedan contrapuestos, de esta manera, dos tipos de persuasión separados por la distancia que media entre la ciencia y la creencia (454e), y mientras la primera ofrece enunciados obligatorios para todos en virtud de la necesidad que encierran y que es signo de su verdad, la segunda se limita, a veces por interés y siempre con pasión, a mantenerse en el terreno de la opinión subjetiva y su aceptación por uno o muchos no constituye garantía de su verdad.

Esta oposición entre verdad y opinión, o entre ciencia y retórica, no descalifica enteramente los discursos que pertenecen a la segunda esfera, porque hay sectores de la actividad humana donde se carece de suficiente objetividad y los enunciados no pueden ostentar la precisión requerida por la ciencia que no omite esfuerzos para lograr la mayor rigorización. En este caso es forzoso deslizarse por la pendiente de lo probable, lo cual introduce un margen de indeterminación que provoca vacilaciones en el discurso y una marcha zigzagueante en la conducta. Es lo que ocurre en los dominios afines de la ética y de la política, es decir, en el sector de los conocimientos que corresponden a la razón práctica.

La argumentación no tiene otra finalidad que provocar o incrementar la adhesión a tesis que reclaman el asentimiento de otros, ya sea para ganarlos a una causa cuyo éxito requiere adeptos o comprometerlos a realizar acciones en común. Consiste en un conjunto de técnicas discursivas que, al dejar cierto espacio a la duda, no parecen tener carácter obligatorio o constrictivo. Solicitan la adhesión del prójimo pero no le arrebatan su libertad de elección, y están expuestas a lograr tantos compromisos precarios como posibles rechazos. Por lo general la argumentación no propone tesis rígidas, sino que consiente en modificar sus términos, sin alterar la sustancia de la misma, a fin de adaptarlas al mundo de creencias del que las recibe y evitar resistencias interiores o fricciones que podrían demorar o malograr el asentimiento que se busca. La adhesión, por su parte, sea provisoria o definitiva, se modifica con el correr del tiempo, ya sea para reforzarse o debilitarse, acaso entrar en crisis. La insistencia de una de las partes interesadas en el diálogo colabora para el éxito de la adhesión, lo cual muestra la dimensión temporal del proceso argumentativo.

Esta temática deriva de preocupaciones que tuvieron su primera expresión orgánica en la Antigüedad, señaladamente en los *Tópicos*, de Aristóteles. Es cierto que a nadie se oculta la

oscuridad que envuelve el concepto de tópico, lo que ha suscitado críticas de autorizados investigadores en el campo de la historia de la lógica. Se ha reprochado a Aristóteles el no haber propuesto nunca una definición, y a quienes le han sucedido no haber encontrado tampoco una caracterización correcta de la noción.⁴⁷ Se ha hablado, siempre con escasa precisión, de los temas de los discursos o, con más rigor aparente, de la teoría de los "lugares comunes", intentando aludir al repertorio de argumentos cuyo examen crítico habría de facilitar el acceso a la verdad. Estas apreciaciones negativas no disminuyen la importancia de la aportación de los antiguos, sobre todo después que investigaciones más recientes han aclarado el puesto de la obra aristotélica en el conjunto de la lógica formal y han arrojado luz sobre pormenores del concepto cuya oscuridad se ha denunciado.

Descartando una opinión, corriente en otra época, según la cual los *Tópicos* se reducía a una "lógica de lo probable o de lo verosímil", Eric Weil ha sostenido, con aceptables razones no filológicas sino filosóficas, que constituyen "una técnica científica" cuya utilización se concreta en el examen de "las tesis opuestas, probables o plausibles", difundidas en una comunidad, y que para ser aceptadas sin reservas, han de acreditar su verdad mediante procedimientos científicos.⁴⁸ Esto incita a considerar la dialéctica como el auxiliar de la analítica, que permite, no sólo desembarazar el terreno de posibles errores o extravíos, sino proporcionar pruebas rigurosas de la verdad de opiniones en discusión.

Ahondando, mediante finos análisis, en el tema de la naturaleza y función de los tópicos en el razonamiento, otro investigador, W. A. De Pater, ha señalado que la noción en debate conjuga la indagación con la prueba.⁴⁹ De ahí resulta su carácter ambiguo que la expone a críticas que vulneran su función en el discurso. Los reproches se atenúan al descubrir que el tópico es susceptible de dividirse en dos partes, de las cuales la segunda ha de concebirse como el fundamento de la primera, y ésta formula la regla que prescribe lo que ha de hacerse, indica la dirección en que se encuentra el objeto de un argumento. Habrá que señalar no sólo el problema, cuya solución divide a los interlocutores, sino los datos del mismo y la manera como se adquieren. Aristóteles lo había mencionado en un pasaje conocido: se trata, en todos los casos, de encontrar un "método que permita razonar, evitando incurrir en contradicción, sobre cualquier problema que se proponga, y hacerlo a partir de premisas probables" (*Tóp.* 100a 18).

Este método, aun practicado deportivamente y útil como adiestramiento intelectual, se convierte en aliado de la filosofía cuando quien lo practica está guiado por la preocupación honesta de la adquisición de la verdad, más allá del brillo circunstancial que acompaña al triunfo en un debate público. Por eso no es conveniente que la filosofía renuncie a la dialéctica, ya que con su concurso estará en condiciones de alcanzar los principios supremos que son propios de una ciencia (*Top.* 101a36-b4).⁵⁰ El descubrimiento de estos principios es posible gracias a la posesión de cierto número de reglas lógicas, cuya validez no se cuestiona, lo que señala la importancia de las cualidades formales de una argumentación o indagación como medio para asegurar el valor objetivo de los resultados.

⁴⁷ I. M. Bochenski., *Historia de la lógica formal*, trad. Millán Bravo Lozano (Madrid, Gredos, 1966), p. 64.

⁴⁸ E. Weil, "La place de la logique dans la pensée aristotelicienne", *Revue de Métaphysique et de Morale* (Paris, 1951), 56 année, N° 3, p. 299.

⁴⁹ W. A. De Pater, S. C. J., "La fonction du lieu et de l'instrumento dans les Topiques", en *Aristotle on Dialectic, The Topics*, ed. by G. E. L. Owen (Oxford, at the Clarendon Press, 1968), pp. 164-188.

⁵⁰ Paul Moraux, "La joute dialectique d' après la huitième livre des Topiques", en *Aristotle on Dialectic*, ya citado, p. 311.

Estas consideraciones inducen a aceptar la contribución aristotélica como instrumento idóneo para aprehender el procedimiento de la razón histórica en su vertiente argumentativa y en su finalidad de auxiliar de la verdad y obrera de la persuasión.

Y más allá de estos antecedentes históricos, cuya vigencia no se ha atenuado, cabe recordar que en la investigación de nuestros días no escasean los esfuerzos por discernir los caminos transitados por la razón a propósito de los argumentos que se utilizan en la vida cotidiana.⁵¹ Pero el campo se ha ensanchado, y una tarea de esta índole sólo puede acometerse cuando se atiende al diálogo en medio de la existencia corriente, cuyo análisis obliga a tomar en consideración (1) la lengua natural con su amplia riqueza semántica y sin excluir las irregularidades sintácticas y los cambios morfológicos, (2) el contexto social en que se desarrolla el discurso y (3) los marcos psicológicos que permiten adivinar las intenciones de los que intercambian información o exponen opiniones que se contradicen. De esta manera es comprensible que el análisis reclame el auxilio de la lógica formal, de la semántica, la pragmática y la psicología.

Las opiniones que separan a los hombres y que originan frecuentes controversias no están desprovistas de fundamento, como parecieran indicarlo los términos en que suelen ser formuladas. Se fundan en la concordancia, no siempre explícita, respecto de valores o de convicciones muy arraigadas en la mayoría de los hombres. De ahí que ciertas posiciones puedan ser consideradas mejores o preferibles a otras.

Con su habitual sagacidad, Aristóteles señaló en los *Tópicos* (116a-117a) algunas de estas situaciones a las que prodigó análisis muy pormenorizados. Lo hizo abandonándose a las preferencias propias del espíritu clásico que pone particular énfasis en la constancia, en la permanencia, y que integran lo que podría llamarse tópicos de la cantidad. Lo que permanece ostenta mayor prestigio que lo que está condenado a alterarse y cambiar de lugar y de figura, lo que dura más tiempo se impone sobre lo transitorio destinado a esfumarse rápidamente, lo que es útil a gran número de personas y adecuado a la mayoría de las circunstancias resulta preferible a su contrario, lo que tiene mejores posibilidades de alcanzar éxito arrastra también mayor suma de adhesiones. A ellos podrían sumarse lo prudente, lo equilibrado, el justo medio entre extremos que se rechazan, la mesura, el saber frente a la ignorancia, la habilidad frente a la torpeza. Y aun habría que agregar cualidades como duración, estabilidad, objetividad, universalidad, eficacia, seguridad, que siempre imponen su preferencia, pero también verdad, normalidad, equilibrio, simetría, regularidad, medida, homogeneidad, repetición, inercia. Todo ello corresponde a la actitud clásica, enamorada de la quietud, de la forma geométrica cerrada y que se refugia en el reposo para no comprometer su perfección.

En la vertiente opuesta, los tópicos de la cualidad preconizan la superioridad de lo único, lo raro, lo excepcional, lo precario, lo difícil, lo original y a ellos se asocian las nociones de heterogeneidad, concreción, historia.⁵² Toda argumentación tiende a apoyarse sobre estas bases, lo cual atenúa la impresión de arbitrariedad que pueden exhibir algunas tesis que, a primera vista, suelen parecer no sólo extrañas sino también antojadizas.

⁵¹ Gilbert Dispaux, *La logique et le quotidien. Une analyse dialogique es mécanismes d'argumentation* (Paris, "Argumentos". Les Editions de Minuit, 1984), p. 24.

⁵² Chaim Perelman & L. Olbrechts-Tyteka, *Traité de l'argumentation* (Paris, P.U.F., 1958), II, pp. 128-132; "Classicisme et romantisme dans l'argumentation", en *Le champ de l'argumentation* (Bruxelles, Presses Universitaires, 1970), pp. 397-406.

Abandonando, por ahora, el análisis de la argumentación encaminado a persuadir en la creencia, con los atenuantes que se han señalado, conviene ingresar en el terreno de la narración, del relato destinado a exponer en serie cronológica lo acaecido en el curso del tiempo, sin olvidar, por supuesto, los nexos que unen los momentos sucesivos.

Se aspira a mostrar que la razón histórica ofrece dos vertientes: la argumentativa para persuadir y la narrativa para comprender. La primera en viva relación con la acción en estado naciente; la segunda en relación con los hechos ya consumados.

Se entiende una situación histórica, fruto a la vez del azar y de la libertad, cuando se retrocede en la serie de sus antecedentes y, mediante una mirada retrospectiva, se asiste al desarrollo de todo el proceso. Esto ocurre porque la vida humana, individual o colectiva, es esencialmente temporal y lo es en el doble aspecto biológico, es decir, natural, y biográfico o histórico. Dos aspectos que no están disociados porque si el primero sirve de sustento al segundo, el segundo acoge dentro de sí al primero y todas las vicisitudes naturales quedan incorporadas a la historia. Con las decisiones que toma para hacer o inhibir la acción, y con los resultados a que llega, el hombre se hace a sí mismo. La historicidad es una nota constitutiva suya, que no podría serle arrebatada sin que el hombre como tal se volatilice.

Pero la noción cabal del trayecto recorrido en el tiempo, con la conciencia de su irreversibilidad, y de los bienes acumulados sólo se reserva a la operación de una razón capaz de reconstruir la serie de momentos. Ha de valerse para ello de conceptos que, en este caso, han de atenuar la rigidez propia de otros de su género utilizados en el marco de ciencias que se refieren a sectores de la realidad donde impera la repetición. Allí donde aparece la novedad y arrastra consigo matices inéditos se requiere una conceptualización flexible, que si bien mantiene la identidad formal de los signos que utiliza, no se confunde con la heterogeneidad de la materia significada por ellos. Así, el contenido del concepto varía según la ocasión.

A esto llamaba Ortega concepto ocasional; Croce, que se le había adelantado, lo llamaba juicio histórico. Era una manera de reconocer que el concepto, que es un instrumento del pensar, remite a contenidos variables según la ocasión; lleva, por lo tanto, incluso una fecha y es función del tiempo histórico.

En cada minuto de la vida gravita el pasado, a veces como carga, a veces como cadena, a veces como tesoro de incitaciones, pero también existe una tensión hacia el futuro que se presenta como indeterminado, inseguro y, por lo tanto, como fuente de posibilidades y de perplejidades. Esta situación ha de reflejarse de múltiples maneras en el conocimiento. De ahí que la reconstrucción de la serie regresiva, destinada a poner en claro un hecho histórico, admita variadas figuras según los intereses de la época, del grupo social a que pertenece el individuo o de las peculiaridades personales del individuo mismo.

Quedan muchas cuestiones abiertas. Cabe preguntar si la serie ha de ser interpretada como un haz de leyes al servicio de la explicación, suponiendo que se utilizara el concepto de causalidad y fuera posible responder a la pregunta por qué. Esta interpretación no goza de muchos adeptos en la hora presente, y las investigaciones que se realizan en el dominio del discurso narrativo, atentas a explorar su estructura y su dinámica, están lejos de haberse agotado.

Hoy se tiende a acordar más relieve a la narración que a la explicación, y se renuncia a la esperanza de alcanzar el ideal de las ciencias naturales en una esfera donde incide la libertad.

A las razones que separan, y por momentos oponen, la demostración, vuelta hacia la conquista de conclusiones necesarias, y la argumentación, destinada a persuadir en la creencia, se añade un rasgo que falta en la primera y sobresale en la segunda: la temporalidad, que nada impide concebir como rasgo inseparable de la razón histórica en todas sus vertientes.

El encadenamiento de pasos intelectuales, ajustado a reglas lógicas, que prescriben el itinerario a recorrer en la demostración, no supone ningún decurso temporal: el nexo entre premisas y conclusión puede imaginarse como dado instantáneamente, de una vez para siempre, fuera del tiempo, desde que los dos extremos de la cadena deductiva pueden presentarse como simultáneos y no sucesivos. En este sentido no puede ocultarse que la demostración es parienta de la contemplación y se coloca en el instante, que tanto puede imaginarse como un átomo sin espesor temporal o como un fragmento infinitesimal del tiempo, siempre de idéntico espesor. Ya en la cuarta regla del *Discurso del Método*, Descartes, receloso ante la extensión temporal, que obliga a apelar al concurso de la memoria siempre proclive a la infidelidad, ¿no aconsejaba reducir la cadena deductiva a una unidad captable en un acto intuitivo dentro del instante? Y este procedimiento, destinado a conferir seguridad a la deducción, ¿no equivalía a eliminar el tiempo de la demostración racional? El tiempo se tornaba irrelevante: ningún episodio extraño podía alterar la pureza de la cadena deductiva y modificar un curso que las reglas de la lógica habían señalado para siempre.

No podría asegurarse lo mismo de la argumentación, en el desarrollo de la cual el tiempo está siempre presente y nunca exhibe la misma duración. De múltiples maneras puede apreciarse objetivamente su incidencia en el proceso argumentativo, según observación de los dos investigadores antes citados.⁵³

En la medida en que la argumentación se encamina a comprometer al prójimo y arrastrarlo a una acción determinada se requiere vencer resistencias interiores, sobreponerse a vacilaciones, que tienen raíces psicológicas muy hondas y que inhiben o, por lo menos, demoran la decisión esperada. Imposible, en estas o parecidas condiciones, fijar un lapso rígido para cumplir el proceso argumentativo. Es cierto que si la acción se vislumbra como inminente o próxima, el intervalo resulta más estrecho y el discurso encaminado a conquistar la adhesión del prójimo no podrá dilatarse indefinidamente, ya que los hechos apremian. Pero, por lo común, el intervalo temporal no puede ser el mismo en todas las circunstancias ni para todos los individuos. A ello ha de agregarse, ante posibles fracasos, el cambio de táctica argumentativa, que obliga a reanudar, en términos distintos, el discurso destinado a lograr adhesiones. Y, aparte de ello, ninguna adhesión, que por naturaleza excede siempre los límites del presente, tiene fuerza constante y, por lo tanto, está expuesta a debilitarse o extinguirse, lo cual, en caso de necesidad, obligaría a reconsiderar los términos del discurso que en su momento logró ser eficaz. No puede, pues, anularse el tiempo en el proceso de argumentación; incluso ha de contarse con su elasticidad para acomodarse a los imprevistos de las situaciones más heterogéneas. El tiempo penetra en esta vertiente de la razón histórica y no la abandona.

La temporalidad no está menos presente en la narración, que es otra vertiente de la razón histórica. Mediante este procedimiento, compartido por la literatura y la historiografía, se aspira a entender el curso de una historia que es una serie de hechos, sucesos y acontecimientos, cada uno de los cuales colma un lapso, de límites no siempre fáciles de determinar, y que linda o se superpone parcialmente con el que le ha precedido o el que le está

⁵³ Chaim Perelman & L. Olbrechts-Tyteka, "De la temporalité comme caractère de l'argumentation" en *Le Champ de l'argumentation* (Bruxelles, Presses Universitaires, 1970), pp. 41-63.

destinado a seguirle. La narración insume tiempo, más breve sin duda que el acontecimiento histórico que se propone hacer comprender, y tanto puede seguir la pendiente que desde el pasado se prolonga hasta el presente o, por lo menos, hasta la terminación de la serie de episodios de que se trata, como seguir el camino inverso y remontarse hasta las fuentes, pero ha de examinar también los nexos que unen los hechos relatados. El relato, se ha dicho, es "un encadenamiento cronológico y a veces causal de unidades discontinuas".⁵⁴

No todos los hechos históricos acaecen en el mismo plano de la realidad e ingresan en la misma línea temporal. Hay, más bien, un entrecruzamiento de series que discurren por líneas horizontales y oblicuas, y en los nudos que se forman, probablemente al azar, se dan en relieve hechos sobresalientes que, en más de una ocasión, constituyen inflexiones en la marcha de la historia. Ha de aceptarse, para los hechos y para el relato, una pluralidad de temporalidades.

Esta pluralidad invita a desechar la representación vulgar del tiempo como único cauce de los sucesos históricos.⁵⁵ Si la organización temporal del relato aspira a ser un reflejo correcto de la historicidad de lo real, ha de admitir la coexistencia de grados de profundidad en la representación que se esfuerza por dar del tiempo. Una cosa es disponer la serie de hechos públicos en una cronología que organiza en la figura de la línea lo que ha ocurrido y adscribe cada unidad a una fecha registrada en el calendario, y otra, muy distinta, es referir lo que acaece en la conciencia de un personaje histórico que ha tomado una decisión concreta y la ha ejecutado con las consecuencias esperadas y las no previstas que derivan de ella. El tiempo de la conciencia exhibe cualidades que se suceden, se interpenetran y se funden a través de un cambio agitado y sin reposo; factores intelectuales, afectivos y volitivos concurren en la toma de decisión y en la acción que llena de júbilo o de terror a sus actores, No ha de olvidarse que la historia objetiva ha de fundarse en la historicidad de la existencia humana y que ésta se manifiesta en la gravitación del pasado que colma todo presente. Y no ha de olvidarse tampoco la concurrencia de pasado y futuro en la acción histórica del presente.

4. CRÍTICA DE LA RAZÓN EN EL ÁMBITO DE LA SOCIEDAD

En: *Anales de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas*, 1991, XIX, pp. 583-606.

Introducción

1. La crítica de la razón –es decir, el examen de su idoneidad en las esferas del conocimiento y de la acción con la mira puesta en la apreciación de su vigencia efectiva y sin olvidar sus posibles extravíos– es una tarea siempre renovada en la historia de la filosofía. Obedece a una inquietud permanente: la de tematizar todos los supuestos del trabajo filosófico. Los ángulos desde los cuales se enfoca el problema han variado en el curso de las épocas, y es loable que así haya ocurrido para que el examen crítico pueda repetirse con provecho en distintos territorios y en planos diferentes del saber y de la acción.

⁵⁴ Tzvetan Todorov, *Les genres du discours* (Paris, Editions du Seuil, 1978), p. 64.

⁵⁵ Paul Ricoeur, "La función narrativa y la experiencia del tiempo", en *Texto, testimonio y narración*, trad. Victoria Undurraga (Santiago de Chile, Ed. Andrés Bello, 1983), pp. 51-91; *Temps et récit* (Paris, Editions du Seuil, 1983), I, pp. 134-138.

No sólo se inquiere por la índole de la razón –ya sea como actividad intelectual humana o como instrumento al servicio del saber y del obrar–, sino también y con no menor interés por sus usos (especulativo o práctico), sus funciones (constitutiva o reguladora), sus formas (categorías o ideas), sus mecanismos operatorios (intuición o discurso, ajustado, en el segundo caso, a las reglas de la lógica que se ha escogido), sus campos de aplicación (matemática, física, biología, psicología, historia y siempre en los dos planos de lo real o de la ciencia), sus condicionamientos sociales o históricos (ideología) y también por sus desviaciones posibles (paralogismos, antinomias o sofismas). Esta escueta enumeración involucra un amplio complejo conjunto de problemas, que no siempre han sido atendidos en su totalidad.

En el ámbito de la ciencia, la crítica de la razón se bifurca en dos direcciones: la que se orienta hacia la investigación y examina las pautas metodológicas que aseguran la eficacia de su intervención, tanto en la esfera de los comportamientos previsibles, por ser ya conocidos, de objetos o seres humanos, ya sea acogiendo las hipótesis que la imaginación se adelanta a trazar como posibles itinerarios en la búsqueda de nuevas verdades. Y también la dirección que se esfuerza por alcanzar la sistematización de los resultados adquiridos en el proceso anterior y hacerlo según esquemas formales de organización y articulación de las distintas ramas del saber. Se buscan, en este caso, la manera de reconstruir la unidad del saber que la investigación suponía pero que no siempre logra alcanzar. La razón postula la unidad del conocimiento y, a través de lo que ha logrado averiguar, la unidad más alta de la realidad que incluye lo que se sabe y lo que todavía es tema de indagación.

A la razón examinada en el contexto de la ciencia, donde con mayor frecuencia se han repetido los exámenes, habría que añadir el contexto de la sociedad, a fin de explorar su condición de reguladora de las actividades sociales. Esta función se percibe a través de las costumbres que fijan su sello indeleble al comportamiento de los seres humanos o a través de la legislación que inspira los mecanismos de las instituciones que racionalizan la vida colectiva. Pero también y con no menor interés las consecuencias que derivan de la regulación racional de la sociedad y que el individuo tiene que soportar como limitaciones impuestas al ejercicio de su libertad en el medio de la acción colectiva. La razón que libera ¿no es también un sistema sutil de coacciones que inhiben el juego espontáneo de la libertad? Sentir esta condición ambigua de la razón en el medio social, donde se desenvuelve la vida de todos los días, es también un hecho que no ha de descuidarse, y algunas direcciones de la filosofía de nuestro siglo lo han expuesto con particular claridad y relieve.

2. Un indicio, por lo demás elocuente, de la importancia que reviste el tema para la filosofía de nuestro tiempo, lo constituye el conjunto de estudios sometidos a examen crítico en el Coloquio "Sobre la racionalidad hoy", celebrado en la Universidad canadiense de Ottawa y publicado diez años después.⁵⁶ La distribución de los materiales por afinidad de subtemas ha permitido apreciar en toda su riqueza la teoría de la racionalidad, que concierne a la cultura de nuestra época tanto por su significación teórica como por su importancia práctica. El tema tiene implicaciones científicas y éticas con su inevitable prolongación en el terreno de la política. Al anteponer una introducción histórica y un balance de las contribuciones más recientes –en los trabajos de H. G. Gadamer, *Transformaciones históricas de la razón*, y de Mikel Dufrenne, *La razón hoy*– se han mostrado las raíces históricas y el estado actual de las cuestiones. El examen prosigue después con la exposición de la racionalidad en diferentes dominios de la cultura, lo que permite completar la imagen de la razón con perspectivas complementarias: G. G. Granger, *¿Dialéctica interna del desarrollo científico?*; J. Vuillemin, *La razón frente a la instauración y el desarrollo científico*; J. J. Kokelmans, *La sociología y el*

⁵⁶ Th. F. Geraets, *Rationality to-day* (Ottawa, Canadá, 1979).

problema de la racionalidad; F. Ansart, *Irracionalidad e ideología política*; J. Habermas, *Aspectos de la racionalidad de la acción*; Ch. Perelman, *Lo racional y lo razonable*; P. Ricoeur, *La razón práctica*; K.-O. Apel, *Tipos de racionalidad hoy: el continuo de razón entre la ciencia y la ética*. El examen crítico de la misma cuestión en diferentes dominios del saber revela la fecundidad de la empresa unida a la conveniencia de ofrecer el mayor número de perspectivas filosóficas dada la heterogeneidad de los enfoques.

La crítica de la razón, especialmente de la llamada "razón instrumental", mereció la atención a lo largo de muchos años por los miembros de la Escuela de Frankfurt, cuyos ecos se mantienen todavía. Esta Escuela, que tan enérgico impulso dio a la crítica de la razón, supo también enlazarla con la crítica de la sociedad y con la crítica de la subjetividad, y todo ello envolvía también a la modernidad. Los miembros del Instituto de Investigación Social, caracterizados como una corriente de izquierda intelectual, desarrollaron sus actividades durante diez años, desde 1923 hasta 1933, fecha en que se interrumpieron con motivo del ascenso de los nazis al poder y la persecución de los judíos. Sus principales representantes han sido Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Herbert Marcuse y algunas figuras menos conocidas como Franz Neuman y Leo Löwenthal. Ha de agregarse el nombre de Jürgen Habermas, que enseña actualmente en Frankfurt y que, aun siendo discípulo de Adorno, se destaca por la independencia de su pensamiento frente a la formulación de sus predecesores.

Aunque la formación marxista del grupo no puede cuestionarse, sus integrantes se apartan en algunos puntos de la doctrina del maestro y niegan que la filosofía esté superada e incluso afirman, por conducto de Adorno, que sólo el rechazo de esta tesis abre la puerta a la reflexión, como lo enseña la historia más reciente.

A todos acompañaba una confianza casi ilimitada en la eficacia del método dialéctico, aunque ninguno, al parecer, haya analizado a fondo las variedades de la dialéctica. En todos los casos ponían el acento en los aspectos negativos de la dialéctica, que en sus manos era un instrumento para cuestionar la sociedad contemporánea. No ocultaban cierta decepción ante las esperanzas puestas en la capacidad del proletariado para promover cambios sustanciales, hasta el punto de confesar que ya no existe la clase revolucionaria.

Conviene no olvidar que sobre el grupo entero han gravitado algunas experiencias políticas de consecuencias graves. El fascismo, el holocausto, la guerra última, la dureza del stalinismo, la emigración. El libro de Martin Jay, *La imaginación dialéctica*, de 1973, traza una historia, por desgracia demasiado externa, de la Escuela de Frankfurt y acumula pormenores que revelan la gravitación de los prejuicios políticos de sus miembros en su interpelación de lo social.

Sobre todos los integrantes de la Escuela han incidido, aunque en medidas diferentes, ciertas experiencias decisivas del siglo XX. A todos animaba la esperanza de una liberación del hombre, de una emancipación de servidumbres impuestas por la naturaleza y por la sociedad, y esta última en los dos estratos de lo social propiamente dicho y lo político. Esperanza que confiaba para su cristalización en realidad con el concurso de una clase social, la menos favorecida en los órdenes económico, político, cultural, pero capaz de sobreponerse a las trabas que la sujetaban y producir el cambio revolucionario que haría posible un mundo humano más justo para todos. De ahí el compromiso ideológico de todo el grupo, aunque no excluyera la presencia de matices intelectuales distintos según la formación cultural de cada uno.

El siglo XX, siglo en que se percibe y se padece lo que ha dado en llamarse "el malestar de la cultura", ha sido pródigo en experiencias negativas, producto, algunas de ellas, de esos

bienes que prometían felicidad a manos llenas. La creciente racionalización de la vida colectiva, que se ha enseñoreado del individuo y lo ha penetrado hasta los estratos más íntimos de su ser, es también fuente de desdichas. En la sociedad contemporánea las masas han pasado al primer plano de la acción y de hecho imponen su modelo de comportamiento a los demás. Es lo mismo que la masificación sea el resultado de la superpoblación del planeta a causa de la explosión demográfica, como lo insinuaba Ortega y Gasset en su *Rebelión de las masas* (1930), o que, como quiere Schischkoff, provenga de meditados procesos de manipulación a través de una propaganda manejada por los medios masivos, como lo sostiene en su *Masificación dirigida* (1964). Lo cierto es que el hecho, no pequeño sino gigante, se ha esparcido por la faz entera de la tierra. Eso significa la pérdida de libertad, que acarrea consecuencias para la conducta y el saber, que se pone al servicio, sin que el individuo lo advierta, de los más extraños fines extrateóricos.

La racionalización, en sí misma positiva, acarrea también consecuencias negativas e impone un alto costo psicosocial: enfermedades mentales como la neurosis, fenómenos de adicción, perturbaciones psicosomáticas, problemas de motivación y educación, comportamiento anómico, actitudes de contracultura, constitución de sectas religiosas juveniles, formación de grupos marginales de carácter criminal (como el terrorismo anarquista).

Una mirada a la historia contemporánea descubre el fenómeno del fascismo acompañado por el síndrome ideológico del antisemitismo con su secuela, imborrable por mucho tiempo, del holocausto. Los psicólogos contemporáneos, encargados de escrutar las conciencias, no se cansan de referirse a la estructura pulsional sadomasoquista del carácter autoritario, del que nuestro siglo ha ofrecido tristes ejemplos. Agréguese a ello la teoría de la cultura de masas, que muestra la integración social de las conciencias a través de los medios de comunicación, la fetichización de la obra de arte convertida en bien cultural, con la regresión del arte rebajado a consumo y diversión. Estos hechos y muchos más constituyen el suelo sobre el cual se construyó la Teoría crítica de la sociedad.

La Teoría crítica de la sociedad, que era la empresa colectiva a realizar por el calificado grupo de investigadores reunidos inicialmente en la Universidad de Frankfurt, no consentía en dejarse caracterizar como sociología, ni como filosofía de lo social, ni como filosofía de la historia. Era, al mismo tiempo, un examen crítico de la sociedad y un cuestionamiento de la misma sociedad. Tomaba como punto de arranque la ambigüedad del proceso de racionalización creciente de todas las actividades. Se empeñaba en mostrar que en el momento en que se busca la libertad y se aspira a asegurar su ejercicio, se descubren nuevas cadenas que anulan el esfuerzo por eliminar impedimentos y servidumbres.

La crítica de la sociedad, que compromete también una crítica de la razón, coincide con la impugnación de la dominación: sometimiento de la naturaleza inerte y viva, por un lado, coacciones sociales confesadas o encubiertas, sutiles o groseras, que acaban por oprimir al individuo. La razón, institucionalizada a través de la legislación que prescribe los límites de lo prohibido y penado; la conducción estatal de la investigación y la ciencia que, sin confesarlo y a veces sin advertirlo, pone límites también al saber, son otras tantas cadenas que oprimen la espontaneidad del individuo. Se imponía, pues, la necesidad de defender al individuo, sujeto de la protesta y de la resistencia, y asignar a la filosofía la tarea de reflexionar sobre las posibilidades de libertad y felicidad individual en el marco de una crítica social emancipadora.

Aversión al sistema

Entre los rasgos que distinguen al tipo de filosofar de los integrantes de la Escuela de Frankfurt figura el desinterés por el sistema, que ya se advierte en el examen meramente monográfico de las cuestiones. Es cierto que hay vínculos subyacentes, pero no se descubren a primera mirada.

En este punto se apartan resueltamente de Hegel, sin dejar por eso de ocuparse de su filosofía, de la cual rescatan como valioso el momento dialéctico entendido en una perspectiva distinta del idealismo. Hegel había considerado la filosofía como "la consideración pensante de los objetos" (*Lóg.* § 2) y opinaba que el desarrollo del pensamiento, tanto en el proceso vivo de la historia como en cada una de sus manifestaciones originales en la obra individual de cada filósofo, era ciencia y en tal carácter "era esencialmente sistema" (*Lóg.* § 14). Propia de esta ciencia, organizada en la figura del sistema, era la unidad, entendida como compleja totalidad que recoge en sí y articula con feliz corrección sus diferencias, que resultan de la heterogeneidad de los distintos dominios que explora el pensamiento. Y, para ser más rotundo, Hegel agregaba que "un filosofar sin sistema no puede ser nada científico" (*Ibid.*), y a lo sumo expresaría un "modo de sentir subjetivo" que, respecto de su contenido, sería meramente accidental. Porque cada contenido se justifica "sólo como momento del todo", y fuera de esto no supera la condición de certidumbre subjetiva. De ahí que muchos escritos filosóficos, de aparente buena calidad, frutos de esfuerzos individuales serios, no superen el nivel de la mera opinión. La palabra sistema, correctamente entendida, alude a un pensamiento que contiene en sí todos los principios particulares y les confiere organización y unidad. Por eso, añadirá Hegel que "cada una de las partes de la filosofía es un todo filosófico, un círculo que se cierra en sí mismo" (*Lóg.* § 15). "El todo de la filosofía, insiste Hegel, constituye verdaderamente una ciencia" (*Lóg.* § 16). Su punto de partida "es un acto libre del pensamiento" y, por lo tanto, "la filosofía se nos manifiesta como un círculo que gira sobre sí mismo, que no tiene comienzo en el sentido que las otras ciencias lo tienen, de modo que su comienzo se refiere al sujeto que se resuelve a filosofar, pero no a la ciencia misma" (*Lóg.* § 17). Estos pasajes extraídos de la *Lógica* (1830) tenían antecedentes en la *Fenomenología del espíritu* (1807), donde se afirma que el pensador ha de "contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia, a la meta en que se pueda dejar de llamarse *amor* por el saber para llegar a ser *saber real*" (prol. 1), tarea que asumiera personalmente con la conciencia cabal de las dificultades que obliga a superar.

A cien años de distancia, en otro contexto histórico y filosófico, Ortega y Gasset, que en opinión de muchos ha pasado por carecer de sistema, confesaba (1908): "un hábito mental que no he logrado dominar me impele a ver todos los asuntos sistemáticamente. Creo que entre las tres o cuatro cosas inmoviblemente ciertas que poseen los hombres, está aquella afirmación de que la verdad sólo puede existir bajo la figura del sistema". Y reiterando este mismo pensamiento agregaba: "los cien problemas que constituyen la visión del mundo tienen que vivir en unidad consciente. Cabe, naturalmente, no tener listo un sistema, pero es obligatorio tratar de formárselo. El sistema es la honradez del pensador".

Ortega distinguía entre actitud sistemática, que concierne al comportamiento en la actividad teórica y que califica moralmente como honradez, y el sistema como estructura de un mundo de ideas que aspira a reflejar la realidad y tornarla inteligible en su totalidad.

Varios rasgos distinguen su concepción del sistema: en primer lugar se construye desde abajo, desde lo observable; en segundo lugar aparece al final de un largo y sostenido trato con las cosas; en tercer lugar brota de una fuente que es el afán del pensador por unificar, de

manera orgánica, todos los conocimientos aislados. En su obra esa fuente es la vida misma que pugna por conocer lo real y hacerse a sí misma.

Adverso había sido el juicio de apreciación de Nietzsche, para quien la voluntad de sistema era una falta de honradez, opinión que complacía a algunos de los miembros de la escuela de Frankfurt que cultivaban la filosofía en términos de denuncia, que afectaba tanto a las aberraciones sociales como a la práctica de la investigación desinteresada en el plano de la más pura teoría.

La figura del sistema deriva del afán del filósofo que aspira a dominar intelectualmente la totalidad de lo real. Esa totalidad, a su vez, se ofrece como unidad, tanto en las orientaciones realistas que la derivan de las conexiones entre los objetos, como en las orientaciones idealistas que la conciben como una proyección de las formas de la actividad del sujeto sobre los objetos. La noción de sistema se desprende de los supuestos de la pregunta que inquiere por el ser en sí de la realidad, principio del que deriva todo y al que nada podría sustraerse. Pero también la noción de sistema es el resultado del esfuerzo por evitar incoherencias y asegurar la no contradicción del pensamiento que aspira a abrazar toda la realidad.

La aversión al sistema se exterioriza e intenta justificarse en la *Dialéctica negativa* (1966) de Adorno. Allí el autor expone su pensamiento como un "antisistema" que no renuncia a valerse de los recursos de la lógica deductiva que, después de todo, resulta ser el término abstracto de un proceso racional encaminado a despojar a la realidad de todas sus cualidades. Queda, al término de la operación, un esqueleto que sostiene la piel de muchas argumentaciones pero que ahoga todas las cualidades diferenciales que matizan la vida concreta.

No le bastaba a Adorno con rechazar la unidad, inalcanzable en todo el esfuerzo cognoscitivo y acaso inexistente en la realidad, sino que se proponía disipar el engaño de una subjetividad encargada de constituir el mundo de los objetos. Y, yendo más lejos, quería también superar la oposición, que calificaba de oficial, producto de una mentalidad burocrática, de filosofía, por una parte, y, por la otra, de ciencia, construida con arreglo a metodologías que prescriben el camino de la indagación y de la síntesis de los hallazgos con vistas a alcanzar un resultado unitario.

La crítica del sistema parece avanzar de la mano de la convicción, de estricta prosapia marxista, de que la filosofía sobrevive porque en el curso de su historia "ha dejado pasar el momento de su realización", y sigue condenada a interpretar el mundo moviéndose en el plano aséptico de las ideas con escasa influencia sobre la realidad. Ha fracasado en su intento de transformar el mundo y ha debido resignarse a ser un anacronismo más al lado de otros de menor relieve.

La filosofía, que parece haber renunciado al proyecto de identificarse con la realidad, se mueve en un mundo burocratizado, obediente a esquemas de ordenación, que relega la filosofía al reino de la poesía. Recuerda Adorno en esta ocasión un pensamiento de Nietzsche para quien el sistema había nacido del desquite de la impotencia política del filósofo entregado a la construcción de esquemas destinados a abarcar la multiplicidad de los entes y conferirles, de paso, un aire de familia.

Adorno amplió este pensamiento aludiendo a la destrucción del orden feudal, que decretó también la caducidad de un tipo de reflexión que parecía asegurar para algunos el dominio de la realidad social. La angustia ante el espectáculo del caos, que sobrevino ante la destrucción del orden feudal, orientó la conducta teórica hacia otro tipo de orden que, a la vez

que neutralizaba todo desvío y encauzaba el proceso intelectual, y correlativamente también el proceso social, por una ruta susceptible de ser dominada, era también expresión de un orden diseñado esta vez por la razón humana, pero no menos artificial que aquel que había sustituido. El sistema sería, en este caso, una especie de mecanismo de coacción engendrado por la razón y destinado a atenuar la angustia ante el caos.

La aversión al sistema ha aflorado también en otras orientaciones del pensamiento de nuestros días. Así, por ejemplo, Nicolai Hartmann, ya en 1931, se había adelantado a señalar la oposición entre el espíritu de sistema y la inclinación a subrayar el prestigio de la problematización. Aconsejaba acordar prioridad al problema, que por otra parte renace sin cesar en el curso de la historia y se presenta en los contextos más variados como expresión de una "filosofía abierta", contra el sistema prematuramente construido y destinado a alojar cada nuevo descubrimiento en su sector del casillero prolijamente diseñado.

Hartmann creía encontrar dos líneas de pensadores en la historia de la filosofía. Militarían en la primera Plotino y Proclo, Santo Tomás y Duns Scotto, Hobbes y Spinoza, Fichte y Schelling. Corresponde a los que acentúan el valor del sistema, en tanto que la indagación problemática prevalece en la línea que enlaza los nombres de Platón y Aristóteles, Descartes, Hume, Leibniz y Kant. En el pensamiento contemporáneo habría que mencionar los nombres de Dilthey, Russell y Wittgenstein, que Hartmann no menciona tal vez por el año en que formula sus apreciaciones. En nuestro medio no podría omitirse la mención de Francisco Romero (1891-1962) que se había adherido expresamente a la tesis de Hartmann en un "Un filósofo de la problematización", artículo publicado en la revista *Cruz y Raya* en 1934 y recogido después en su libro *Filosofía contemporánea* de 1941.

Los sistemas que provocan adhesión o rechazo son vastas construcciones de pensamiento, grandes figuras cerradas hijas de un afán constructivo que se empeña en responder a todas las preguntas articulando cada respuesta en un lugar determinado de la totalidad. La construcción sistemática, en la opinión de Hartmann siempre movido por claros impulsos de orden teórico, encierra una ilusión: la de dar satisfacción a todas las inquietudes que asaltan al filósofo, unida al deseo de que la construcción sea la última y la definitiva. La historia enseña que es más fecundo el examen pormenorizado y perseverante de los problemas, sobre todo cuando no se subordinan al diseño del sistema que se anticipa a la indagación problemática y que aspira a dirigirla con mengua de la espontaneidad del investigador.

En esta línea Romero distinguía, por una parte, el "pensamiento sistemático" aguijoneado por los problemas y que desde ellos aspira a elevarse a una visión del conjunto que no obstruya la posibilidad de acoger elementos no captados antes, rechazando, por consiguiente, el plan sistemático previo, y, por otra parte, el "sistema" como resultado de una voluntad de creación arquitectónica urgida por la necesidad de ofrecer respuestas prematuras a todos los interrogantes.

En el caso de Hartmann el motivo del rechazo del sistema es de índole teórica: se trata de no embotar la sensibilidad para los problemas con soluciones prematuras, de asegurar la vigencia de los nuevos descubrimientos más allá del desahucio de los sistemas y su reemplazo por los de generaciones más jóvenes. En el caso de Adorno los motivos hundían sus raíces en preocupaciones prácticas: la acción transformadora de una realidad social.

Crítica de la razón

Puede analizarse la estructura y el valor de la razón desde la ciencia: es la tarea que acometió Kant al indagar las condiciones (lógicas) de la posibilidad de la matemática, de acuerdo con el modelo de la geometría de Euclides, y de la física, en la perspectiva que ofrece el modelo de Newton, lo que, de paso, le abriera la puerta para entrever la imposibilidad de la metafísica como ciencia, lo cual se advierte en la falta de acceso directo a lo suprasensible, de camino cerrado en la dirección de lo absoluto. El descubrimiento de vicios lógicos que deterioran el conocimiento muestra que en principio no pueden salvarse todos los obstáculos. Pero al realizar el examen de la razón exhibe su estructura y sus funciones y muestra el despliegue de su dinamismo.

Es posible seguir otro camino: el que toma en consideración la estructura y la dinámica de la sociedad cuyas líneas de actividad van siendo crecientemente racionalizadas. Desde ahí es posible avizorar dos tipos de razón –subjetiva y objetiva– aunque haya que admitir la existencia de una raíz común y una posterior desviación y alejamiento de cada una de las ramas. Juzgar a la razón por las consecuencias que se desprenden para el individuo y la comunidad de su manipulación de la realidad (natural y social), es decir, de su capacidad para abrir rutas y también para cerrarlas, obstruyendo de esa manera el acceso a ciertos aspectos de la realidad.

No se oculta que la razón, en la medida en que contribuye a forjar una imagen de la realidad, invita a contemplarla desde el resultado de su manipulación de los datos de la sensibilidad, lo cual engendra un producto más o menos inteligible que se diferencia de otros posibles. También sugiere modos de acción moral acordes con la imagen que ha trazado aunque no olvide que el tránsito de las proposiciones descriptivas a las proposiciones imperativas está vedado.

Al separar, sin mucha precisión, la razón objetiva y la razón subjetiva, resulta inevitable estudiar las pretensiones de una y otra y su influjo en la mentalidad y el comportamiento de los individuos, subrayando, de paso, la influencia negativa o el saldo negativo que arroja.

Los nombres que sucesivamente se han adjudicado a la razón subjetiva muestran que sus perfiles han ido dibujándose con mayor claridad a medida que avanzaba el examen crítico. Así, a la designación de subjetiva (que no ahora la de instrumental) por parte de Horkheimer, se añaden los de razón identificatoria de Adorno, razón unidimensional de Marcuse, razón estratégica de Apel, razón comunicativa de Habermas y todavía, por parte de otros, de razón técnica. Su papel en la elaboración de la teoría y en la implementación de la práctica varían según los autores, pero hay ciertas coincidencias entre los miembros de la Escuela de Frankfurt. Se la caracteriza como un modo de operar (analítico, unilineal) y por sus consecuencias para el individuo y la sociedad. Se le reprocha, en consonancia con su prestigio en el mundo industrial, el inducir al conformismo acrítico y al materialismo vulgar.

Desde Horkheimer (1942) hasta Habermas (1988) la razón ha sido uno de los temas tratados con más rigor crítico desde la perspectiva de la sociedad. Ha prevalecido también una actitud crítica frente al análisis de la estructura o de las condiciones de su aplicación a los diversos sectores de lo real así como a los límites de su eficacia.

Ya en 1942, en el ensayo titulado *Razón y autoconservación*, Horkheimer profetizaba la inminente desintegración de los conceptos fundamentales de la civilización occidental, entre los cuales incluía en primer término el de razón. Su crítica partía del hecho externo de la

descalificación de la razón por obra de las nuevas generaciones que habían debilitado su confianza en la capacidad de la razón. Considerado en sí mismo el argumento era muy pobre, pero abría la puerta a una serie de consideraciones sobre el prestigio declinante de la razón, que había tenido en las direcciones racionalistas. No sólo los pensadores colocados en la primera fila habían ponderado las excelencias de la razón, empezando por Descartes que en la primera mitad del siglo XVII había señalado que la razón es el bien "mejor repartido entre los hombres", alegando que nadie se queja de la provisión que le ha tocado en suerte. La razón era la vía de acceso a los secretos del hombre y del universo, en contraste con el variable y frágil testimonio de los sentidos. Pero también pensadores de la centuria siguiente y de menor calado intelectual, como era el caso de Voltaire, se apresuraban a señalar que la razón era "la ofrenda que la divinidad había hecho a los hombres", sin olvidar que de ella dependía el origen de la sociedad, de toda institución y de todo sistema empezando por el del saber. Más tarde Kant, con mayor autoridad para el tratamiento del tema, no dejaba de suponer que "el sentido oculto de la historia" era nada menos que "el triunfo de la razón", y así lo corroboran las páginas de su *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*. ¿Y cómo olvidar que para los revolucionarios de 1789 se celebraba "el siglo de la razón", un advenimiento que hacía retroceder a todas las tradiciones que habían sobrevivido hasta entonces?

Horkheimer indicaba que el concepto de crítica anida en el corazón mismo de la razón y que su acción disolvente es eficaz en la destrucción de los fetiches engendrados por el entendimiento y por la imaginación. Y que gracias a ello, la razón libera al hombre de múltiples prejuicios. Y que, fiel a este espíritu crítico, la razón se somete a la tortura de la crítica para descubrir limitaciones y falacias que muestran sus fracasos.

El examen de Horkheimer –limitado a las expresiones de la razón en el mundo humano de la sociedad– no tiene la profundidad, el rigor, la transparencia y la capacidad persuasiva del análisis kantiano, que no sólo ilumina las dos vertientes –entendimiento y razón propiamente dicha– sino que separa sus usos –teórico y práctico–, sus funciones –constitutiva y reguladora–, sus formas –intuiciones, categorías e ideas– y sus posibles extravíos –paralogismos, antinomias, sofismas–.

Horkheimer recuerda que los criterios del conocimiento racional son la infalibilidad, severidad, claridad y precisión, todo lo cual parece garantizar a los frutos de la razón el privilegio de la universalidad y de la necesidad, que la filosofía persigue a lo largo de su complicada historia. Es cierto que las orientaciones oscilan entre los extremos del dogmatismo y del escepticismo, con todos los matices intermedios que cabe imaginar entre ambos polos. Pero no puede ignorarse que ambos se fundan con el auxilio de la razón y de su capacidad crítica y argumentadora. Y si la razón impone unidad a los miembros dispersos del saber y los organiza en la figura del sistema, igual estructura se repite en el sistema administrativo que puede alcanzar la forma de un centralismo rígido de innegables consecuencias sobre el conjunto de la sociedad y la libertad del individuo, que resulta limitada o abolida.

Horkheimer no olvida las conexiones entre la sociedad y la actividad racional que cristaliza en la forma severa de la ciencia y, en más de una ocasión, sugiere que la primera, la estructura de la sociedad, se refleja en las construcciones de la ciencia y muestra el carácter invasor de los mecanismos que la razón impone a cualquier dominio de la realidad.

Sobre dos aspectos de la vinculación entre ideas y razón Horkheimer adelanta algunas observaciones: en la medida en que las ideas apuntan más allá de la realidad existente están comprometidas con la razón, es decir, necesitan de su auxilio para afirmarse, pero si declina la confianza en la razón –en su capacidad para demostrar y en su aptitud para argumentar con eficacia– las ideas atenúan su fuerza persuasiva. Y a la pregunta ¿qué hay detrás de las ideas?,

es decir, ¿en qué se apoyan en última instancia?, el autor apela a términos como libertad, igualdad, dignidad humana, que aluden a valores que el sujeto humano se siente inclinado a respetar y realizar.

Desde otro ángulo, se sostiene que la razón establece la adecuación óptima de los medios respecto de los fines perseguidos en la acción, con lo cual se pone de manifiesto que el pensamiento racional economiza trabajo. Desde este punto de vista, la razón, indiferente al bien y al mal, es un instrumento que permite alcanzar éxitos. Y esto ocurre en la esfera del saber científico, pero también en la conducción de los negocios y en la estrategia de la guerra. Con lo cual se acusa a la razón de trabajar a favor de la construcción de la destrucción. Porque la razón está ligada a la praxis, y en esta esfera contribuye a subordinar al individuo al todo social, inclina las preferencias por la colectividad. Corroborando este mismo pensamiento, define a la razón como "la manera en que el individuo establece, mediante sus acciones, el equilibrio entre su propio beneficio y el de la comunidad". Y esto en mérito a que la razón domina nuestros sentimientos y reprime nuestros instintos –dos actitudes que delatan el poder coactivo de la razón, su actividad represora, que tan fácilmente entra en colisión con las ideas de libertad, igualdad y dignidad ligadas por esencia a la razón–.

En 1981 Jürgen Habermas publica su *Teoría de la acción comunicativa* en dos compactos volúmenes que cubren 1.200 páginas, en los cuales retoma algunos de los problemas que le habían preocupado en años anteriores y se esfuerza por darles una forma sistemática destinada a poner orden en temas claves de su teoría personal. El mismo señala que ha procurado satisfacer tres pretensiones básicas: 1) exponer en detalle un concepto de racionalidad libre de los supuestos subjetivistas e individualistas que han obstaculizado el desarrollo de la filosofía y de la moderna teoría social; 2) presentar un concepto de la sociedad en dos niveles con la finalidad de integrar los paradigmas del sistema y del mundo de la vida; 3) elaborar una teoría crítica de la modernidad en condiciones de: a) mostrar las deficiencias y frustraciones de la modernidad, y b) proponer nuevos intentos de reconstrucción del proyecto de la Ilustración sin apresurarse a abandonarlo del todo.

Expresado con otras palabras: el haz de problemas interconectados que esta obra ofrece y que, en buena medida, recupera y otorga confianza al afán de sistema que la Escuela de Frankfurt había descartado, se puede enunciar en pocas proposiciones: 1) hay, ante todo, una teoría de la racionalidad que, por desgracia, no alcanza a iluminar con la debida claridad la naturaleza misma de la razón, sus usos, funciones, límites y extravíos; 2) hay una teoría de la acción comunicativa que se desenvuelve en el nivel del lenguaje, a la cual sigue 3) una teoría de la modernidad y de la racionalidad social, para terminar 4) en una contribución sociológica que intenta unificar la teoría de los sistemas y la teoría de la acción. Todo ello se desenvuelve en el plano crítico a través del examen de tres problemas vinculados entre sí: 1) crítica de la metafísica de la subjetividad, 2) crítica de la razón, 3) crítica de la modernidad.

Después de esta obra de gran aliento, Habermas emprende una investigación teórica sobre los aspectos más salientes de la modernidad, quizá en respuesta al desafío lanzado por la crítica más reciente de la razón y por las filosofías de la postmodernidad. La emprende en su libro de 1987, *El discurso filosófico de la modernidad*, una obra de 400 páginas.

Se propone recorrer una galería de figuras significativas del pensamiento de los dos últimos siglos a fin de anotar sus deficiencias y justificar la tarea de reelaboración del tema. Elige, como punto de partida, a Hegel para exponer el concepto de modernidad, al que habrán de seguirle los hegelianos de izquierda y de derecha con el desarrollo del programa del maestro en términos de filosofía de la praxis, y Nietzsche como plataforma giratoria que despeja el acceso a la postmodernidad. Horkheimer y Adorno habrán de seguirle con su crítica de la razón

instrumental, su dialéctica de la Ilustración y su dialéctica negativa. Heidegger con su incitación a superar la metafísica occidental y su desahucio del racionalismo moderno. Las doctrinas de Derrida, Bataille y Foucault habrán de completar la serie llevando por atajos que en ocasiones salen del cauce de la filosofía.

Considera a Hegel como el primer pensador que ha erigido a la modernidad en problema central de su filosofía. Lo hizo al subordinar la cultura, la vida civil y la filosofía moderna al principio de la subjetividad, y concebir a ésta como afectada por una división constitutiva. Por este medio estuvo en situación de determinar que el mundo moderno está caracterizado por dos notas fundamentales: el progreso y la crisis; por un lado despliegue de posibilidades y confianza en sí mismo, por otro, alienación del espíritu y laceración de la realidad social. Superar esta oposición es tarea asumida por Hegel en su filosofía.

Habermas ha rastreado las ideas de Hegel a partir de los escritos del período juvenil. En ellos creyó reconocer el carácter autoritario de una conciencia que presupone la relación del sujeto consigo mismo y su contraposición a un mundo de objetos. Este punto es una verdadera encrucijada de la que parten los caminos que habrá que recorrer para alcanzar la comprensión filosófica de la modernidad. Según Habermas desde esta perspectiva resultaría posible, más adelante, superar la separación antes denunciada y hacerlo en la dimensión de la razón comunicativa que presupone sujetos que se reconocen recíprocamente como tales y que entran en relación unos con otros, a lo cual habrá de añadirse que todo el proceso ocurre en el ámbito de una organización democrática de la sociedad. Esta posibilidad quedaba librada a la dinámica inmanente de la filosofía moderna que, como Hegel lo había reconocido, está intrínsecamente vuelta hacia el futuro.

Hegel ha elaborado una dialéctica inmanente a la Ilustración moderna, que se basa en el concepto de espíritu absoluto que ya había entrevisto y expresado en el período de Jena. La conciliación y la separación, tanto en la sociedad civil como en la conciencia, habrá de realizarse en los sectores, nunca separados, del Estado, la religión y la filosofía. Pero esta solución tiene el inconveniente de oscurecer el rasgo crítico peculiar del pensamiento moderno, sin lograr la superación de las aporías del sujeto autoconsciente.

A su muerte, los herederos de Hegel, tanto los de la izquierda como los de la derecha, con repercusiones en el pensamiento del siglo XX, retomaron el problema y se esforzaron por darle solución. La izquierda no vaciló en utilizar los recursos críticos de la razón moderna de perfiles tan nítidos en las obras de Kant y del propio Hegel, para denunciar las conciliaciones unilaterales y la sobrevaloración del espíritu en la figura del espíritu absoluto. Marx ensaya un modelo de la racionalidad, en el que prevalece el concepto de relación, y no excluye la posibilidad de que en la sociedad moderna pueda organizarse una totalidad ética como autoorganización democrática. Con más experiencia social e histórica, el Marx de la madurez empalma la separación de la condición social del hombre con la alienación engendrada por el trabajo, buscando en el desarrollo de las fuerzas productivas el impulso hacia la recomposición. Según Habermas no hace otra cosa Marx que desplazar el acento de la filosofía moderna, reemplazando la autoconciencia por el trabajo, y la reflexión del sujeto cognoscente por la praxis del sujeto trabajador. La derecha hegeliana se esforzó por elevar al primer plano las irreductibles diferencias de la sociedad y contraponerlas a un igualitarismo democrático. Esta situación se reprodujo en términos algo distintos en el neoconservadurismo contemporáneo que, por un lado, acepta la racionalización de la vida social y, por otro, rechaza el contenido normativo de la modernidad.

Nietzsche propone el abandono de la modernidad y de su contenido normativo, en un gesto de independencia radical. No quiere pensar en términos dialécticos la oposición entre la

esfera racional y lo opuesto a la razón, opaco a su esfuerzo cognoscitivo. Considera que la redención del hombre moderno ocurre sólo en experiencias de descentramiento del sujeto, en los instantes que establecen el contacto entre el tiempo y la eternidad. Nietzsche desenmascara las categorías teóricas y morales de la filosofía que se asientan en el sujeto, y las presenta como ficciones debidas a la voluntad de poder. Habermas hace notar que Nietzsche oscila entre una actitud científica, antimetafísica y escéptica, y una crítica de la metafísica que se ofrece como filosofía.

Habermas estima que el debate no ha concluido y que en nuestro siglo congrega los esfuerzos teóricos de Bataille y de Foucault, por una parte, y de Heidegger y Derrida, por otra. Al parecer todos coinciden en apartarse de la concepción moderna de la razón subordinada al sujeto y se afanan por elaborar una forma distinta de racionalidad. Pero no pueden evitar una recaída en la filosofía del sujeto.

Los esfuerzos de Horkheimer y de Adorno, expuestos en su *Dialéctica del Iluminismo* (1944), no han alcanzado frutos duraderos. Ellos han presentado la oposición siguiente: primero, con carácter de defensa del iluminismo, la tesis de que "la libertad en sociedad es inseparable del pensamiento iluminista", de la actitud crítica y de la permanente revisión de todo lo que honestamente se cree saber, pero, por otro lado, los mitos, errores y supersticiones de que se ha librado el individuo, retornan en forma ofensiva con otros nombres tan pronto como cede la presión de la crítica que puede llegar a embotarse. Cuando el pensamiento abandona su actitud de vigilancia crítica, transforma lo positivo en algo negativo y funesto. El progreso, por ejemplo, que tiene aspectos altamente positivos y valiosos, a cuyo provecho nadie quisiera renunciar, alberga elementos destructores. En nuestros días cabe ponerse en guardia frente al pensamiento convertido en mercancía, frente a una ilustración que se autodestruye con consecuencias sociales negativas en el mundo de las masas. La ilustración, que había disuelto los mitos, acaba por engendrar otros no menos peligrosos. El estado totalitario, que doblega las voluntades individuales, es uno de los peligros que acechan a la libertad en su ejercicio público y en sus derechos dentro de la actividad de la conciencia.

Para Habermas hay que retroceder hasta la encrucijada de Hegel y tomar otro camino de salida para superar las limitaciones de la filosofía del sujeto. Hay que reconocer que la capacidad explicativa de la filosofía del sujeto se ha agotado. Hay que proponer otros paradigmas. No hay que privilegiar la actitud objetivante del sujeto cognoscente, sino la actitud de una pluralidad de sujetos que participan en la interacción social y entran en relaciones interpersonales. La racionalidad se define ahora como proceder, expuesto sin duda a error, y la función comunicativa del lenguaje, que es propiamente humana, se exalta.

Desde este ángulo es dable comprender los motivos que han inspirado la crítica de la razón desde Nietzsche en adelante —la estrecha vinculación de poder y saber y la utilización del saber para coaccionar a los demás y someterlos a un fácil dominio—, pero también actualizar los contenidos normativos de la modernidad. ¿Será posible en adelante estimular el desarrollo de una praxis autoconsciente en el seno de la cual la autodeterminación de todos se conjugue con la autorrealización del individuo singular? Puede explicarse también la conexión entre economía de mercado y Estado monopolizador de la violencia, que se hace autónomo frente al "mundo de la vida", sin sobrevalorar las exigencias funcionales inducidas por la complejidad social.

También es dable visualizar el encuentro/desencuentro entre los imperativos funcionales del sistema y los mundos de la vida, sin reducir unos a otros. Dar cuenta, en fin, del carácter ambiguo de la modernidad. Los mismos mecanismos que debieran asegurar una

mayor libertad y una capacidad expresiva superior son, al mismo tiempo, los dispositivos de la generalización del control social y de la interiorización del poder.

Habermas se desliza con agilidad en su análisis de la modernidad, realizado a través de significativas figuras del pensamiento, que él organiza en atrevida sucesión y como expresión de posiciones distintas frente al mismo problema, afectadas todas ellas por el mismo vicio que no es otro que la metafísica de la subjetividad que, en última instancia, considera al individuo como la instancia más sólida y segura sobre la que se apoyan todos los desarrollos intelectuales ulteriores. Su formación inicial marxista, de la que no ha renegado, le lleva a conceder privilegio a lo social.

Estas manifestaciones remiten a un problema que ha atraído la atención de Habermas: el problema de la razón. Es fácil contraponer dos maneras opuestas de tratarlo: la tradicional, que pone el acento en una facultad humana intelectual encargada de discernir lo verdadero de lo falso (Descartes), que se refiere a conocimientos, a un saber perseguido por el deseo, innato en el hombre, de saber, aunque ignore sus posibles aplicaciones; pero también susceptible de un uso práctico como indicador de los caminos de la acción moral. Y también, y es el caso de Habermas, que hable menos de razón que de racionalidad, –aunque afirme que "el tema fundamental de la filosofía es la razón– y señala que "la racionalidad que tiene que ver con la forma en que los sujetos que son capaces de lenguaje y de acción hacen uso del conocimiento".

La razón aparece "encarnada" en el conocimiento, en el habla y en las acciones. En consecuencia, puede afirmarse que lo racional aflora en tres campos: 1) el de las afirmaciones fundadas, criticables siempre pero susceptibles de ser defendidas frente a renovadas impugnaciones, 2) el de la sumisión de la conducta a una norma vigente, y cuyo actor es capaz de justificar su acción "interpretando una situación dada a la luz de expectativas legítimas de comportamiento"; 3) en la expresión de un deseo, un sentimiento, un estado de ánimo que convence a quien alega la falta de autenticidad de la vivencia develada en la expresión. En todos los casos –afirmación, conducta, expresión– el sujeto se refiere, sin necesidad de nombrarlo, a un mundo social común. La teoría de la acción comunicativa, elaborada por Habermas, incluye esta teoría de la racionalidad.

En un reportaje del año 1984, titulado "Dialéctica de la racionalización", incluido en el volumen de *Ensayos Políticos* (Barcelona, 1988), Habermas es interrogado a fin de que precise su posición frente a la Teoría crítica, que denuncie sus faltas o ausencias y, al mismo tiempo, que señale cuáles son los elementos fundamentales de la propia teoría, así como la posibilidad de su ampliación frente a los problemas y a los conflictos del presente.

Habermas estimaba que las falencias de la teoría crítica podían reducirse a tres: 1) insuficiencia de los fundamentos normativos (¿en nombre de qué tabla de valores se formula la crítica a la Edad Moderna?); ¿basta la apelación a una liberación como rechazo y superación de coacciones que provienen de la tendencia acaso irreprimible de la dominación? 2) La segunda falencia podría encerrarse en dos preguntas: ¿cuál es el concepto de verdad? Y ¿qué relación guarda la Teoría crítica con las ciencias? 3) Y la tercera se refería a la infravaloración de la tradición del Estado democrático de derecho.

Algunas insuficiencias podrían superarse con el auxilio de ideas procedentes de la corriente hermenéutica y de la teoría lingüística de la filosofía analítica. Habermas insistía en señalar que toda comunicación hablada se apoya en el supuesto del entendimiento recíproco – conclusión que parece aclarar la idea de una racionalidad comunicativa–. El concepto de razón ha de aclararse en los medios de la pragmática formal, es decir, con el análisis de las propiedades generales de la acción orientada por el entendimiento recíproco. No habría que

olvidar que el movimiento de la historia —en este caso el desarrollo del modo de producción capitalista— ha generado condiciones objetivas que facilitan la comprensión de ciertas ideas (por ejemplo, la idea de trabajo y su carácter universal) y ha permitido reconocer que en las estructuras lingüísticas hay universales que, una vez descubiertos, facilitan la construcción de una crítica que ya no puede fundarse en un sentido histórico-filosófico, sin que invita a apelar, en última instancia, a las estructuras de la acción.

La segunda debilidad de la Teoría crítica proviene de que sus adeptos estaban demasiado aferrados a un concepto exigente de razón —el que impera en el sector de las ciencias y tiene que ver con la pretensión de verdad de los enunciados, fundada en la no contradicción y en la adecuación a situaciones objetivas—. Habermas apela a una formulación teórica no positivista en el dominio de las ciencias sociales que puede adecuarse a situaciones en que no están separados los momentos teóricos de los práctico-morales y de los estéticos-expresivos, como ocurre, por ejemplo, en la concepción kantiana de la razón. Una situación parecida, digna de ser tomada en cuenta, la ofrece el lenguaje de la vida cotidiana, donde las cuestiones vinculadas con la verdad, la justicia y el gusto artístico se dan a la vez. Por eso no vacila en aconsejar que se recupere la unidad en una praxis de la vida cotidiana espontánea.

En cuanto a la tercera debilidad, que se refiere a la subestimación de la Teoría crítica respecto al sistema jurídico burgués y al conjunto de instituciones políticas, Habermas opina que, por el contrario, el sistema y las instituciones revelan una interpretación práctico-moral superior a la de las sociedades tradicionales y son capaces de ofrecer respuestas más adecuadas a las cuestiones políticas del presente.

Horkheimer y Adorno, tal vez bajo la presión del fascismo, se habían excedido en la descalificación de la razón, hasta el extremo de ignorar su presencia en la praxis cotidiana, en las formas de la vida tradicional y en las instituciones políticas, incluso en el régimen democrático. De ahí que la *Dialéctica de la Ilustración* condujera a la *Dialéctica negativa*.

Toda teoría como conjunto bien articulado de ideas supone un contexto en el cual aparece y del cual extrae su sentido. La teoría de la razón no constituye una excepción a esta regla. Corroborra este aserto el esfuerzo de Habermas enderezado a arrancar a la teoría de la razón del contexto intelectual en que se la inscribe normalmente y adonde se le reserva el conocimiento como campo adecuado de su aplicación.

No basta con denunciar la conexión estrecha entre razón y saber, y asignar a este último una estructura proposicional que tanto por su forma como por su contenido la vincula con la pretensión de verdad. Es necesario señalar que se ha olvidado que la razón tiene que ver más con la forma en que los sujetos hacen uso del conocimiento cuando pueden incursionar con felicidad en las esferas del lenguaje y de la acción. Esto sugiere muy a las claras que la teoría de la razón se inscribe en el contexto de la acción, lo que es congruente con una filosofía que pone énfasis, menos en su costado estrictamente teórico que en su realización, en la medida en que ésta contribuye a la transformación que imprime a la realidad social en que desenvuelven su vida todos los individuos humanos.

Indicaciones bibliográficas

- Marx Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental* (Buenos Aires, Sur, 1969),
 — *Dialéctica del Iluminismo*, en colab. Con T. W. Adorno (Buenos Aires, Sur, 1970).
 — "Sobre el concepto de razón", en *Sociológica* (Madrid, Taurus, 1971).

- *Teoría crítica* (Buenos Aires, Amorrortu, 1974).
- "¿Un nuevo concepto de ideología?", en Kurt Lenk, ed., *El concepto de ideología* (Buenos Aires, Amorrortu, 1976).
- Theodor W. Adorno, *Prismas* (Barcelona, Ariel, 1962).
- *Justificación de la filosofía* (Madrid, Taurus, 1964).
- *Crítica de la cultura y la sociedad* (Madrid, Taurus, 1969).
- *Tres estudios sobre Hegel* (Madrid, Taurus, 1969).
- *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento* (Caracas, Monte Àvila, 1970).
- *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (Barcelona, Grijalbo, 1973).
- *Terminología filosófica* (Madrid, Taurus, 1973).
- *Dialéctica negativa* (Madrid, Taurus, 1975).
- Jürgen Habermas, *Teoría y praxis* (Madrid, Tecnos, 1987).
- *Problemas de legitimación del capitalismo tardío* (Buenos Aires, Amorrortu, 1975).
- *La reconstrucción del materialismo histórico* (Madrid, Taurus, 1981).
- *Historia y crítica de la opinión pública* (Barcelona, Gili, 1981).
- *Teoría de la acción comunicativa* (Madrid, Taurus, 1988).
- *Conocimiento e interés* (Madrid, Taurus, 1982).
- *Ciencia y técnica como ideología* (Madrid, Tecnos, 1984).
- *Ensayos políticos* (Barcelona, Península, 1988).
- *La lógica de las ciencias sociales* (Madrid, Tecnos, 1988).
- *El discurso filosófico de la modernidad* (Madrid, Taurus, 1989).
- *Perfiles filosófico-políticos* (Madrid, Taurus, 1986).
- *Pensamiento postmetafísico* (Madrid, Taurus Humanidades, 1990).
- Herbert Marcuse, *Cultura y sociedad* (Buenos Aires, Sur, 1967).
- *El hombre unidimensional* (Barcelona, Planeta, 1985)..
- *Ética de la liberación* (Madrid, Taurus, 1969).
- *Razón y revolución* (Madrid, Alianza, 1971).
- *La agresividad en la sociedad industrial avanzada* (Madrid, Alianza, 1971).
- Theodore F. Garaets (comp.), *Rationality to-day* (Ottawa, Editions de l'Université, 1979).
- Hans Poser (comp.), *Wandel des Vernunftbegriffs* (Freiburg-München, Verlag Karl Alber, 1981).
- Manuel de Diéguez, "La raison et ses idoles", en Ch. Delacampagne & R. Maggiore (comp.), *Philosopher, les interpretations contemporaines* (Paris, Fayard, 1980).
- Jean Ladrière, *El reto de la racionalidad* (Paris, Unesco, Salamanca, Sígueme, 1978).
- Adela Orts Cortina, *Crítica y utopía*, La Escuela de Frankfurt, Editorial cincel, 1985).
- Martin Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt* (Madrid, Taurus, 1974).

5. LA TÉCNICA EN EL HORIZONTE DE LA FILOSOFÍA

En: *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires, 1979), N° 4, pp. 169-186.

¡Extraña suerte la del filósofo! Por estimulante que sea la confianza que abriga en la capacidad de la razón, no puede eludir una paradoja que surge en el momento mismo en que se dispone a iniciar sus indagaciones y que compromete inesperadamente el resultado de su

ambición más preciada. Aspira a conocer la totalidad, con ánimo de insertar en ella cada saber parcial a fin de conferirle sentido dentro del conjunto, pero está condenado a reconstruirla con el fragmento que le ofrece su propia y precaria experiencia. ¿Quién podría negar que las experiencias son múltiples y no siempre concordantes, inclusive las que se suceden durante el modesto desarrollo de una vida personal, y que tampoco existe un único método de reconstrucción que confiera solidez al resultado que se aspira a conquistar?

Nada ha de sustraerse a la incansable y siempre renovada tarea de conocer; ningún sector de lo real o de lo posible ha de quedar excluido de su búsqueda; la colonización intelectual de la realidad ha de saltar por encima de las barreras que pretendan detener su impulso; el pasado y el porvenir no han de ser ajenos a la curiosidad disciplinada del pensador. ¿Cómo ignorar por otra parte, que quien se afana por alcanzar tan ambiciosa meta se halla siempre *in media res*: un pasado infinito de contornos borrosos se acumula a sus espaldas y un futuro imprevisible se abre ante su expectativa, sin contar con que el espacio que lo alberga en uno de sus rincones sustrae a su mirada buena parte del resto de la extensión? Con el fragmento susceptible de ser apresado en un breve presente ha de recomponer una totalidad que nunca estará plenamente a su alcance. ¿Renunciará por eso a intentarlo? Los conceptos de que dispone le permiten, al menos en teoría, forjar una representación de esa totalidad, aunque siempre subsistirá la incógnita acerca de la correspondencia entre los instrumentos intelectuales utilizados y la inasible meta que se propuso alcanzar.

En su deseo de no perdonar ninguna tentación y de asomarse a todos los sectores accesibles a los sentidos y a la inteligencia, con la esperanza de descender a sus ocultas raíces y sorprender su estructura y su dinámica, la filosofía procura no omitir nada esencial. Es cierto que no han faltado ciencias, desprendidas como sus hermanas del tronco común, que han explorado dominios que más tarde la filosofía ha sometido a reiterado examen, no faltando tampoco el caso inverso en que la filosofía, sin desmedro de su vocación de totalidad, ha delegado a ciencias particulares la exploración pormenorizada de aquellos objetos que ella se había anticipado a descubrir pero cuyo carácter empírico los hacía más adecuados para una exploración auxiliada con métodos científicos. No por eso ha renunciado a pronunciarse sobre ellos en el plano que le compete y que nadie podría arrebatárle. La totalidad, que constituye la meta de sus mejores afanes, ha quedado a salvo.

Los productos de la técnica, fruto de los esfuerzos conjugados de muchas generaciones y que, en sus formas más elementales –hacha, palanca, anzuelo, flecha, fuego– acompañan al hombre desde sus primeros y vacilantes pasos sobre la Tierra, han demorado en ingresar al orbe de la filosofía y constituirse en tema de consideración sistemática. Pero ni la civilización ni la cultura, tanto en sus niveles más humildes como en los más desarrollados, podrían entenderse cabalmente sin un detenido esclarecimiento de la técnica, tanto de sus productos como, lo que es más importante, de su esencia y de su viva participación en la economía de las actividades humanas. Y a esa faena se ha entregado, desde perspectivas diferentes aunque también complementarias, la investigación filosófica más reciente, superando olvidos o distracciones de generaciones anteriores.

En las filosofías del siglo XX no escasean los esfuerzos tendientes a poner en claro la índole de los diferentes dominios de la cultura. Es cierto que, ya desde fines del siglo XVIII, se había trazado, por obra de Kant, una línea divisoria entre la ciencia, la moralidad y el arte, y que la preocupación más insistente, después de la fijación de esos límites, consistía en recuperar la unidad de la filosofía sobre la base de una crítica de la razón que mostrase la

pluralidad de sus usos y de sus campos de aplicación sin menoscabo de su integridad esencial. Pero con la superación del naturalismo, hacia fines de la centuria pasada, surgió la necesidad de separar las ciencias de la naturaleza, que se esfuerzan por explicar sus objetos con el auxilio del análisis y de la noción de causalidad, de las ciencias del espíritu, que intentan comprender las actividades humanas y sus productos históricos. El naturalismo, tal como se había difundido a partir de las obras de Comte, Spencer y Mill, había impregnado todas las esferas de la cultura e impreso su sello a la filosofía, con riesgo de falsear problemas y soluciones. En una época en que la metafísica había contenido su vuelo, la crítica imponía la necesidad de distinguir con pulcritud los dominios de la naturaleza y de la historia, tarea que acometieran Windelband, apelando a la diferencia entre la ley, válida en el ámbito de la primera, y figura, adecuada para una caracterización más correcta de la segunda; Rickert, con la distinción de índole lógica, según el tipo de conceptualización (generalizadora o individualizadora), al separar las ciencias de la naturaleza y las ciencias de la cultura; Dilthey, empeñado en ofrecer una fundamentación psicológica de las ciencias del espíritu que oponía a las ciencias de la naturaleza; Simmel, que explicaba la génesis de los mundos de la cultura y su estructura legal a partir de la transcendencia de la vida; Husserl, quien, al defender la autonomía de la lógica pura, intentaba emanciparla de la interpretación psicologista derivada del naturalismo; Spranger, que clasificaba las formas de vida, entendidas como categorías para la comprensión objetiva de los productos culturales en el reino de las ciencias del espíritu. Y a la zaga de estas figuras principales, toda una legión de investigadores proseguía con ardor la misma empresa en cada sector especializado de la cultura.

En la actualidad se ha atenuado el interés vivo que tuvo en su momento la disputa acerca de las diferencias, ya sean ontológicas o gnoseológicas, de los dos campos al parecer opuestos de la naturaleza y la historia, o de la naturaleza y la cultura, o de la naturaleza y el espíritu.⁵⁷ No obstante lo cual no deja de sentirse otra necesidad: la de proseguir la exploración del dominio, cada vez más complejo y abigarrado, de la cultura y de las actividades (ánimicas y espirituales) que le dan nacimiento, con el propósito de registrar la peculiaridad de las entidades que es dable descubrir en su seno. La cantidad de investigaciones realizadas en los últimos años sobre el mito, el lenguaje y la técnica, son signo de esta nueva preocupación. De ahí han surgido las preguntas (1) por los problemas vitales y morales comprometidos en el fenómeno de la expansión planetaria de la técnica, (2) por el estatuto ontológico de los objetos técnicos y (3) por las características de la razón instrumental, aparte de otras cuestiones menores ligadas a las anteriores.

La aparición y, sobre todo, el extraordinario desarrollo alcanzado por la técnica en nuestro siglo, ha movilizad hacia ella la atención de los pensadores más calificados, aunque, por lo general, han puesto más énfasis en el examen de las consecuencias que ha traído para la vida humana, tanto colectiva como individual e íntima; así como sobre la configuración de la mentalidad de los hombres al canalizar sus intereses intelectuales en la dirección de lo instrumental, con olvido de otros aspectos igualmente significativos. Y mientras las consecuencias psicológicas y sociales de la técnica han acaparado la atención de los investigadores, han pasado a segundo plano problemas de mayor calado filosófico: su estatuto ontológico, su conexión con el reino de los valores, su función en los restantes dominios de la cultura, sin olvidar el de la propia filosofía. Algunas figuras, que han dado singular relieve al pensamiento de nuestra época, podrían servir de ejemplo para ilustrar estos asertos.

Sorprende, por ejemplo, que Mauricio Blondel, quien tan incansablemente ha perseguido durante más de cuarenta años el examen de los problemas de la acción y de sus

⁵⁷ H. Zucchi y R. Maliandi, "Un diálogo con pensadores alemanes acerca de la clasificación de las ciencias". En: *Revista de Filosofía*, La Plata, N° 22 (1970), pp. 21-75.

compromisos metafísicos, se haya orientado exclusivamente hacia la esfera del obrar moral, indagando cuestiones éticas y religiosas, y haya descuidado proseguir igual examen en la esfera no menos amplia del hacer, que lo hubiera conducido a enfrentarse con el mundo de la técnica. Lo mismo ocurre en su ensayo de ontología, que no vacila en calificar de "concreta e integral", donde aborda la ciencia de los entes en relación con el ser absoluto, y sólo se detiene en consideraciones relativas a la materia, los organismos vivientes, las personas y el universo en su integridad física e ideal. Y si alguna vez roza el problema del trabajo, lo hace tangencialmente y sin explorar su conexión con la técnica.

Se sabe que las preocupaciones ontológicas no han estado ausentes del ámbito de la fenomenología. Bastaría recordar que Husserl, preocupado por ofrecer una solución coherente de las dificultades relativas a la constitución de toda objetividad, se esforzó por distinguir la ontología formal, vuelta hacia la caracterización más general de los objetos, y las ontologías regionales que reparten su investigación en los dominios de la naturaleza, tanto material como animal, y del espíritu. Y si bien Husserl dedicó alguna atención al fenómeno del lenguaje, que cae en la esfera de la segunda, no se ocupó expresamente de los restantes sectores de la cultura, que van desde el arte hasta la religión, pasando por la costumbre, la economía y el derecho. La técnica quedó excluida de sus preocupaciones y no le mereció ningún esfuerzo aclaratorio.

El propio Nicolai Hartmann, que ha dado tanto impulso a las investigaciones ontológicas y que ha dedicado finos análisis al pensar teleológico, se ha detenido en el estudio de las categorías del mundo real –dimensionales, cosmológicas, organológicas–, y al penetrar en el dominio de la cultura, con motivo de su análisis del ser espiritual –que lo llevaba a estudiar la comunidad, el lenguaje, la ciencia, la moralidad, el mito y la religión, el arte y la educación– apenas dedica una página al fenómeno de la técnica, y no tanto para esclarecer su índole ontológica, como para señalar su condición revolucionaria frente a la tradición histórica.

Mayor es la sorpresa que produce la lectura de las obras de Ernst Cassirer, a quien estimulaba el deseo de ampliar la clásica caracterización de Kant, que se había limitado a ocuparse de la ciencia, la moralidad y el arte, dejando en la sombra los otros sectores de la cultura, aunque no dejó de prodigar algunas reflexiones sobre la historia y la pedagogía. Es curioso que Cassirer, aunque insiste en colocar en el centro de las actividades humanas tanto la espontaneidad como la constructividad, y aprecia en el lenguaje, la religión, el arte y la ciencia los aspectos sobresalientes de un reino simbólico, que no es otro que el universo propio del hombre, no se refiere para nada a la técnica. Su misma caracterización del hombre como animal simbólico parecía ponerlo en la vía que desemboca en la técnica.

En otra línea de pensamiento, Benedetto Croce, en una orientación idealista que no repudia el legado de Hegel aunque se haya colocado en actitud crítica frente a él, acomete la empresa de filosofar sobre la práctica y lo hace tanto sobre su aspecto ético como sobre su aspecto económico, pero sin embargo rehúye el examen de la técnica. La praxis humana se le presentaba como actividad concreta del espíritu, que para Croce era la realidad misma, y era concebida como un momento necesario de su desarrollo, que lejos de excluir la teoría la presupone y también contribuye a sostenerla. La praxis es el espíritu mismo en una de las fases de su actividad concreta. No hay en la obra de Croce un examen de la técnica, que sólo se menciona a propósito de la actividad económica, y se la incluye en la esfera del conocimiento aunque resulte metamorfoseado por el hecho de quedar incorporada a una acción cumplida.

Ni siquiera Collingwood, que en algún sentido amplía el programa de Croce, se detiene a examinar los problemas de la técnica, como no sea en forma apresurada y esporádica a propósito de la filosofía del arte. Recorre, es cierto, todo el territorio de la cultura sin omitir

ninguna de sus provincias tradicionales, entre las que se destaca el arte, la religión, la ciencia, la historia y la filosofía, no sin añadir en ocasión posterior la sociedad y la civilización. Pero la técnica no aparece.

Una conducta parecida se repite en la obra de Jorge Santayana donde la amplitud del doble marco utilizado hacía concebir la esperanza de una consideración atenta de la técnica. Pero al explorar todos los reductos en que se atrinchera la razón y desde los cuales hace sentir su fuerza –sentido común, sociedad, religión, arte y ciencia– y no obstante dedicar algunas reflexiones a las ventajas de la civilización, entre las cuales recuerda la riqueza y la seguridad, sin olvidar el industrialismo acompañado del aumento y la especialización del trabajo, omite la técnica que, sin embargo penetra todos los sectores de las restantes actividades humanas. No mejoran las cosas cuando se entrega al análisis de los reinos del ser –esencia, materia, verdad, espíritu– y, sobre todo, cuando se ocupa de la acción en los dos ámbitos gemelos del espacio y del tiempo y en el reino mismo de la materia. Advierte la diversificación de los campos en que se despliega la acción y no se le oculta la unidad dinámica inmanente a cada uno de ellos y las transformaciones inauditas a que somete la materia. Nada dice, sin embargo, de la técnica, omisión tanto más notable que en varias ocasiones se explaya sobre las modificaciones que la acción humana imprime a la materia.

Podría esperarse que Whitehead, en quien se conjugaban los intereses científicos con las preocupaciones filosóficas, hubiera sido más sensible a los problemas de la técnica y, sobre todo, a su incidencia sobre la sociedad y sobre la ciencia misma. Más allá de las preocupaciones metafísicas, que jalonan su concepción de la realidad como proceso, Whitehead se interesó vivamente en la influencia de la ciencia sobre el mundo moderno. Y al hacerlo no pudo dejar de arrojar una mirada a los aspectos de la cultura occidental, en la medida en que la ciencia ha dejado su huella sobre la configuración de la vida humana en todos sus rasgos fundamentales. No podía ignorar que la ciencia, la estética, la ética y la religión inciden decisivamente sobre los intereses humanos y sugieren cosmologías que incumbe a la filosofía criticar, sometiendo a examen las intuiciones divergentes acerca de la naturaleza de las cosas. Sus mismas inquietudes por los problemas de la educación en un mundo fuertemente impregnado por la técnica moderna podían haberle incitado a preocuparse por este dominio de la cultura. No ocurrió así, y la técnica quedó fuera del alcance de sus reflexiones.

Esta omisión tan generalizada tal vez no sea accidental y se deba al hecho de que el fenómeno de la técnica, que ha tenido resonantes manifestaciones en nuestro siglo, ha estado vinculado estrechamente a la ciencia y, en cierto modo, ha sido ocultado por ella, lo cual se advierte mejor en aquellas orientaciones que tienden a concebirla como una aplicación, sobre todo a la naturaleza, de vastas porciones de saber científico. Y aunque esta opinión ha sido discutida, la conexión entre ambas, ciencia y técnica, ha terminado por hacerse tan íntima que resulta hoy imposible trazar una línea de demarcación entre ambos dominios.

Pero esta aparente indiferencia de la filosofía frente a la técnica y, sobre todo, a su acelerada acción transformadora de la realidad material y de la sociedad humana, ¿no será también un índice de huida ante lo real? Sin dejar de ser una actividad seria, que compromete lo más valioso que hay en el hombre, la filosofía, encerrada en el reino del pensamiento puro, rehúsa comprometerse con la solución efectiva de los problemas que descubre en el mundo humano y ni siquiera presta atención a las herramientas que podrían aliviar su tarea. No desciende al plano de los hechos y, con excesiva frecuencia, se conforma con enunciados puramente verbales. Es cierto que el filósofo tiene conciencia cabal de las alienaciones, que tanto distorsionan la existencia humana, pero al presentarlas como inherentes al individuo y a la sociedad se abstiene de realizar el esfuerzo necesario para eliminarlas conciliando las oposiciones y resolviendo con una acción eficaz las contradicciones que desgarran a la sociedad.

Al profano, ajeno a las sutilezas del pensamiento puro, le asalta la sospecha de que el filósofo no afronta en serio los problemas con que ha tropezado en su exploración de la realidad, que prefiere el aislamiento, siempre cómodo y elegante, a que lo invita la especulación, en lugar de asumir el compromiso de contribuir a resolver dificultades y aliviar angustias. ¿Será que la filosofía, en cuanto modo de existencia, goza de una ilusoria autonomía que parece situarla a espaldas de las exigencias efectivas del medio y del momento? Si así fuera, el pensamiento, con su cortejo de encantos entre los cuales se encuentra nada menos que el de dominar intelectualmente la realidad, se convertiría en una cárcel destinada a entumecer las más nobles energías del hombre. ¿Cómo eludir la atmósfera enrarecida de la pura teoría y convertir a ésta en energía práctica destinada a desterrar la injusticia y cambiar la faz de un mundo insostenible? Una 'buena voluntad' que, al estilo de Kant, no se tradujera en acción eficaz sería índice que la impotencia más lamentable del individuo y, contra lo que creía el propio Kant, comprometería la dignidad del hombre. La vocación de totalidad, que anima a la filosofía, y la exploración de todos los dominios del mundo de la cultura así como también de las posibilidades de acción en los ámbitos del obrar y del hacer, no ha de desdeñar el examen de la técnica: de su esencia, sus manifestaciones y sus consecuencias, así como también del tipo humano, el técnico, que ella ha contribuido a formar y de la especie de razón con que manipula todo lo que ingresa en la esfera de su actividad insaciable.

3

Las actitudes del hombre frente a la técnica y, más especialmente, a uno de sus instrumentos, la máquina, han variado con el correr de los siglos.⁵⁸ Cuando para el trabajo que demandaba la atención de las necesidades primordiales de la vida sólo se disponía de escasos y rudimentarios medios mecánicos, los hombres y, con mayor razón, los filósofos que reflexionaron sobre esa carencia, desesperaron de la posibilidad de colmar el vacío y aceptaron como hecho natural el fenómeno de la esclavitud. La sociedad quedó escindida en dos grupos antagónicos, los hombres libres emancipados de la fatiga del trabajo manual, considerado servil, y los esclavos encargados de atender la solución penosa de los problemas prácticos. Al mismo tiempo que se resignaba a prescindir de la máquina, que habría de aliviarle el esfuerzo que le exigía el trabajo cotidiano, el hombre antiguo propendió a exaltar la vida contemplativa y a menospreciar las tareas manuales.

Muchos siglos habrían de transcurrir para que se invirtiera esta valoración. Ya en los albores del Renacimiento, cuando aún no se había extinguido el mundo gótico, empezó a alimentarse la esperanza de construir máquinas que auxiliaran a los hombres en sus trabajos más rudos. Cambió la mentalidad; al contemplativo, enamorado de la belleza y de la verdad y ajeno a las tribulaciones de la vida diaria, sucedió un tipo de hombre en quien prevalecía la energía de la voluntad. Si seguía buscando el saber en la esfera cada vez más amplia de la ciencia, ya en crecimiento acelerado, y si no desdeñaba los conocimientos desinteresados, en cambio indagaba con mayor entusiasmo en el campo de sus posibles aplicaciones, buscaba informaciones útiles y prodigaba menos atención a las formas inmateriales de las cosas que a la aspiración a modificar la materia en sentido utilitario.

Como resultado de este ingente esfuerzo, en que se conjugaron el saber metódico y el azar, las máquinas comenzaron a emplearse para aliviar el trabajo humano. Lo que se esperaba con alegría mezclada a la impaciencia no dejó de acarrear algunos efectos negativos, fuente de problemas sociales que el tiempo se encargaría de agravar. Aumentó la producción,

⁵⁸ Lewis Mumford, *Técnica y civilización*. Trad. C. M. Reyles. Buenos Aires, Emecé, 1945; *El mito de la máquina*. Trad. D. Nañez, Buenos Aires, Emecé, 1969.

pero se crearon problemas de acumulación de manufacturas que a su vez obligaron a suscitar necesidades nuevas antes desconocidas. Se desplazaron hacia los centros urbanos grandes masas de poblaciones campesinas, lo que junto con el desarraigo trajo los problemas del hacinamiento a los que se sumaron la desocupación y la inseguridad ante el porvenir. Como resultado de la competencia en los precios de las manufacturas, descendió el nivel de los salarios con su secuela de conflictos sociales.

Consideraciones de esta índole han llevado a más de un pensador contemporáneo a mostrar la contraposición entre la actitud resignada del filósofo antiguo por la falta de máquinas y su escepticismo acerca de la posibilidad de llegar a disponer de ellas alguna vez, por un lado, y, por otro, una resignación de signo opuesto pero no menos enérgica en el filósofo de nuestros días que no puede ignorar las consecuencias negativas, aunque no buscadas ni deseadas, que trae consigo la difusión de la máquina, en torno de la cual, tanto en la paz como en la guerra, gira desde hace unas décadas la vida entera de los hombres.⁵⁹ Pero en ambos casos no habría que echar en olvido que unos y otros no se han inquietado tanto por la máquina como entidad técnica, sino por las consecuencias humanas, tanto individuales como sociales, que acarrea el maquinismo. No se cuestiona la naturaleza del instrumento que el ingenio humano ha agregado al arsenal que desde siempre estuvo a disposición del hombre, ni se inquiere por la índole ontológica de la manufactura que sustituye al producto natural y lo reemplaza con ventaja, aunque no se halle indemne de peligros latentes que sólo a largo plazo suelen manifestar efectos ingratos: es, por el contrario, la incidencia de la máquina en la vida de los hombres y las transformaciones que imprime al medio y su inevitable y obligado reflejo sobre la misma vida humana. De ahí el tardío descubrimiento y examen sistemático de los problemas que la técnica plantea a la filosofía.

No es un azar, por eso, que el tipo de consideración que en su momento sugirió el maquinismo —a lo largo de las eras eotécnica, paleotécnica y neotécnica, como se ha dado en llamarlas, aunque no exista ni pueda trazarse una línea divisoria que las separe en la cronología de los dos últimos siglos— tuviera más bien un acentuado sabor político. Quien se dispuso a ver en la técnica algo más que la máquina o la mera manufactura industrial, y la concibió como "la fuerza motriz de la historia" no podía cegarse ante el hecho, palpable en toda su gravedad a mediados del siglo XIX, de que los nuevos instrumentos destinados a incrementar la riqueza, y por lo tanto a difundirla entre todos los miembros de la sociedad, resultaran a la postre fuente de zozobras por lo cual parecía que "cada triunfo técnico habría de pagarse al precio de una claudicación moral". ¿No invitaban estas reflexiones a luchar por poner la técnica bajo el control de la comunidad? Y este pensamiento ¿no conducía a rescatar las materias primas y los instrumentos de trabajo de las manos de una minoría para devolverlos a la comunidad en carácter de patrimonio de todos? La técnica se inscribía en la órbita política como un instrumento de liberación, y una vez abolidos los privilegios que impedían el acceso de todos a los bienes que han de ser inherentes a la condición humana, la actividad de los hombres se convertiría en la genuina forjadora de la historia.⁶⁰ La pureza moral de estos propósitos palidece ante el hecho de que los intentos de realización posteriores

⁵⁹ Pierre-Maxime Schuhl, *Maquinismo y filosofía*. Trad. H. Crespo (Buenos Aires, Nueva Visión, 1955). Alexandre Koyré, "Les philosophes et la machine". En: *Etudes d'histoire de la pensée philosophique* (Paris, A. Colin, 1961), pp. 279-309. Jean-Pierre Vernant, "Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs". En: *Mythe et pensée chez les Grecs* (Paris, F. Maspero, 1966), pp. 227-247.

⁶⁰ Karl Marx, *El Capital*. Trad. W. Roces. 3° ed. (México, Fondo de Cultura Económica, 1964), I, pp. 130-137; *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Trad. A. R. y M. H. A. (Buenos Aires, Ediciones Nuevas, 1965), pp. 28-29. Kostas Axelos, *Marx pensador de la técnica*. Trad. E. Molina (Barcelona, Fontanella, 1969), pp. 73-80.

han contribuido a engendrar y consolidar servidumbres más rudas que las que se pretendía abolir.

Mas allá de la estimación positiva inspirada en criterios pragmáticos, vinculados con la idea de progreso y, correlativamente, con la de bienestar material que deriva de él, la técnica ha sido apreciada por el corte que su rápido desarrollo y difusión ha introducido en la historia de nuestra época, que ha facilitado la emancipación de creencias y contenidos tradicionales de la cultura del pasado. Aparte de la transformación del medio (natural y social), cuyos obstáculos han retrocedido ante la acción perseverante del hombre armado con los instrumentos de la técnica, se vislumbra la posibilidad de un nuevo humanismo: el del hombre dueño de sí y creador de su propia personalidad en un mundo en que se han quebrado las resistencias que impedían acceder a este ideal.⁶¹ No se niega con esto la incidencia que la consideración intelectual de la técnica ha tenido sobre la renovación de los problemas de la ontología y aun sobre la misma concepción de la ciencia, así como para el cambio de mentalidad.

Pero los detractores, agrupados en filas diferentes, constituyen una extrema y variada falange:⁶² unos protestan contra la utilización cada vez más extendida de la máquina a la que atribuyen, un poco, ingenuamente, la destrucción de un mundo idílico en que el hombre vivía en equilibrio con la naturaleza; otros, seducidos por razones de seguridad económica, exigen la destrucción de la máquina que al acaparar el trabajo de los obreros condena a familias enteras a la desocupación y a la miseria; y no faltan tampoco los que rechazan el mundo moderno saturado por el industrialismo en nombre de una mística del artesanado, temerosos de que la amenaza de mecanización de las actividades contemporáneas termine por ahogar definitivamente la cultura rural anterior a la invasión de la fábrica.

Y, por último, los que prestan preferente atención a la técnica misma, se complacen en señalar que por vigoroso y acelerado que se imagine el proceso técnico será siempre imposible alcanzar la meta que se ha propuesto: todo tiene su límite y no hay perfección sin dispendio, no hay alivio del trabajo sin recaída en el automatismo que amenaza invadir todas las esferas de la vida anímica, no hay aumento de la organización sin crecimiento de la burocracia y ésta no sólo es improductiva, más allá de ciertos límites naturales trazados por la necesidad de colaborar en el proceso de producción industrial, sino que encarece la mercancía hasta extremos intolerables. El cuadro negativo no estaría completo si no se aludiese al acoso del obrero por el tiempo, que le impone un ritmo que excede la capacidad de sus fuerzas naturales, ya que el trabajo mecánico suscita una nueva forma de coerción, acaso más intolerable que las conocidas.⁶³

Los argumentos más heterogéneos se han conjugado para censurar a la técnica por sus consecuencias sobre la vida humana. Se la ha condenado en nombre de la higiene –época paleotécnica, en que máquinas imperfectas consumían exceso de combustible y otorgaban escasa protección al operario–, de la estética –destrucción del paisaje natural y fealdad de los

⁶¹J. D. García Bacca, *Elogio de la técnica*. Caracas, Monte Avila, 1968. Danilo Pejovic, "Technology and Metaphysics". En: *Praxis* (Zagreb, 1966), pp. 202-216.

⁶²Nicolas Berdiaeff, *L'homme et la machine* (Paris, Je Sers, 1933), pp. 36-40. Georges Friedmann, *Sept études sur l'homme et la technique* (Paris, Gonthier, 1966). François Perroux, *Aliénation et société industrielle* (Paris, Gallimard, 1970), pp. 79-119. Franco Ferrarotti, *Hombres y máquinas en la sociedad industrial*. Trad. M. D. Modenesi (Barcelona, Labor, 1976), pp. 61-66.

⁶³Friedrich Georg Jünger, *Perfección y fracaso de la técnica*. Trad. H. a. Murena y D. J. Vogelmann (Buenos Aires, Sur, 1968), pp. 17, 19-23, 37, 54, 62.

barrios industriales, sordidez de la vivienda de los trabajadores–, de la ética –explotación del obrero condenado a enajenar a bajo precio su fuerza de trabajo–, de la psicología –desequilibrio anímico engendrado por la jornada larga de tarea intensa y monótona que acarrea perturbaciones en la conducta–, de la sociología –problemas laborales que obligaban a la defensa de los intereses del trabajador, que se sentía forzado a incorporarse a sindicatos organizados políticamente y en frecuente colisión con el poder del Estado–.

Sean cuales fueren los juicios de apreciación –destinados a oscilar entre la alabanza y el vituperio– hay consenso general en considerarla como un ingrediente fundamental de la civilización moderna, ya que inextirpable, y dotada de un dinamismo que la empuja hacia nuevas proezas con escasa posibilidad de que el hombre, por las razones que fuere, pueda detener su marcha.

4

Pero la técnica está lejos de agotarse en la máquina, y de manera muy sutil interviene en los asuntos humanos. Ya sea en forma directa o a través de los comportamientos que obliga a asumir contribuye a modificar la mentalidad de los hombres e, incluso, concede primacía a un modo de razonar. No en vano se habla hoy de razón instrumental o de *ratio technica* y, lo que es más delicado, de la extensión de su vigencia en la hora actual.

Unas veces la técnica se muestra en objetos tangibles, que se caracterizan por un modo muy determinado de operar: la palanca, la flecha, el anzuelo y la red, el tornillo, la rueda, el arado y el tractor y, siguiendo por esta pendiente, objetos más complejos como barcos, ferrocarriles y aviones, o más refinados como el motor eléctrico, el microscopio, el teléfono y la televisión. Y en medio de este arsenal de aparatos creados por el ingenio y la destreza de algunos hombres, han de contarse los medicamentos –sueros, vacunas, antibióticos, hormonas, vitaminas, etc.– y los productos químicos, de extracción vegetal o de origen sintético, entre los que se cuentan las drogas que no dejan de tener influencia sobre la personalidad entera proporcionando sedación y alivio o desencadenando excitación.

No se cierra aquí el círculo de la técnica: queda todo el amplio sector de las que afectan a las relaciones humanas y se refieren a la organización de instituciones al servicio de la cooperación para alcanzar fines heterogéneos. Contemplada a esta luz, también la sociedad entera se presenta como una inmensa máquina cuyos movimientos, combinados de infinitas maneras, determinan las reacciones de los hombres. No deja de regir también en este dominio el principio de la eficacia: mínimo esfuerzo, máximo rendimiento. La división del trabajo y la distribución de las responsabilidades se manifiesta en todos los sectores: económico, jurídico, administrativo, militar, pedagógico, etc.

Todo lo enumerado no es apenas otra cosa que la cara externa de la técnica, que en más de una ocasión oculta su genuina naturaleza. La técnica tiene una entraña racional y se concreta en planos de acción, cuidadosamente establecidos, para obrar sobre la materia inerte, los organismos vivientes y la conciencia de los hombres. Su intención es el dominio, para lo cual la máquina, el producto químico, la palabra o la imagen son auxiliares.

La técnica implica dos momentos: la invención de un plan de actividades que involucra la organización de una serie de actos coordinados y, en este sentido, la técnica es un método de acción que prefigura un derrotero que ofrece seguridades para alcanzar con rapidez y eficacia el objetivo propuesto de antemano. Pero el plan ha de ejecutarse, pasar de la idea al hecho, para lo cual ha de forjarse el instrumento adecuado o utilizar uno que se haya revelado eficaz

en anteriores empleos.⁶⁴ Las operaciones que han de realizarse pueden aplicarse a objetos diferentes y, a su vez y, llegado el caso integrarse en operaciones de nivel más alto y de mayor alcance. No habría que olvidar que la operación, sea cual fuere su índole, está inscrita en una red que no sólo la abarca sino que contribuye a apoyar su acción, y que en todos los casos tiende a producir una transformación en el sector de objetos en que se mueve. La técnica, contemplada en su operar efectivo, consiste en una estructura dinámica que es expresión de un tipo de racionalidad. Y si a través de las operaciones se revela la técnica en acción, al mismo tiempo el hombre, agente y beneficiario, acrecienta la conciencia de su poderío sobre las cosas y sobre los otros individuos. Técnica y poder son nociones estrechamente asociadas.⁶⁵ En la base de ese poder hay sagacidad y paciencia, sin descartar una fuerte actividad de la imaginación.

5

No ha sido fácil para los filósofos entregarse a la reflexión sobre la técnica: más de un obstáculo parecía obstruir el camino que conduce hasta ella en el plano de la limpia elucidación teórica.⁶⁶ Al prejuicio sobre la escasa dignidad de las artes mecánicas, asociado a la condición plebeya del operario, se unía la indiferencia por procedimientos manuales nada afines a los contenidos de un medio cultural atraído por inquietudes más nobles. Fue menester que el filósofo se habituara a considerar la técnica (en sus aspectos de instrumento y de operación) como un mundo sujeto a leyes propias, para que la atención se proyectara sobre él con interés equivalente al de otros sectores de la cultura. Mientras ocurría ese cambio de actitud se descubría la presencia de técnicas, operantes y eficaces, en los demás dominios: arte, economía, ciencia, religión, etc.⁶⁷ En el mundo de la cultura no hay compartimientos estancos: prevalece, más bien, la interacción entre los sectores que parecen más dispares. A un culturalismo estrecho, el mismo que en más de una ocasión ha opuesto las humanidades a las ciencias, hay que atribuir el tardío reconocimiento del significado de la técnica, especialmente en la forma que asumiera en la concepción del maquinismo. No ha bastado aventar algunos malentendidos, sino que ha sido menester cambiar de actitud mental: pensar en términos de organización y no de contemplación, de intervención activa y no de mero espectáculo, valorar lo automático sin menoscabar el aporte creador.

Entre los problemas que desencadena la consideración intelectual de la técnica, ya definitivamente incorporada al repertorio de temas filosóficos, no es el menor el que suscita la índole del objeto técnico. Y no son pocas las tentativas emprendidas para determinar sus rasgos específicos y su puesto en el orden natural de las cosas y en la economía de las actividades humanas. Desde la trilladora hasta los antibióticos, pasando por el microscopio, tres entidades muy heterogéneas y al servicio de finalidades diferentes, hay ciertos rasgos

⁶⁴ J. Ortega y Gasset, "Meditación sobre la técnica". En su: *Ensimismamiento y alteración* (1939). *Obras completas*. 3º ed. (Madrid, Revista de Occidente, 1955), V, pp. 365-366.

⁶⁵ Jean Ladrière, *El reto de la racionalidad* (Paris, Unesco; Salamanca, Sígueme, 1978), pp. 33-37, 58-65.

⁶⁶ Jean-Claude Beaune, *La technologie introuvable* (Paris, Vrin, 1980), pp. 87-88. Paolo Rossi, *Los filósofos y las máquinas*. Trad. García de la Mora (Barcelona, Labor, 1970), pp. 11-14, 67-75, 163-173. Pierre Ducasse, *Les techniques et la philosophie* (Paris, Presses Universitaires de France, 1958), pp. 1-3, 8-9, 133-136.

⁶⁷ G. Berger, E. Blamont y otros, *Politique et technique* (Paris, Presses Universitaires de France, 1958). Lewis Mumford, *Arte y técnica*. Trad. L. Fabricant (Buenos Aires, Nueva Visión, 1968). Pierre Francastel, *Art et technique* (Paris, Gonthier, 1957). Mikel Dufrenne, "Objet esthétique et objet technique". En: *Esthétique et Philosophie* (Paris, Klincksieck, 1976), I, pp. 187-202.

comunes, a los que no se sustrae ningún objeto técnico por rudo o sutil que parezca. Antes de ser inventado no existía, no integraba el acervo inmenso de objetos que la naturaleza entrega espontáneamente al hombre.⁶⁸ Pero antes de fabricarse fue menester que alguien lo imaginara, lo que abre un interrogante: ¿cómo es posible que, a partir del juego libre de la imaginación, que no siempre opera con materiales recogidos en la experiencia sino que la enriquece con posibilidades no dadas de antemano, se originen por manipulación metódica, a veces extraordinariamente complicada, objetos espaciales o temporales (instrumentos y procedimientos) que, en virtud de su configuración, permiten realizar algo que el hombre se había propuesto? La idea, que se agitaba primero en la imaginación de un individuo, se trueca en cosa (objeto, instrumento, herramienta, máquina, medicamento, etc.) y, a partir de ese momento, cumple un par de finalidades: la primera, inmediata, es la función próxima que se desprende de la misión del artefacto; la otra, mediata, es el fin para el que ha sido planeada. La trilladora recoge las espigas, las desgrana y limpia los granos de la cáscara que los envuelve y protege, y con eso cumple su fin inmediato, pero esa operación es previa a la transformación del grano en pan que servirá de alimento al hombre. Parece como si la naturaleza entera estuviera preparada para acoger el nuevo órgano que se incorpora a ella para cumplir un fin previsto por la mente humana, pero que no estaba explícito en el orden conocido del mundo.

Sería temerario afirmar que el objeto en toda su complejidad ha sido alcanzado en la primera tentativa realizada para construirlo. La verdad es, más bien, lo contrario; se han requerido años de esfuerzos pacientes jalonados de fracasos para rematar la construcción, y no ha de descartarse la posibilidad de que alguna vez el azar favorezca el resultado que se buscaba. Este, por otra parte, nunca es definitivo: es indefinidamente perfectible y admite la incorporación de nuevas piezas que agilizan el mecanismo y la precisión del instrumento, al mismo tiempo que contribuyen a conferirle elegancia.

A ese primer rasgo se asocia otro: el objeto inventado, recién venido al mundo tal vez ante el alboroto de ángeles y demonios renuentes a tolerar el nuevo intruso, se vincula dócilmente con los objetos ya existentes y que están sometidos a las leyes de la naturaleza independientes de la voluntad de los hombres. Cumple la función para la que ha sido ideado respetando la articulación causal de los procesos en que interviene, ajustándose a la finalidad imaginada por su inventor. No hay dudas de que el fin anticipado imaginariamente ha sido el factor que ha determinado la selección de las partes y su ajuste recíproco destinados a integrar el complejo y favorecer su funcionamiento eficaz.

No habrá que echar en olvido, finalmente, que el instrumento, torpe o elegante –hacha de sílex o rayo láser–, ha sido elaborado por manos de hombres, ya sea directamente golpeando una piedra contra otra hasta darle la figura que permitía tornarlo idóneo para el fin buscado, o indirectamente, a través de complicadas operaciones que suponen teorías muy refinadas acerca de los componentes de la materia y su comportamiento en los medios artificiales del laboratorio.

El fin que ha presidido la construcción del objeto está lejos de agotarse en la primera función que le ha sido asignada: se inscribe en un contexto cultural que va desde lo utilitario –en sentido económico o bélico– hasta lo estético y lo religioso –obra de arte o templo–.

No es fácil tomar conciencia de la índole del objeto técnico y de sus múltiples funciones dentro del mundo de la cultura. Y aunque la tarea ha empezado dista mucho de haber alcanzado su meta: quedan todavía aspectos no aclarados como, por ejemplo, la dimensión

⁶⁸ Friedrich Dessauer, *Discusión sobre la técnica*. Trad. A. Soriano (Madrid, Rialp, 1964), pp. 152-155.

humana del producto técnico (máquina o manufactura) que, aunque haya surgido de la actividad mecánica de máquinas que no sólo funcionan automáticamente sino que también se autorregulan, no deja de ser fuente de conocimiento y sustrato de valores.⁶⁹ Carece, pues, de fundamento la oposición, tercamente repetida, entre cultura y técnica o, más propiamente, entre el hombre y la máquina. Es cierto que éstas han transformado nuestro mundo y que el hombre de las grandes ciudades acaba por ignorar la naturaleza virgen, a fuerza de vivir en medio de artefactos, a veces deslumbrantes, que hacen más grata la actividad entera de su existencia social, no sin haberle arrebatado el gusto por lo espontáneo y natural.⁷⁰

Y aunque el objeto técnico sea el resultado de ingentes esfuerzos en que se conjugan la imaginación, la inteligencia, la voluntad y la habilidad manual de muchos operarios y esté destinado a sustituir al objeto natural o al trabajo de la mano desnuda del hombre, no por eso deja de constituirse en mediador entre la naturaleza y el hombre por las funciones que está llamado a desempeñar en un mundo donde no se han borrado todos los vestigios de la naturaleza. Frente al hombre que la maneja o la aprovecha, la máquina no es un extraño: prolonga, refuerza, afina, perfecciona y acelera la actividad humana. Pero estas virtudes, a las que nadie se resignaría a renunciar en la etapa de nuestra civilización, no han de derivar en una idolatría de la máquina ni en la creencia ingenua de que sus productos son meras configuraciones de materiales indiferentes. Tampoco ha de caerse en la sospecha de los peligros que resultan para el hombre por la invasión cada vez mayor de máquinas en su mundo, entre los cuales el primero podría ser la limitación de su capacidad creadora y la sustitución de la espontaneidad por el mecanismo. El hombre no sólo inventa, tras laborioso esfuerzo, la máquina que habrá de emanciparlo de la servidumbre de la naturaleza y de la fatiga del trabajo, sino que también coordina máquinas afectadas a rendimientos diferentes, y lo hace para una labor complementaria que unifica trabajos condenados de otra manera a permanecer dispersos. Ha de admitirse, a su vez, la evolución del objeto técnico, sujeto siempre a nuevos perfeccionamientos entre los cuales se cuentan su rendimiento eficaz y su belleza física.

¿A quién ha de confiarse la tarea del esclarecimiento pleno de la realidad técnica?⁷¹ El pensador de nuestros días parece haber despertado del letargo que afectaba al de generaciones anteriores, pero su contacto con la realidad técnica, por mucho que ésta haya invadido todas las esferas de las actividades humanas, nunca es pleno y, en la mayoría de los casos, disfruta de sus beneficios ignorando la dinámica que los produce. El obrero, que por estar muy cerca de la máquina, atiende a sus funciones y a la perfección de sus productos, carece de la visión del contexto en que está inserta la técnica, aparte de que su misión no es reflexionar sobre lo que hace sino colaborar con las funciones del instrumento y corregir sus posibles desviaciones. El empresario, por su parte, ya sea particular o estatal, prodiga su atención casi exclusivamente sobre costos y rendimientos y, eventualmente, sobre los medios de comercialización fluida de las manufacturas. El científico, por lo general más enamorado de la teoría pura que de sus proyecciones prácticas, suele apreciar en la técnica la prolongación y aplicación de conocimientos adquiridos en el curso de laboriosas investigaciones. El ingeniero organizador de la fábrica tiene una visión más amplia, pero acaso sus intereses prácticos le obstruyan el camino de la reflexión. Esta no puede ser más que obra del filósofo, el único preparado para no perder la apreciación de los detalles en el conjunto unitario del proceso técnico inmanente a toda la cultura humana. Una filosofía de la técnica es, por lo tanto, tarea propia de nuestro tiempo y superados los obstáculos que antes impedían considerar objetivamente ese sector de

⁶⁹ Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques* (Paris, Aubier-Montaigne, 1958), pp. 9-16, 19, 36, 214-240.

⁷⁰ Aldous Huxley, *El tiempo y la máquina* (Buenos Aires, Losada, 1961), pp. 7-9.

⁷¹ G. Simondon, *op. cit.*, pp. 12-13, 214-240.

actividades humanas delegadas a las máquinas, empieza a dibujarse ahora con la debida claridad todo el campo a explorar.

Quedan, sin embargo, otros aspectos delicados que afectan desde muy cerca al comportamiento de todos los individuos. La conducción técnica de las relaciones humanas en todos los campos —económico, sanitario, jurídico, pedagógico, político—, impuesta por la necesidad de superar el desorden y la injusticia, se presenta como planificación de la vida social entendida como racionalización de las actividades de una comunidad y, más allá de los límites de ésta, como intento de unificación a escala planetaria. El plan previsto para encauzar todas las acciones ¿no restringe el margen de libertad que todo hombre se esfuerza por defender con celo? La espontaneidad, la iniciativa, la autodeterminación del individuo ¿podrían sobrevivir en una sociedad perfectamente planificada? Es muy probable que desaparecieran la anarquía, la competencia, la lucha por el predominio de individuos y grupos y que la integración y el equilibrio asegurasen condiciones de paz social adecuadas para el desarrollo de la cultura. Pero llevada al extremo, en su afán de preverlo todo, la planificación social conspira contra la libertad de pensamiento.⁷² ¿Cómo eludir esta amenaza?

No faltan respuestas para tan grave interrogante. Los partidarios de la planificación, sobre todo cuando insisten en que ésta ha de ser total y razonable, temen más al desorden de una actividad ciega que, a través de la interacción de las instituciones sociales, no logra suprimir la anarquía ni estimular la aparición de nuevas virtudes.⁷³ Estiman que una cuidadosa coordinación de las actividades sociales en todos los sectores y niveles, sin olvidar su unificación en un sistema que las comprenda y equilibre razonablemente, es condición necesaria para asegurar la libertad. Y, a su vez, ésta no podrá, dentro del nuevo orden instituido por la planificación, asumir las formas del capricho, la licencia o la arbitrariedad, sino que se impone que vaya asociada a virtudes de cooperación social, fraternidad viril, respeto del prójimo. Con cierto inocultable optimismo los adeptos a esta tesis confían en que habrán de manifestarse nuevas formas de libertad y que su calidad tendrá que diferir de las conocidas en regímenes anteriores.

Piensan de manera un poco distinta⁷⁴ los que admitiendo que la planificación ha de afectar a todos no ignoran los peligros que acechan: centralización, mecanización, deshumanización, complicación burocrática, tras los cuales podría asomar el sistema totalitario que ahogaría en su fuente misma todo ademán libre. Admiten que la planificación no excluye la posibilidad de que existan límites, ya sea restringiendo su vigencia a ciertos dominios o dando flexibilidad a su aplicación o separando las instituciones planificadoras de la órbita del Estado. Tres soluciones difíciles de poner en práctica por los inconvenientes que implican y que comprometen el ideal mismo de planificación.

Y todavía quedan los que, sin ignorar el desgaste de las viejas ideologías y la actitud escéptica de los que confiaron en sus promesas, consideran que aún quedan cuatro actitudes diferentes dignas de ser tenidas en cuenta en el proceso de transformación técnica de la sociedad.⁷⁵ De manera esquemática podrían designarse como tecnocracia, eticismo, esteticismo y comunitarismo. La primera entrega a la técnica la conducción de la sociedad y no vacila en

⁷² Bernard Guillemain, "Technique scientifique et liberté". En: *La liberté* (Neuchatel, Ed. de la Baconnière, 1949), pp. 244-248. Wilhelm Dettmering, "El desarrollo técnico actual y las exigencias de la sociedad". En: *Universitas*, Stuttgart, XIV, 3 (1977), pp. 177-184.

⁷³ Karl Mannheim, *Libertad y planificación social*, Trad. R. Landa. 2º ed. (México, Fondo de Cultura Económica, 1946), pp. 358-361, 371-377, 382-387.

⁷⁴ Jacques Ellul, *El siglo XX y la técnica*, Trad. A. Maílló (Barcelona, Labor, 1960), pp. 164-169.

⁷⁵ Umberto Cerroni, *Técnica y libertad*. Trad. R. Gual (Barcelona, Fontanella, 1973), pp. 27-29.

eliminar todo control político; el segundo brega por introducir nuevos fines humanos en el ámbito de la subjetividad; el tercero aconseja reconquistar la libertad contra la absorción del individuo en el engranaje de la técnica; el último exige la superación del particularismo de las estructuras económicas y la reconstrucción comunitaria de las relaciones humanas. Se trata, sin duda, de cuatro perspectivas seductoras en apariencia pero difíciles de hacer efectivas si no se dispone de técnicas adecuadas.

La averiguación de la naturaleza de los objetos técnicos, con que se ha enriquecido el dominio de la filosofía de la cultura, y los peligros que se ciernen sobre el ejercicio de la libertad individual en la sociedad planificada, como resultado de la creciente racionalización de la vida social, no agotan la serie de cuestiones que la técnica propone a la filosofía. Quedan todavía los problemas conexos de la razón instrumental, que reclama una investigación de sus raíces metafísicas, su estructura y sus categorías, así como su modo de operar,⁷⁶ y el tipo humano del tecnita, negador impenitente de la realidad natural, cuya presencia crece y se difunde en la historia a medida que avanza la actividad técnica.⁷⁷ Quede su examen para otra ocasión.

6. IDEOLOGÍA Y CIENCIA

En: *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires, 1973), N° 2, pp. 3-10.

1

La pugna entre las ideologías y la ciencia, el afán de las primeras por lucir los atavíos de su rival y el empeño de infiltrarse en su dominio y aprovechar sus resultados, constituyen el contenido de una dolorosa historia.⁷⁸

La ciencia, que es obra de hombres, se desarrolla en un medio social que acelera o inhibe sus movimientos. Los estímulos provienen del valor teórico y la utilidad práctica que se asigna a sus resultados. ¿Cómo negar la ampliación del campo del saber? ¿Cómo restar importancia a sus contribuciones al progreso material, al bienestar y a la salud y, con una palabra del vocabulario de la ética aunque de significado impreciso, a la felicidad? Particulares

⁷⁶ Ernesto Mayz Valenilla, *Esbozo de una Crítica de la razón técnica* (Caracas, Equinoccio, 1974), pp. 11-50.

⁷⁷ Manuel Granell, *La vecindad humana* (Madrid, Revista de Occidente, 1969), pp. 385-413.

⁷⁸ Dentro de la amplísima bibliografía consagrada al tema se ha acordado preferencia a los siguientes textos: Jean-Jacques Salomon, *Science et Politique* (París, Ed. Du Seuil, 1970). Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973). Paul Ricoeur, "Science et Idéologie", *Rev. phil. de Louvain* (Louvain, 1974), tomo 72, n° 14; pp. 328-355. Jean-Marc Levy-Leblond, "L'idéologie de/dans la Physique contemporaine", *Les Temps Modernes* (Paris, 1974), n° 337-338, pp. 2614-2664. Stefan Kolar, "Después de la caída de Lysenko", *Diógenes* (Buenos Aires, 1953), n° 4, pp. 124-132. Thomas Szasz, *Ideología y enfermedad mental* (Buenos Aires, Amorrortu, 1970). Augusto Ponzio, "Grammatica trasformazionale e ideología política", *Ideologie* (Roma, 1972), n° 16-17, pp. 137-212. Evandro Agazzi, "Oggettività e neutralità della Scienza", *Civiltà delle Macchine* (Roma, 1976), año XXIV, n° 1-2, pp. 18-30.

y gobiernos alaban la ciencia, la incluyen en los planes de educación y ponen a su servicio ingentes contribuciones económicas. Esta apreciación positiva ¿asegura a la ciencia un porvenir libre de obstáculos en la sociedad contemporánea?

Sería imprudente afirmarlo. Hay factores de distinta índole que perturban tanto la fase de la investigación como la sistematización de los resultados y aun su difusión pública. ¿Cómo lo hacen? Unas veces limitan el área de sus exploraciones mediante la prohibición de incursionar en ciertos dominios; otras veces orientan la investigación en un sentido determinado, en función de intereses económicos (industria), políticos (consolidación de un régimen), bélicos (preparación militar), pedagógicos (difusión de una ideología) y no faltan razones de orden religioso y aun moral. Se da también el caso de la utilización de sus resultados, o la distorsión de los mismos, para finalidades burdamente políticas. Pero lo más grave, por ser la más difícil de detectar, es la infiltración que penetra por las raíces mismas de la ciencia y satura todo el árbol de los conocimientos.

2

Considerada desde el ángulo del hombre comprometido en su actividad, la ciencia impone una tarea siempre renovada de investigación metódica. Su fin es alcanzar conocimientos verdaderos, que se organizan en sistemas llamados teorías destinadas a proporcionar una explicación de los fenómenos que aparecen en cada sector de la experiencia humana. Un afán de saber, apoyado sobre una curiosidad insaciable, se acompaña de una actitud crítica siempre alerta. El científico se reserva el derecho de dudar, de examinar incansablemente las fuentes de su saber así como la coherencia de sus teorías. El método que prescribe el itinerario a seguir no sólo señala sus etapas, en la medida en que pueden ser establecidas de antemano, sino que se propone evitar desvíos, retrocesos, malograr esfuerzos, dilapidar tiempo; circunscribe el campo de la observación y procura atenerse a la evidencia, aunque no se ignoren los problemas que encierra el afán de ver las cosas sin la interposición de velos que ocultan o deforman. Por encima de todo la ciencia aspira a ser neutral: situada más allá del bien y del mal, ajena a intereses económicos y políticos, libre de presiones extrateóricas.

¿Alcanza realmente estas metas? El saber laboriosamente conquistado ¿está siempre al abrigo de presiones ideológicas que comprometen su neutralidad, única condición que puede asegurarle validez universal?

Hoy se sabe que la ideología está siempre al acecho, acaso porque en el hombre prevalezcan los impulsos que lo llevan a la acción sobre las aspiraciones intelectuales desinteresadas. ¿Podría estimularse la investigación científica si no descansara en la creencia en el valor de la verdad? Gracias a ella pueden justificarse el esfuerzo y el riesgo del trabajo intelectual. ¿Y si no se admitiera la superioridad de la inteligencia sobre el sentimiento, la voluntad, el instinto ciego? No puede negarse, por otra parte, que de la ciencia, pocas veces separable de la técnica, se desprenden consecuencias prácticas de gran utilidad: piénsese en la medicina y en la guerra.

En lo que concierne a su origen, la ciencia brota en terrenos abonados por las ideologías, que sólo muy tarde se reconocieron como zonas de saber parcial y por lo general incorrecto: la química ha salido de la alquimia, la magia ha sido el origen de la física y de la medicina, se considera a la astrología como el precedente de la astronomía, la aritmología es el antecedente histórico de la aritmética. Al "homo credulus", propenso a entregarse a creencias sin respaldo efectivo, ha sucedido el "homo sapiens" que exige pruebas empíricas y demostraciones

racionales, que no se cansa de perfeccionar los instrumentos de observación y las técnicas lógicas de la inferencia. De esta nueva actitud, cada vez más imperativa en el plano de la investigación, ha surgido y se desarrolla la ciencia que enorgullece al hombre.

Lejos de ser una naturaleza imparcial y contemplativa, el hombre sufre también el acoso de pasiones e intereses, y en ocasiones ni siquiera lo advierte. Por otra parte, aspira siempre a justificar su conducta, ante sí mismo y ante los demás, y muchas veces le asalta el deseo de imponer una política, ya sea para consolidar la cohesión del todo social en que vive y trabaja o para quebrar un orden institucional injusto e imponer nuevas jerarquías o nivelaciones que no atenten contra la dignidad de los demás.

A través de estos factores se filtra el elemento ideológico en su conducta teórica y por consiguiente, en los resultados de la ciencia o en su utilización con finalidades políticas. La ideología de la ciencia o en su utilización con finalidades políticas. La ideología tiene como condición necesaria el carácter incompleto, fragmentario y trunco del saber científico, y como condición suficiente la injerencia de factores extrateóricos sobre el conocimiento, tales como los intereses económicos o políticos y las tensiones psicológicas individuales y colectivas. La exigencia práctica prevalece sobre la teoría, y el hombre que vive inmerso en la sociedad no puede eludir los condicionamientos sociales de su saber. Esto se torna particularmente agudo en ciertos momentos de la vida pública de algunos países. Lo documentan, por ejemplo, la utilización con fines de propaganda política de los resultados de algunas ciencias: biología, lingüística, economía, física, psiquiatría, etc.

Peligros de esta índole han existido siempre y muchos ejemplos históricos se prestan para ilustrarlos. Asustado, tal vez, ante la inclinación crítica y el interés de la filosofía de la naturaleza, un clérigo del siglo XI, Pedro Damián, condenaba "la tenebrosa sabiduría de los filósofos", con lo cual concurría a cerrar el camino de la investigación en el campo de las ciencias naturales. Temía que una curiosidad indiscriminada conspirase contra la salvación del alma, al desviarla de su recto camino que era una vida de oración no exenta de mortificaciones corporales. El conflicto entre la ciencia y la religión abarca muchos siglos de historia occidental: ¿habrá que recordar la aversión a la teoría de Copérnico, la condena de Galileo, el rechazo de la teoría de la evolución de Darwin y, más recientemente, la proscripción del psicoanálisis?

Pero ya antes, motivos ideológicos, derivados de la concepción del mundo vigente entre los griegos, había intentado inhibir el progreso de alguna ciencia. Baste recordar el escándalo que produjo el descubrimiento de las magnitudes inconmensurables, que al instalar lo irracional dentro de las matemáticas, comprometía la creencia en la armonía del cosmos y en el poder cognoscitivo de la razón. Los pitagóricos decidieron ocultar el hecho ingrato, lo que provocó la protesta de Platón que juzgó como una deshonra ese ocultamiento.

No hay que olvidar la incidencia de las motivaciones políticas. A. Maquiavelo y a Hobbes no les arredraba la doctrina que se arroga el derecho de detener el progreso y la divulgación de la teoría científica en nombre de la "razón de Estado", si se trataba de asuntos políticos. ¡Cuántas investigaciones sociales han sido frenadas en épocas posteriores invocando ese principio! En el terreno de la sociedad se ha puesto de relieve la existencia de desigualdades económicas, políticas y culturales, que son irritantes para quienes tienen que padecer sus efectos negativos. Y como la denuncia de esta situación podría desencadenar movimientos de reivindicación, que acabarían por alterar las jerarquías sociales vigentes y el orden político establecido, en más de una oportunidad se ha intentado detener el avance de estas inquisiciones y la difusión de sus resultados.

Motivos económicos se han cruzado también en el camino del progreso científico. Descubrimientos de nuevas formas de organización industrial, que condenaban a la obsolescencia a máquinas y herramientas utilizadas hasta entonces y que constituían un capital ponderable, se han silenciado para no entrar en conflicto con intereses económicos.

No han faltado motivos sociales: la protesta contra la introducción de nuevas máquinas, nacidas de investigaciones científicas, que reducían al mínimo el número de obreros y condenaban a la inactividad a masas de trabajadores agravando las dificultades de la desocupación que aflige a muchos hogares.

3

Como la ciencia se cultiva dentro de un contexto social, configurado por la ideología dominante en un país y en una época determinada, no sorprende que críticos superficiales se hayan apresurado a calificar de burguesa o proletaria a la ciencia respectiva. Así se explica que, en cierto momento, hayan sido puestas en cuestión en la Unión Soviética la física relativista, la mecánica cuántica, la lógica simbólica, la biología genética y el psicoanálisis. Sobre todas ellas se arrojaba la sospecha de estar contaminadas por el espíritu de la burguesía y al servicio de sus menguados intereses. Y aunque estas extravagancias se hayan superado, aún persiste la suspicacia que las engendrara.

Digno de merecer una consideración especial es el caso de la biología. El empleo de los resultados de esta ciencia y la deformación del curso de las investigaciones en función de las aspiraciones de la política han ocurrido, en pleno siglo XX, en dos países cuyos gobiernos eran antagónicos en más de un aspecto. Mientras en uno, bajo las sugerencias del marxismo, se ponía énfasis en el primado del medio como modelador de los organismos vivientes, en otro el nazismo llevaba a exagerar la importancia de la herencia con la mira puesta en la exaltación de la pureza de la raza nórdica. En ambos, el vínculo entre el poder político, orientado en direcciones opuestas según el país obligaba a utilizar la ciencia y, lo que es más grave, orientaba unilateralmente la investigación a la vez que ponía al frente de cátedras e institutos a personas comprometidas con el régimen y ajenas al espíritu de neutralidad que debe reinar en la ciencia. La crítica contra la genética clásica, especialmente contra las leyes de Mendel aun en la versión modernizada de Morgan, se condujo en nombre de un programa político que proclamaba la necesidad de introducir a corto plazo cambios sociales y económicos, y que temía que la fijeza impuesta por el predominio de los factores hereditarios fuera un obstáculo para sus finalidades progresistas. En nombre de este programa se negó la existencia de los genes, portadores de los caracteres hereditarios, se rechazó la idea de que el núcleo celular fuera el asiento de la fijeza de la especie y se afirmó la plasticidad del organismo entero apto para reaccionar como totalidad frente a las condiciones del medio. No se ocultaron las razones políticas de estas preferencias, y llegó a sostenerse que la genética era un producto de la mentalidad burguesa atemorizada por las consecuencias de cambios, tanto en el orden biológico como social, que prefería aferrarse a un fatalismo incompatible con toda actitud progresista. Se aseguró que la noción de herencia servía de estímulo a ideologías racistas, que eran antidemocráticas, desde que establecían una discriminación entre hombres de un mismo país, al subrayar la desigualdad a favor de una raza elegida.

Desgraciadamente estas ideas inspiraban la política del nacional-socialismo que, al proclamar las excelencias del hombre de origen nórdico, cultivaban el ideal de una raza pura a la que había que asegurar espacio vital, es decir, territorio geográfico, aunque fuera en detrimento de otras comunidades nacionales. De ahí a imponer la depuración racial y

establecer excepciones injustas, que excluían de los cargos públicos a los habitantes no arios de la nación, no había más que un paso.

Felizmente estas aberraciones ideológicas han sido superadas: ni en la Unión Soviética se sostiene hoy la teoría de Lysenko, que rechazaba la herencia a favor del medio, ni en Alemania se aprueban las teorías racistas que reducían la influencia de los factores ambientales y sobrevaloraban la herencia.

4

La crítica de la ciencia ha de considerar las condiciones en que se realiza la investigación, los estímulos económicos que recibe y los obstáculos políticos que frenen su avance. El desarrollo científico en gran escala depende del auxilio económico que conceden los gobiernos, los cuales fijan las prioridades de unos temas sobre otros. Así, la física, cuyo interés militar es innegable, ha estimulado el desarrollo de ciertos sectores de la ciencia en detrimento de otros. La expansión unilateral de un sector le confiere más importancia teórica y pasa a convertirse en el fundamento de los restantes, lo cual resiente la estructura interna de la ciencia, ya que altera el orden natural de los conocimientos. A su vez, el hombre que cultiva ese sector se destaca sobre el resto de los investigadores, con lo cual se crea necesariamente una élite, que conspira contra el equilibrio de los factores humanos en juego en ese campo científico. A ese hombre destacado artificialmente se le atribuye la paternidad de inspiraciones y decisiones políticas y militares, cuando de hecho no es más que un servidor inconsciente de la ideología imperante en su medio.

5

No todas las ideologías influyen de igual manera en las diferentes ciencias. Ocurre, por ejemplo, que en el campo de la economía hay ideologías inocuas, que no influyen sustancialmente sobre los resultados a que se arriba, mientras que en otras, por estar al servicio de intenciones políticas señaladas de antemano, construyen toda la ciencia sobre la base de premisas concordantes con el credo social del teorizador, que ningún análisis desapasionado podría corroborar. Esto no les priva de alcanzar intensa resonancia social, promotora inclusive de movimientos de insurrección social.

En otros campos como, por ejemplo, el de la psiquiatría, se ha insistido últimamente en señalar la solidaridad del ejercicio de esa especialidad con la existencia de una sociedad clasista que aprovecha los mecanismos de opresión para afianzar su estructura jerárquica. Desde este punto de vista, la locura no calificaría un fenómeno de la esfera de la salud mental, sino que sería un término ideológico que corresponde a una sociedad que se reserva el derecho de trazar una línea divisoria entre la salud y la enfermedad y, en este caso, de segregar a los individuos molestos y perturbadores y alojarlos en "asilos de alienados". La ideología encubre y enmascara un fenómeno. Reformar la psiquiatría, tal como se la practica actualmente, reclama una modificación profunda de la estructura de la sociedad que suprima las diferencias de clases y, con ella, suponiendo que fuera posible, la existencia de toda opresión.

La contaminación ideológica ha afectado también a otras ciencias. Las polémicas se desencadenaron en el campo de la lingüística a propósito de la actitud del marxismo frente a la semántica, que inicialmente había sido considerada como una rama de la filosofía idealista condenada por el materialismo, como una ideología de la burguesía construida para atenuar el conflicto de clases y eliminar ciertas palabras (capitalismo y socialismo) con la esperanza,

intento grotesco, de hacer olvidar las cuestiones sociales correspondientes. También esta deformación ha sido superada, pero las superaciones no impiden la reviviscencia de interpretaciones de este u otro tipo. Tal es, por ejemplo, uno de los aspectos de la crítica ideológica dirigida contra la gramática transformacional de Chomsky, que se ha interpretado como la aplicación a la lingüística de la sintaxis lógica del lenguaje tal como había sido trazada por Carnap, que a su vez ha sido considerada por Marcuse como expresión de la sociedad tecnocrática de nuestro tiempo. Se alega que al pretender que la lingüística se constituya como ciencia separada, es decir, independiente de su contexto social (siguiendo precedentes de otras ciencias como el del intento de Husserl de fundamentar una lógica pura independiente de la psicología y de la metafísica) no se analiza la dimensión ideológica del discurso y dejan de percibirse los límites artificialmente trazados de la ciencia que se aspira a cultivar con entera pureza de contenido y método. Esta pretensión obraría como máscara que encubre la ideología de sus cultivadores, quienes eluden el problema de la producción lingüística, y por ese camino la teoría de la gramática transformacional incurre en el mismo pecado que la lingüística taxonómica. Se impondría, por lo tanto, la necesidad de averiguar las estructuras ideológicas del proceso de producción lingüística, lo cual, en el caso de Chomsky, se atisba al examinar las conexiones existentes entre la ciencia que cultiva y la ideología política de su autor, tal como la ponen de manifiesto sus escritos sociopolíticos. No puede negarse que la lengua es una totalidad que se ofrece al análisis científico, ya sea histórico o formal, pero es preciso no aislar esta totalidad de otra más amplia y abarcadora que la contiene y sustenta, y que es la sociedad en que el hombre obra y piensa. El caso de Chomsky se presta para un examen de esta índole desde que, saliendo del dominio específico de sus investigaciones, ha prestado atención al tema de la responsabilidad de los intelectuales a los que exige integridad moral y seriedad científica en el enfoque de sus problemas, pero al mismo tiempo ha señalado que es su deber inquirir para qué sociedad y en nombre de qué ideología cumplen su función de especialistas. No siempre las críticas a las intenciones de Chomsky han sido resultado de un análisis imparcial y en muchas de ellas se perciben las huellas de otra ideología renuente a tomar conciencia del abismo existente entre el ideal de una sociedad libre y las realizaciones históricas del mismo. La exaltación de la libertad entendida como iniciativa y creación, que incluye una censura implícita a las exigencias de orden y estabilidad del cuerpo social, encontrará siempre partidarios en el orden teórico y arrastrará a muchos a la acción, sobre todo a aquellos que sientan la organización social como un incómodo tipo de opresión. Una tesis de esta índole para ser coherente en teoría y eficaz en la acción reclama un fundamento (metafísico o empírico, y en este caso psicológico o social) acorde con las ideas que han inspirado la transformación de la lingüística contemporánea. Su autor se ha esforzado por proporcionarlo, pero no es éste el lugar adecuado para intentar un juicio de apreciación sobre la solidez de sus resultados.

Al haberse descubierto la injerencia de la ideología en la ciencia, sea cual fuere la vía por la cual se ha deslizado en su cuerpo de doctrina, se ha atenuado el carácter neutral que corresponde al espíritu de la ciencia. Mantener despierta la atención frente al peligro de contaminación ideológica será una manera de preservar a la ciencia de las desviaciones que la apartan del camino de la verdad.⁷⁹

⁷⁹ Para el examen de cuestiones conexas con las examinadas en esta ocasión remito a un trabajo anterior. Cf. Eugenio Pucciarelli, "Las funciones sociales de la ideología", *Humanidades* (São Paulo, Brasil, 1976), vol. 12, pp. 49-66.

7. DERROTEROS RECIENTES DE LA TEORÍA DE LA IDEOLOGÍA

En: *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires, 1978), N° 2, pp. 151-168.

1. No es tarea fácil determinar con rigor el significado de términos encargados de designar fenómenos históricos, sobre todo cuando, a consecuencia de los azares que prodiga el tiempo, arrastran una incómoda carga de ambigüedad. La tarea, inexcusable para quien sienta la necesidad de ponerse en claro, puede emprenderse desde ángulos diferentes. No son pocos los que se han dejado seducir por la tentación de abandonarse al itinerario que prescribe la historia y recorrer en sentido ascendente el camino que conduce a los orígenes. Pero ocurre que, a veces, la entidad o actividad, cuyo concepto se procura establecer, ha precedido a la aparición del término con el cual se la designa a partir del momento en que se empezara a adquirir conciencia de su peculiaridad. Esto obliga a desenterrar raíces ignoradas, y sólo el saber más o menos maduro de épocas posteriores es adecuado para facilitar una guía eficaz en la búsqueda. La pregunta no puede, sin embargo, detenerse en el contenido de la palabra, sino que, en el caso particular del término ideología, ha de prolongarse en dos direcciones que trascienden el marco puramente verbal: en primer lugar, hacia la conciencia donde se engendra el fenómeno ideológico, y que lo hace con una pertinacia que nada parece detener, y, en segundo lugar, puesto que la conciencia, por más individual que se la represente, está inserta en un ámbito social saturado de estímulos de toda índole, habrá que inquirir por las motivaciones sociales, económicas o políticas que parecen más propicias para el desarrollo del hecho que se intenta esclarecer. Y como el tema ha sido abordado dentro de marcos filosóficos heterogéneos, no estará de más la pregunta por los condicionamientos intelectuales de toda teoría de la ideología.⁸⁰

En todos los casos la averiguación del significado del término, que parecía una tarea inocente, obliga a deslizarse con suavidad hacia el análisis del fenómeno que le sirve de referente y de los marcos individual y social en que aparece. Pero aun el que se desentienda, aunque sea provisoriamente, de los pormenores anotados y aspire a limitarse a trazar el registro más o menos neutral de los significados no podrá entenderlos cabalmente sin tomar en consideración las dos coordenadas que son el individuo y la sociedad. Nada impide mantenerse en el nivel de las palabras, averiguar su significado corriente, y a partir de este estrato vulgar intentar un ahondamiento que ha de permitir el rescate de cualidades o notas que serán inseparables del concepto científico. Y no es extraño que en una empresa de esta índole sea inexcusable clasificar las respuestas, tal vez sin la esperanza de lograr su unificación definitiva. La distinción entre el punto de vista causal y el punto de vista cognoscitivo, que parece inevitable dada la naturaleza de un fenómeno que entra en las esferas de la acción y del saber, llevaría a separar, por un lado, las reacciones que se acusan en las diferentes actitudes – despectivas, favorables o neutras – que suscita el fenómeno ideológico, y, por otro lado, que habría que calificar como cognoscitivo, las opiniones desenvueltas e integradas en sistema, las ilusiones en que resalta la incongruencia del pensamiento y la acción, o la apreciación negativa cuando se subestiman los valores teóricos de la religión y la metafísica. A la falta de una respuesta única y satisfactoria para la pregunta que interroga por el significado del término ideología se terminaría por desembocar en una tipología cuyos resultados, si bien consienten en dejarse clasificar, se resisten a ofrecer una imagen unitaria.⁸¹

⁸⁰ Hans Barth, *Wahrheit und Ideologie* (Zürich, Manese Verlag, 1945).

⁸¹ Arne Naess, "Historia del término 'ideología' desde Destutt de Tracy hasta Karl Marx", en J. L. Horowitz, *Historia y elementos de la sociología del conocimiento* (Buenos Aires, Eudeba, 1964), I, pp. 23-37.

Ante fenómenos complejos que en el curso de la historia han desplegado rasgos plurales no siempre concordantes, cabe seguir un tercer camino: (1) atender, primero, a la *génesis* examinando los factores que desencadenan el fenómeno en cuestión (ya sean conflictos de intereses materiales, contagios afectivos o tensiones anímicas); (2) proseguir, después, con el análisis de la *estructura*, en los dos planos, por lo general concordantes, de la teoría y de la práctica (ya se trate de sistemas de ideas o representaciones que invitan a contraponer, al menos en un primer momento, la ideología a la ciencia; ya se trate de estudiar los comportamientos, conductas o actitudes, tanto individuales como colectivas, sin renunciar a rastrear las opiniones subyacentes que les confieren sentido); (3) analizar, finalmente, las *funciones* (en los planos individual, social e institucional) que se le atribuye (aglutinadora o disolvente). No sería imposible que los tres exámenes condujeran a resultados susceptibles de articularse en una fórmula unitaria.⁸²

Pronto se advertirá que los resultados a que se llega dependen de la posición filosófica que sirve de base a los análisis, afirmación que vale tanto para el uso vulgar y polémico del término como para su más exigente empleo científico. No es lo mismo encerrarse en una posición neopositivista que pone el acento sobre el aspecto teórico-cognoscitivo de la ideología, a la vez que prescribe severos requisitos a la ciencia y abandona a una suerte equívoca a todo un grupo de cuestiones que no puedan satisfacerlas, que seguir la inspiración del marxismo, movido por finalidades prácticas, que subordina la conciencia del hombre a las imposiciones de la vida material y el proceso histórico de la misma, o preferir el punto de vista de la sociología del saber que proclama el condicionamiento inexorable de todo proceso espiritual.⁸³

2. *Ideología y utopía*. Proponerse la tarea de trazar una línea divisoria entre la ideología y la utopía no parece empresa fácil, a menos, claro está, que todo el esfuerzo se reduzca a construir definiciones nominales donde los rasgos que se atribuyen a una queden excluidos de la otra. De poco serviría un intento de esa índole si de lo que se trata de comprender son fenómenos históricos: actitudes, comportamientos, teorías. ¿Acaso gran número de ideologías no albergan en su seno y como parte constitutiva suya ingredientes utópicos en la medida en que alimentan exigencias de reforma social? No siempre la finalidad de las ideologías se limita a consolidar el orden social existente, prevenir su quiebra y asegurar su porvenir. En muchas, la intención de fractura prevalece sobre el propósito aglutinador.

Estas reservas no han inhibido los escrúpulos de un investigador, Karl Mannheim, que ha consagrado al tema páginas dignas de comentario.⁸⁴ Preocupado por entender cómo piensan "realmente" los hombres, más allá de los esquemas convencionales y abstractos acuñados por las tradicionales teorías del conocimiento, descubre que las ideas no nacen espontáneamente ni se forman en un contexto aséptico donde el clima dominante sea exclusivamente intelectual. Más bien encuentra que todo esfuerzo por comprender surge de la acción y contribuye a preparar una acción ulterior. Las ideas no corresponden lisa y llanamente a realidades exteriores al pensamiento, ni entablan con ellas acuerdos neutrales, sino que siempre aparecen salpicadas por los intereses del que se vale de ellas para atender la realidad. Semejantes

⁸² Adam Schaff, "La definición funcional de la ideología y el problema del fin del siglo de las ideologías", en *Sociología e ideología* (Barcelona, A. Redondo editor, 1971), pp. 20-43.

⁸³ Heinz Robert Schlette, "Ideología", en H. Krings y otros, *Conceptos fundamentales de filosofía* (Barcelona, Herder, 1978), II, pp. 324-334.

⁸⁴ Karl Mannheim, *Ideología y utopía*, trad. Salvador Echevarría, (México, FCE., 1941), esp. 44-95, 169-230; *Ensayos de sociología de la cultura*, trad. Manuel Suárez (Madrid, Aguilar, 1957), pp. 148-150, 209-210, 218, 244.

intereses, de índole por lo demás muy variada, inciden sobre el conocimiento que, por la presión de estos factores extrateóricos, acusa cierto índice de deformación.

Inscribiéndose en una corriente filosófica muy conocida, pero también esforzándose por reformarla adaptándola a las exigencias teóricas más severas de los nuevos tiempos, Mannheim admite, a título de conjetura eficaz para la conducción de sus análisis, que hay una correlación entre dos grupos de factores: por un lado la estructura económica de una sociedad y su organización legal y política, y, por otro, el mundo del pensamiento de hombres, que son entes históricos permeables a las influencias del momento, de tal manera que, sin que los sujetos lo adviertan, aquellas estructuras no dejan de reflejarse en la forma de sus pensamientos. La más depurada intención teórica no puede eludir este compromiso. Ahí es necesario buscar la raíz de las ideologías, que Mannheim separa en dos grupos: las "particulares", en que las ideas apenas son algo más que disfraces más o menos conscientes de situaciones en que se hallan involucrados intereses de individuos o de grupos, y la ideología "total" que es expresión de una época, de una clase social, de un grupo histórico concreto y a la que nada logra sustraerse. Las ideas resultan ser funciones de la existencia y traducen el carácter específico y la situación vital del que emite las opiniones, expresando a las personas y revelando su posición en el medio social.

Abundando en consideraciones parecidas podría sostenerse que la ideología remite a una psicología de los intereses, compromete al individuo en la medida en que, sin saber o sabiéndolo a medias, miente, oculta y deforma cuando emite juicios sobre los aspectos o el contenido de la realidad social en que actúa. La ideología total, cuyo otro nombre podría ser el de cosmovisión, afecta a todo el sistema conceptual que resulta no ser otra cosa que producto de la vida colectiva. En este caso, las diferencias estructurales de la mentalidad obedecen a bases sociales diferentes. Es cierto que en un caso como en otro cabe practicar el análisis que desenmascare la ficción que usurpa el puesto de la realidad, pero el esfuerzo de aclaración es más arduo en el segundo caso que en el primero.

En ambos, la ideología, como pensamiento encubridor, desempeñaría una misión preferentemente conservadora, justificadora de un orden social establecido, desde el momento en que para salvaguardarlo apela al procedimiento de mutilar su imagen y evitar que todos los rasgos del original sean expuestos correctamente. Importa poco que haya plena conciencia o que el sujeto ignore el truco que él mismo realiza sin notarlo. En el fondo los factores extrateóricos desvían la dirección objetiva de su pensamiento.

En contraste con la ideología, a la que no puede negarse una función aglutinadora, Mannheim define a la utopía como "un estado de espíritu" que se caracteriza por dos rasgos complementarios: por un lado, su incongruencia con la situación histórica en que se vive y, en tal sentido, orienta las aspiraciones humanas hacia metas que trascienden lo real y se las imagina en un futuro difícilmente accesible; y, por otro, al inclinarse hacia la vertiente de la acción incita a destruir el orden vigente en una época determinada. Estos dos aspectos –huida de lo real y transformación de lo real– se asocian en la utopía, pero cabe inquirir si eso la opone radicalmente a la ideología. ¿Acaso ésta no incluye también la imagen de un orden social distinto del existente en un momento determinado? Mannheim se apresura a acortar la distancia entre ambos fenómenos y admite que la ideología puede trocarse en utopía cuando los grupos sociales que adhieren a ella pugnan por imponer por la fuerza los ideales de justicia, en franca oposición al sistema vigente que es experimentado como opresor. Por este medio se asegura el tránsito de una a otra.

Que ambos conceptos son relativos –a personas, grupos sociales, situaciones históricas, anhelo de estabilidad o cambio– lo muestra el hecho de que lo que unos consideran utópico

puede ser juzgado por otros como ideológico. Todo depende de los valores que en cada caso se vivan y se encarnen en las conductas. El grado de realidad que se asigna a los elementos de una situación histórica no está determinado ni es resultado de una consideración neutral: depende de la manera cómo afecta a los intereses y los deseos de los grupos en que se hallan insertos y comprometidos los que juzgan y actúan. La perspectiva de cada cual varía según que se acepte el orden social establecido o se aspire a trastornarlo: en un caso se harán resaltar los elementos que parecen más firmes en medio del carácter dinámico de la realidad, en tanto que en el otro la atención se orientará hacia las señales de posible cambio que se anuncien en ciertos momentos críticos en que el equilibrio parece más frágil. La simpatía o la aversión al orden institucional, fruto de intereses contrapuestos, condiciona las perspectivas de la realidad y determina el tipo de acción a emprender. En la misma época conviven, pues, la ideología y la utopía, encarnadas en individuos distintos.

La situación de los actores del drama histórico en cada etapa de la vida de un pueblo permite discriminar lo que es utópico y lo que es ideológico, de acuerdo a la convención propuesta por Mannheim: el conservador, aferrado al orden del pasado y deseoso de mantener su vigencia, calificará de utopía toda concepción que contraríe su imagen de la realidad porque, en el fondo, sólo percibe aquellos aspectos que refuerzan sus propias aspiraciones. Lo que para el grupo dominante de una sociedad es utópico deja de serlo para el militante del grupo opositor.

Aparte de esta relatividad, que proviene del punto de vista generalizado en cada grupo social, en el proceso histórico suelen andar mezclados los aspectos ideológico y utópico. Sólo la visión retrospectiva del historiador, que tiene conciencia de la distancia temporal que lo separa de los hechos acaecidos, autoriza a designar como ideológicas las ideas que eran disfraces de un orden social existente y, por lo tanto, encubridoras de intereses del grupo dominante, y como utópicas las que luego se tradujeron en nuevos hechos y dieron vida a un orden institucional posterior. Mientras la ideología se complace en ocultar los gérmenes del cambio, la utopía contribuye a exaltarlos y, de paso, a conferirles realidad histórica. Para que esto ocurra será necesario que la idea, surgida en la mente de un individuo, aproveche los gérmenes de pensamiento que ya existían en la sociedad y conquistando la colaboración activa de otros, ganados para la misma causa, las traduzca en acción y facilite el advenimiento de un nuevo orden. No se oculta que en este análisis está presente el concepto valorativo de ideología y que los conceptos de ideología y de utopía son examinados en el marco de la sociología del conocimiento, nueva ciencia en vías de constitución en la época en que escribiera Mannheim y que aspiraba a ofrecer un cuadro neutro para el estudio objetivo de ambos conceptos.

3. *Ciencia e ideología.* Mientras se sostenga que para dar sentido a la noción de ideología —como cuerpo de proposiciones equívocas acerca de la realidad, influido por factores ajenos a los intereses del conocimiento puro— se requiere como contraste la existencia de la ciencia, indemne a toda contaminación por factores extrateóricos —presentada en la forma de un sistema de proposiciones plenamente adecuadas a la realidad— puede tener vigencia la oposición radical de ciencia e ideología. Una, ofrecería seguridades intelectuales que los métodos de prueba (empírica o racional) permiten corroborar; la otra no pasaría de ser más que un conjunto de representaciones parciales, un pensamiento descarriado y, por lo tanto, susceptible de críticas desde el severo tribunal que absuelve a la primera y condena sin apelación a la segunda.

¿Qué pasaría si se admitiera que no todas las ciencias pueden lograr, no de hecho sino por principio, el ideal de conocimiento seguro, al abrigo de influencias exteriores capaces de distorsionar el contenido de su mensaje? ¿No habrá, también en la esfera de la ciencia, "grados de saber"? Si, llevado por la fuerza de los hechos, se admite que hay "una pluralidad de

métodos de investigación", en consonancia con la índole de los diferentes sectores de la experiencia, y, a la vez, que el rigor no puede ser siempre el mismo y, por consiguiente, la aproximación a la verdad dista de ser idéntica en todos los casos, ¿no se habrá atenuado la distancia entre la ciencia y la ideología? ¿Será correcto mantener la oposición entre los dos territorios cuando se toma conciencia de las limitaciones teóricas de ambos?

De estas premisas, adelantadas en parte pero en lo esencial por Aristóteles (*Eth. Nic.* 1049b11-1095a2), han partido las reflexiones de Paul Ricoeur, enderezadas a atenuar el juicio adverso hacia la ideología fundado en su limitación como saber.⁸⁵ Y para evitar polémicas estériles con posiciones contemporáneas muy difundidas y escapar a la vez a la seducción de términos cargados de estímulos para una acción política inmediata pero que podrían obstaculizar el limpio entendimiento teórico del asunto, Ricoeur aconseja atender al fenómeno de la integración social que incluye las nociones de acción social y de relación social, jalones de arranque para las consideraciones del tema de la ideología en un contexto no valorativo.

Los conceptos mencionados se prestan para deslindar los caracteres de la ideología, el primero de los cuales deriva de la necesidad que induce a todo grupo humano a darse una imagen de sí mismo que confiera sentido al obrar colectivo: de ahí la referencia al acto que ha fundado una nacionalidad o impuesto un sistema de gobierno, cuya celebración parece renovar energías adecuadas para mantener la cohesión social. La ideología explica el dinamismo de una sociedad a través de las motivaciones que estimulan los movimientos colectivos, ya que no sólo refleja las estructuras sociales, sino que también propone acciones y las justifica. Para tener éxito en tal fin ha de ser esquemática y, por ende, ha de simplificar mediante la ritualización de los actos y valerse de estereotipos que afectan tanto al pensamiento como a las conductas. Todo ello ocurre en el nivel de la opinión, no de la ciencia, descontando que las opiniones sean ampliamente compartidas, que penetren, por así decirlo, los comportamientos de la mayoría, eludiendo el examen crítico de una razón que mostraría sus debilidades teóricas y restaría eficacia a la acción emprendida en su nombre. Y puesto que se vive desde una ideología, convertida en segunda naturaleza, se explica la coherencia de las acciones de grupos enteros. A ello hay que agregar cierta inercia, que se traduce en la dificultad para captar las novedades que se producen y que la ideología induce a disimular tras lo típico, mecanismo que explica el disimulo u ocultamiento de aspectos de lo real incómodos para la coherencia de las actitudes ideológicas.

El concepto de ideología se enriquece con una nota más, que no deja de ser decisiva, al caerse en la cuenta que la deformación de lo real, que exhibe la ideología cuando se la somete al análisis, obedece a una curiosa inversión en virtud de la cual la base del proceso de la vida histórica de los hombres cede su sitio a algo imaginario, con el agravante que, en virtud de la función mediadora que es propia de la ideología, las ilusiones y las fantasías tienen eficacia histórica ya que la relación de dominación es un hecho primitivo inscrito en la misma esencia de la constitución jerárquica de la sociedad, porque implica la necesidad de autoridades que regulen el equilibrio del conjunto. De esta manera se asocian el contenido y la función de la ideología, que se convierte en justificadora de la relación de dominación que proviene de la división de la sociedad en clases y, eventualmente, de los conflictos que estallan por la conquista o la posesión del poder político. En este orden de cosas, ¿podría evitarse que también la ciencia y la tecnología desempeñaran un papel ideológico? Detrás de la pretensión de objetividad, neutralidad e imparcialidad, que caracteriza a ambas, ¿no se esconde, acaso, la función de justificar un orden social que, a esta altura de los tiempos, no es otro que el sistema industrial de la última etapa del capitalismo?

⁸⁵ Paul Ricoeur, "Science et idéologie", *Revue Philosophique de Louvain* (Louvain, 1974), t. 72, 4a. serie, N° 14, pp. 238-355-

Si la ciencia es sospechosa de incurrir en pecado ideológico, ¿será posible todavía mantener la rígida oposición de los dos reinos, ciencia e ideología, en el nivel de las teorías como sistematización de conocimientos? La crítica epistemológica enseña, con una obstinación que parece imposible mitigar, que no todas las ciencias logran satisfacer los criterios que han conferido innegable prestigio a las matemáticas y a la física. Las ciencias sociales, por ejemplo, están en visible desventaja; no alcanzan a dar explicación suficiente, capaz de esclarecer la índole y la dinámica de los fenómenos que estudian, y, por otra parte, tropiezan con obstáculos insalvables cuando se proponen resistir a la falsación de sus aserciones. Imposible, pues, negar la debilidad teórica de las ciencias sociales y su inevitable ideologización en este punto. La confianza de los teorizadores en la actitud crítica siempre renovada se complace en proyectar en el futuro la conquista de la objetividad, neutralidad e imparcialidad que serían privilegio, no siempre indiscutido, de otras ciencias.

Parece, pues, tarea imposible eliminar los condicionamientos ideológicos que inciden sobre nuestro saber objetivo y contribuyen a distorsionarlo. Sólo la conquista efectiva de la realidad, sin la interposición de imágenes que nos alejen de su genuina naturaleza, permitiría evitar incómodas deformaciones. ¿Cómo realizar este ideal sin lograr un saber total, a cuya luz las ideologías parciales mostraran su significación relativa? Pero tratándose de las ciencias sociales, cuya dimensión histórica es innegable, ese saber total, que debiera proporcionar una imagen omnicomprendiva, no puede alcanzarse más que al final de la historia entera cuando se hubieran agotado todas las posibilidades de acción y de pensamiento de los hombres. Esta utopía, que permitiría eliminar el condicionamiento social de todo saber y, por eso, liberarse de su oscura presión, es irrealizable.

¿En qué otro terreno podrá plantearse el problema, ya que la reflexión epistemológica sobre nuestro saber acaba por mostrar la imposibilidad de sustraerse a sus limitaciones? Ricoeur señala que antes de lanzarnos a conocer integramos un contexto social y nuestra existencia está aprisionada en un plexo de relaciones que provienen del hecho de que pertenecemos a una clase social, sentimos el peso de una tradición, disfrutamos de bienes culturales que nos enriquecen espiritualmente, somos espectadores y actores en el proceso histórico que viene del pasado y que habrá de desbordarnos en el futuro. Todo esto nos impone una ideología cuya primera función, de índole mediadora, consiste en brindarnos una imagen de la sociedad y de nosotros mismos que confiere sentido a nuestras acciones y pensamientos, pero que, a la vez, arrastra una segunda función, que no es otra que la de disimulo y distorsión. Este hecho, que nos afecta en el fondo ontológico de nosotros mismos, nos impide desprendernos de todos los condicionamientos y alcanzar un saber libre de contaminación ideológica.

Pero acaso el carácter secundario del saber objetivamente, piensa Ricoeur, no sea un obstáculo del todo insalvable para alcanzar una relativa autonomía. El solo hecho de que el sujeto sea capaz de colocarse reiteradamente en actitud crítica –idónea para rechazar hábitos mentales, apartar prejuicios, disolver nociones populares, desbaratar presuntos conocimientos que no resisten la prueba de la experiencia o de las reglas lógicas– agranda la distancia que lo separa del saber adquirido y, aparte de facilitar una más adecuada aproximación a las cosas mismas, despeja la ruta que conduce a una crítica de las ideologías.

Tal crítica atenúa las limitaciones que provienen del arraigo en una situación histórica, debilita el compromiso con el saber vulgar anterior al examen crítico, y permite alcanzar un conocimiento que, aunque no es nunca total, deja entrever que la distancia no excluye la pertenencia a una situación, pero que ésta no impide el alejamiento que hace posible el examen crítico. Es notorio que en la base de todo saber existe un interés –¿actuante como ideología o

como utopía?— ligado comúnmente a otros intereses —dominación material, manipulación de cosas o de hombres, comunicación histórica que aspira a mantener la vitalidad de una herencia cultura—. En el caso de la crítica de la ideología se trata del interés de la comunicación que, aunque no emancipe plenamente al sujeto de la situación en que se encuentra inserto, asegura un margen más holgado de libertad.

A las proposiciones anteriores, Ricoeur agrega una recomendación: la crítica de las ideologías es una tarea condenada a recomenzar siempre y a no terminar nunca, lo que nos invita a aceptar con resignación el trabajo de análisis que a la vez que nos emancipa de algunas de nuestras ligaduras nos recuerda también que nuestras ataduras provienen del hecho de que no estamos fuera de la historia.

Al arrancar el problema de la crítica de las ideologías del marco de la epistemología para insertarlo en el contexto de un discurso hermenéutico que versa sobre las condiciones de toda comprensión histórica, Ricoeur ha dado un paso decisivo para desentrañar las raíces ontológicas que alimentan todo fenómeno ideológico y, de paso, para atenuar la distancia que separa a la ideología de la ciencia. En adelante, el contraste entre ambos dominios no será tan abrupto como se lo consideraba en otras épocas.

4. *Filosofía e ideología.* Nada irrita más al investigador honesto de la verdad que la confusión, deliberada o involuntaria, de filosofía e ideología. Es cierto que no faltan rasgos comunes que favorecen la asimilación de ambas formas; la razón circula por las dos y el concepto aflora en cada uno de sus movimientos; una y otra pretenden ser reflejo fiel de la realidad y ofrecen sus resultados como verdaderos y, en ocasiones, la vocación práctica, que no está ausente de ninguna de ellas, les invita a recordar sus compromisos con la acción. En el regazo de la ideología más terca se esconden grandes porciones de filosofía, y no puede negarse que la misma filosofía tiene aspectos ideológicos que no repugnan a su índole más severa porque provienen de las inevitables proyecciones prácticas de todo pensamiento acerca del hombre y su destino social. Por otra parte, no son pocas las orientaciones filosóficas que se inclinan voluntariamente hacia el costado ideológico, en tanto que otras, presumiblemente de mayor calado y responsabilidad intelectual, se esfuerzan por eludir esa atracción.

Lo grave es confundirlas por sistema, aceptando la carga ideológica, no sólo como factor ponderable, sino como rasgo que impone un destino a la filosofía. El fenómeno se manifiesta especialmente en nuestro tiempo, y su raíz ha de buscarse en la concepción instrumental de la razón que no sólo induce a proclamar la crisis de la filosofía, sino que, al acentuar la importancia de la praxis y de la técnica como única forma válida de conocimiento, no impide que florezcan los fanatismos religiosos o políticos que, de paso, consolidan el primado de las ideologías.

La confusión se manifiesta, en unos casos, en la tendencia equívoca que conduce a exaltar la ideología al rango de filosofía, atribuyéndole virtudes teóricas de que carece, y, en otros, a rebajar la filosofía al nivel de la ideología, politizando al pensamiento y mezclando las exigencias del saber con los discutibles intereses de la acción.

No puede negarse que todo pensamiento surge y se desarrolla dentro de una situación histórica constituida por una constelación de factores de la más variada índole, que estimulan o inhiben su despliegue y afectan de múltiples maneras a sus resultados. Pero sería injusto no recordar que ningún pensamiento permanece definitivamente encerrado en la esfera de la inteligencia y, por diversos e inesperados canales, tarde o temprano, vuelca sus energías sobre la situación que le viera nacer, estimulando la transformación del mundo histórico. Aun la

filosofía más ostensiblemente pura acaba por encontrar el camino de la acción, y no es imposible que lo haga a pesar de la prudencia de sus creadores.

La separación, nunca artificial, de filosofía e ideología puede intentarse desde ángulos diferentes –que van desde los propósitos que estimulan la labor intelectual de los pensadores hasta la apreciación del alcance, teórico o práctico, que se asigna a sus resultados–, y en todos los casos, una vez lograda, alivia a la primera de toda contaminación con motivaciones extrañas a su propia esencia. Para alcanzar ese fin Luigi Pareyson, entre otros autores contemporáneos no menos relevantes por su autoridad intelectual, apela a la distinción de dos tipos de pensamiento: el "expresivo", ligado a una época de la que es conciencia e instrumento, y el "especulativo", revelador de una verdad emancipada de limitaciones de tiempo y acción, que caracterizaría a la filosofía.⁸⁶

Con el fin de hacer más patente esta distinción, Pareyson contrapone "expresión de la época", a "revelación de la verdad", entendidas como metas, respectivamente, de la ideología en cuanto pensamiento expresivo confinado dentro de límites temporales estrictos, y de la filosofía en tanto que es pensamiento revelador de una verdad que, aun surgiendo en el área de la historia, trasciende los confines de todo presente. Porque habrá que señalar con insistencia que, a pesar del hecho de que la filosofía tenga que acceder a la verdad a través de la persona acuciada por un honesto afán de saber y, por eso mismo, no pueda dejar de ser expresión de la individualidad del pensador, supera el cerco que parece imponerle esta condición. Y lo hace gracias a que cala en ese fondo ontológico que es ignorado por la ideología. No podemos descubrir verdad alguna si prescindimos de nuestra propia individualidad y de la situación en que nos encontramos insertos, porque no disponemos de otro órgano de conocimiento. Las múltiples formulaciones históricas de la verdad no atentan contra su unicidad e intemporalidad, porque ella no se agota en ninguna perspectiva singular por amplia que se la imagine. Para explicar este hecho tal vez haya que aceptar que la verdad es menos resultado de descubrimiento que fuente que alimenta todo pensamiento que se orienta decididamente hacia ella.

De esto resulta que no es imposible soslayar dos dificultades que parecen acosar a la filosofía en su esfuerzo por alcanzar una verdad al abrigo de las contingencias de la historia y de las diferencias de las personas. Todo saber surge, sin duda, en un momento del tiempo y es, a su vez, afectado por el índice personal de cada investigador. Pero estas dos condiciones, que parecen conspirar contra la unidad de la verdad y la objetividad del mensaje filosófico, no son obstáculos para lo uno y lo otro en virtud de lo señalado más arriba: el camino que conduce al ser pasa por el individuo.

Distinto de lo que ocurre con la ideología, según opinión de Pareyson, que nace como olvido del ser e indiferencia hacia la verdad. Por eso es la negación misma de la filosofía e históricamente surge como sustituto de ésta. De hecho resulta ser mera expresión de una época y, en todos los casos, muestra la instrumentalización de la razón que pugna por reducir a mera técnica.

No estaría de más, a fin de prevenir equívocos, señalar que Pareyson no impugna a la ideología en nombre de una concepción racionalista de la filosofía concebida como un pensamiento puro, a la vez impersonal y anónimo, fruto de una actitud intelectualista desarraigada de la historia. Tal interpretación queda desechada al recordar que el vínculo entre persona y verdad resulta del hecho de que el camino de acceso a la segunda pasa

⁸⁶ Luigi Pareyson, *Verità e interpretazione* (Milano, Mursia & C., 1971), esp. pp. 15-31, 93126, 127-187.

inevitablemente por la primera, la cual se halla situada en un contexto histórico determinado. Por eso, la nota de la expresividad no es un atributo exclusivo de la ideología, sino que es también compartida por la filosofía en mérito a la circunstancia de que ésta es siempre personal e histórica, rasgos que no han de hacer olvidar que es primordialmente reveladora y ontológica. El contraste se advierte con más claridad cuando se distingue entre un pensamiento que es "ante todo" revelador y un pensamiento que es "sólo" expresivo, reconociendo al primero su carácter ontológico sin menoscabo de su dimensión personal, y al segundo el carácter histórico y pragmático y, por lo mismo, técnico.

En su examen de las diferencias entre filosofía e ideología Pareyson había partido de la comprobación de que en nuestra época, ciencia, religión y política asedian a la filosofía, ya sea aspirando a imponer la vigencia de una razón instrumental destinada a operar con eficacia en el mundo de la materia y el de los hombres; ya sea rehuyendo el examen de una razón crítica que acabaría por disipar las oscuridades que envuelven al destino humano; ya sea haciéndola servir los fines del Estado o las pretensiones de grupos políticos para los que los hombres resultan medios ajenos a los fines inherentes a la propia persona. De donde resulta que la filosofía, condenada a irremisible decadencia por la acción de estas presiones externas, acaba por desembocar en soluciones como el relativismo, el escepticismo y el nihilismo que deterioran la genuina imagen de buscadora de la verdad. Se imponía, pues, devolver a la filosofía su auténtica naturaleza evitando que se la redujera a un pensamiento histórico y pragmático, técnico e instrumental; en una palabra, a que se la asimilara a la ideología. El esfuerzo de Pareyson estaba enderezado a restituir la pureza de la filosofía y su vigencia en nuestra época, reconquistar su prestigio público y devolverle la misión que había de desempeñar en el mundo de la cultura.

5. *Lenguaje e ideología.* Mientras se creía que pensamiento y lenguaje eran independientes se estaba lejos de sospechar que la estructura de una lengua podía incidir de manera decisiva sobre la conciencia de los sujetos hablantes y también sobre su concepción de la realidad lo mismo que sobre la manera de comportarse respecto de ella. Un conocimiento pormenorizado de diferentes lenguas, correspondientes a comunidades distintas, ha permitido hoy superar aquella ilusión de total independencia. El hecho no es del todo nuevo y las premisas de las teorías más recientes, que en líneas generales habían sido anticipadas por Humboldt, han tenido una formulación más enérgica en las obras de Edward Sapir y, sobre todo, de Benjamin Lee Whorf. La aceptación, por momentos entusiasta, que han recibido en ciertos círculos, no ha impedido que se desencadenaran críticas acerbas sobre ellas. Así, al exponer la tesis de la relatividad lingüística, Ferruccio Rossi-Landi no trepida en asignarle carácter de ideología que califica de burguesa y que se apresura a desechar.⁸⁷

Los partidarios de la teoría, en cambio, opinan que la lengua materna, que es una realidad social supraindividual sólidamente estructurada que se vive en el segmento de historia en que se desarrolla la existencia del grupo humano que aprovecha para su comunicación y expresión los materiales e instrumentos que aquélla le ofrece, impone, sin que se lo advierta, puntos de vista sobre la realidad y, por lo tanto, organiza la experiencia del mundo y de la vida en cuadros que difieren de los que ofrecen otras lenguas. No sería, pues, exagerado afirmar que problemas filosóficos e ideológicos expresados en lenguas diferentes tengan fuerte probabilidad de diferir y hayan de considerarse como problemas distintos, ya que no podrían eludir el influjo diferenciador ejercido por las respectivas lenguas sobre los modos de sentir y de concebir de los hablantes de cada una.

⁸⁷ Ferruccio Rossi Landi, *Ideologías de la relatividad lingüística*, trad. Juan A. Vasco (Buenos Aires, Nueva Visión, 1972); *Semiótica y estética* (Id., 1976), pp. 79-82; *El lenguaje como trabajo y como mercado*, trad. Italo Manzi (Caracas, Monte Avila, 1970), pp. 19-20, 131, 160-163.

Pero la hipótesis, excesivamente general en su formulación más ambiciosa, dista de estar plenamente corroborada por los hechos. Las impugnaciones de Rossi-Landi, legítimas en cuanto aluden a fallas de la metodología de la investigación que ha dejado imprecisos detalles importantes, pone el acento en el aislamiento del fenómeno del lenguaje, que acarrea el olvido de la interacción de todos los factores en el complejo de la cultura. Aunque la hipótesis se haya elaborado en el campo de la experiencia, sus partidarios han descuidado, como sostiene agudamente Rossi-Landi, mostrar "de qué modo y en qué campo" acaece el condicionamiento del pensamiento por la lengua. Y, además, ¿de qué acción se trata: causa, condición o mera concomitancia? ¿Dónde ha de localizarse: en la estructura gramatical, en el léxico, en la sintaxis, en la semántica? Su influjo ¿se limita a aspectos parciales o afecta al pensamiento en su totalidad? Imperdonable es el descuido de las conexiones causales que provienen del medio y de los factores culturales: trabajo, costumbres, instituciones, que aunque puedan ser considerados también como lenguajes, idóneos para expresarse y comunicarse, ostentan rasgos específicos propios. No es imposible que los intereses glotológicos de los que han elaborado la hipótesis los hayan incitado a circunscribir el campo de sus investigaciones, persuadidos, tal vez, como opinaba Kant, de que nada se gana al confundir los límites de las ciencias. Pero esta prudente reserva no ha impedido incurrir en la "falacia separatista". La lingüística es sólo una parte y con sus recursos propios se resiste a verificar hipótesis que se refieren a la acción del lenguaje sobre otros campos. Una mirada a las condiciones económicas, sociales y culturales habría permitido disponer de más variados elementos de juicio.

Al denunciar el carácter ideológico de la tesis de la relatividad lingüística, el crítico se ha ensañado con sus autores en la medida en que les atribuye, al parecer de manera no bien fundada, el propósito de defender la existencia de intereses y valores que si bien no se comparten hay que reservar contra el deterioro que les impone "el progreso nivelador del saber". Y, a su vez, fundar este propósito en el "sentimiento de culpa", que presumiblemente experimentarían los blancos americanos de hoy por la postergación de los aborígenes y la supuesta desnaturalización de los negros al introducirlos en el área de la lengua inglesa. La crítica no se hace desde una plataforma neutral: los términos que emplea el crítico – producción, consumo, mercado, dinero, capital, procesos laborales, trabajadores, plusvalía lingüística, etc.– indican que ha elegido otra ideología, en este caso la marxista, para realizar los análisis, lo cual conspira contra la objetividad y neutralidad del procedimiento y vicia la validez de sus resultados. Se opone una ideología efectiva a una teoría científica todavía no plenamente elaborada ni demostrada, pero cuyas premisas podrían servir de importantes hipótesis de trabajo. Este juicio adverso sobre el procedimiento no invalida, sin embargo, aquellas conclusiones que parecen sustraerse a las imposiciones de la ideología que lo ha inspirado.

6. *Política e ideología.* La palabra desempeña un papel decisivo en la movilización de los hombres: inhibe sus movimientos con la denuncia de peligros o amenazas o los lanza a la acción tras promesas que excitan la codicia y, en este orden, puede causar destrucciones irreparables o contribuir a crear nuevas instituciones y modos de convivencia más acordes con las aspiraciones de la mayoría de los hombres. Político es aquel que se desplaza en el mundo de la acción colectiva y procura comprometer a los demás en nombre de la justicia para la realización de obras de interés social. La ideología política suele expresarse en un lenguaje aparentemente claro: exalta los valores que considera más altos, muestra los itinerarios que conducen a su conquista o su realización, determina el sentido de la vida colectiva. Con la mira puesta en lo mejor condena por irracional o anacrónico el estilo de vida de una época y las instituciones que contribuyen a perpetuarlo, fustiga a los indiferentes que no reaccionan contra la opresión o la injusticia, incita a luchar por la conquista de nuevos objetivos y procura

convencer a los remisos que la adhesión a finalidades colectivas no atenta contra la dignidad del individuo.

Pero tras esa fraseología edificante, inflamada a veces de entusiasmo ante la promesa de un futuro mejor, se esconde siempre algo esencial: el hecho de que el discurso, que procura ganar adeptos para una acción colectiva beneficiosa para todos, es proferido por alguien que integra un grupo social y habla en función de su posición en la sociedad y de sus aspiraciones. Y aunque alce su voz para defender los intereses de la comunidad entera y en nombre de la unidad colectiva requiera adhesiones, en rigor lo hace desde las aspiraciones y conveniencias de un sector.

Este hecho invita a preguntar por la relación de la ideología con la realidad social, desde el doble punto de vista del que la profesa y de la manera como las ideas inhiben el tejido de los hechos sociales y contribuyen a imprimirles cierta configuración. En trance de averiguar las conexiones entre el discurso y la sociedad, las palabras han de interpretarse desde la posición del que habla, de su inserción en el medio, de los conflictos de intereses que denuncia u oculta. Sólo una investigación que parta del discurso político estará en condiciones de explorar con eficacia el subsuelo social que le sirve de base, y desentrañar las proyecciones de la acción que se intenta promover. Estos problemas han sido examinados recientemente por Pierre Ansart desde el ángulo de la sociología en la perspectiva que acaba de señalarse.⁸⁸

Sin ignorar que las limitaciones de esta ciencia en nuestra época podrían llevar a resultados prematuros, acaso insuficientes, Ansart inicia sus análisis reconociendo que la "ideología es ubicua", y en tanto que sistema de significaciones vinculadas a la organización social legítima está presente en todas las expresiones que, de alguna manera, ofrecen una imagen de lo social y señalan los fines de la acción de sus miembros. La novela, el teatro, el cine no son menos expresivos que la oratoria política o los informes de los expertos en materia de conflictos sociales. Es función de la ideología la justificación de una ordenación social (presente o futura) mostrando la excelencia de la organización y oscureciendo, hasta donde sea posible, las imperfecciones inherentes a toda obra humana; pero también ha de contribuir a hacer patente la validez de los principios que asegura un orden social legítimo, sin olvidar los valores que lo justifican –libertad, justicia, orden–. Un discurso coherente, encargado de ofrecer un modelo de organización correcta de la vida social, será el vehículo de la ideología que, de paso, formulará consideraciones morales encaminadas a reforzar sus tesis. Podrá no omitir la mención de los enemigos – sediciosos, traidores, revisionistas– y su repudio, lo cual, al conferirle un acento polémico, habrá de influir sobre sus destinatarios y acaso inflamarlos disponiéndolos a emprender un acción más enérgica.

Más allá de las palabras interesan al sociólogo los compromisos del ideólogo, su pertenencia a un grupo social y la relación de este grupo con el conjunto de la sociedad, teatro de conflictos y armonías, pero también la naturaleza y el número de los medios empleados para lograr su difusión, así como los destinatarios y los grados de adhesión o rechazo que provoca el mensaje.

Para Ansart las ideologías son relativamente autónomas no sólo en relación con las estructuras de la sociedad, sino también respecto de las clases sociales, lo cual parece corroborarse con el hecho de la pluralidad y diferencia de los mensajes ideológicos que afectan a individuos situados en grupos distintos, o mensajes distintos que logran persuadir a individuos de la misma clase social afectados por idénticos problemas. Y por ser múltiples los

⁸⁸ Pierre Ansart, *Les idéologies politiques* (París, PUF., 1974); *Idéologies, conflicts et pouvoir* (París, PUF., 1977).

mensajes hay concurrencia y lucha, explicables por la necesidad de imponerse y acreditarse ante voluntades no siempre bien dispuestas para acogerlos. Portavoces de grupos, clases, partidos y movimientos se esfuerzan por ofrecer mensajes coherentes y adecuados a los intereses y aspiraciones del conglomerado social al que dirigen su prédica. Gobernantes, caudillos políticos, teóricos militantes y algunos intelectuales preocupados por la acción contribuyen a sostener el intercambio ideológico en el ambiente social. Los medios empleados para su difusión son heterogéneos: los partidos, las escuelas, el ejército, la policía, la magistratura, las agrupaciones profesionales, los sindicatos obreros que anticipan la finalidad de la acción que despliegan. En líneas generales, puede señalarse que cada institución, en la medida en que intenta diferenciarse y justificar su existencia, produce su ideología.

El vínculo de la ideología con la realidad social ha sido apreciado de distintas maneras. La correlación estrecha entre la realidad social y la representación de una sociedad, impone a la segunda la tarea inexcusable de reproducir la estructura de la primera; se trata de su traducción a otra lengua. Pero no falta la tesis que sostenga que en el campo ideológico se ignora la realidad social o que se la deforma o invierte, lo que induce a calificar a la ideología como ilusión o falsa conciencia. Y, por último, cabe admitir, y los hechos que avalan esta presunción son abundantes y sólidos, que la ideología ejerce una acción eficaz sobre la estructura social, no sólo para conservarla y consolidarla, en unos casos, sino, en otros, para disolverla y apresurar su transformación. Cada una de estas tres posibilidades cuenta con un representante que la ha teorizado e intentado justificarla y, a la vez, lleva un nombre que Ansart reúne en esta trilogía: "correlación", "desconocimiento", y "dinamismo necesario y eficacia social de lo imaginario".

7. *Técnica e ideología*. El desconcierto que provoca la controversia de las ideologías parece atenuarse cuando se considera que la racionalización creciente del mundo humano, resultado de las aplicaciones de la técnica moderna, acabará por suprimir las diferencias imputables a factores irracionales, y despejará el camino para lograr una coincidencia que acalle las disputas. Esa esperanza, discutible por los que se resisten a excluir la contaminación ideológica de la técnica y por los que no vacilan en interpretarla como ideología (Habermas), no impide estudiar desde cerca las influencias de la técnica sobre la vida humana y, por consiguiente, sobre la orientación ideológica que contribuye a imprimir en los hombres que desenvuelven sus vidas en medio de un plexo cada vez más estrecho de relaciones técnicas.

Admitidas estas premisas cabe inquirir si el avance de la técnica ha condicionado, directa o indirectamente, el desarrollo de las ideologías modernas. Desde que la ciencia se convirtió en paradigma de las actividades intelectuales del hombre, su prestigio, amparado por sus éxitos en el campo de la técnica, arrastró la adhesión de sucesivas generaciones. El rechazo de creencias carentes de fundamento científico estaba inspirado en el criterio que permitía desechar muchas ideologías en que los estímulos para provocar acciones provenían de la injerencia de factores emocionales y no de los contenidos de una ciencia autónoma. La transformación de la sociedad —en lo que se refiere a estructuras, usos, costumbres, expectativas, etc.— por obra de la técnica aportaba la prueba de que las ideologías están enraizadas en ciertas condiciones sociales y que la modificación de éstas invitaba a revisar las ideologías y, acaso, a desecharlas por no estar a la altura de los nuevos tiempos.

Un hecho notable, que tiene dilatada influencia en nuestro tiempo, es la "revolución de las comunicaciones", que facilita y acelera el intercambio de la información y, de paso, contribuye a modificar la mentalidad del público. Alvin W. Gouldner se ha empeñado en señalar la interconexión existente entre las nuevas ideologías y los cambios operados en el

sistema de las comunicaciones.⁸⁹ Al aumentar, por lo común en forma desordenada, el caudal de las informaciones se imponía la necesidad de "procesar" los datos acumulados a fin de aclarar su significado, oculto tras la maraña de los hechos conocidos. Pero el significado no surge espontáneamente de la información recogida, sino que depende de los esquemas conceptuales con que se intenta apresarlos y ordenarlos, y éstos, a su vez, no están determinados por afanes teóricos sino que provienen del juego de variados intereses –políticos, económicos, eclesiásticos, etc.– que se modifican rápidamente con el correr del tiempo. De ahí que las ideologías que han proliferado en la sociedad organizada en los marcos de la técnica moderna puedan ser consideradas como respuestas a los problemas que suscita la transformación de las comunicaciones.

Con la técnica ha nacido y día tras día se perfecciona el control de los medios informativos. La persuasión racional retrocede ante la manipulación de las conciencias por medio de la selección de las noticias y su evaluación realizada desde centros oficiales que responden a intereses económicos, políticos o confesionales. No siempre el individuo lo advierte, aunque en el "mundo libre", la pluralidad de opiniones sea un estímulo para ejercitar el espíritu crítico, mientras que eso no es posible en el "mundo socialista", donde reina uniformidad en las noticias e imposibilidad de expresar opiniones divergentes que acaso pondrían en peligro la estabilidad del sistema o, por lo menos, la continuidad de sus equipos dirigentes. Allí donde se sabe o se sospecha que hay censores estatales atentos a descubrir disidencias o herejías, se genera un sentimiento de desconfianza que no es suficiente para despejar el camino que lleva a la verdad.

Las ideologías estimulan movimientos sociales, comprometiendo a sectores del pueblo en la realización de proyectos que afectan a la vida de la comunidad. Lo hacen a través de la difusión de informaciones y de su evaluación con vistas a la finalidad que se persigue. A veces, los movimientos, antes de llegar al poder o una vez instalados en él, cristalizan en partidos políticos a cuyo frente figura una minoría dirigente encargada de dar una organización estable a la agrupación. Los medios de comunicación incluyen cada vez más decisivamente en este proceso. Y si al principio la comunicación impresa obligaba a valerse de medios conceptuales y lingüísticos, las nuevas maneras de comunicación de masas –cine, radio, televisión– han incorporado componentes iconológicos de más rápida y accesible asimilación. Esta nueva experiencia de masas, destinada a configurar la mentalidad de las generaciones más jóvenes, inculca un nuevo paleosimbolismo que se superpone y se integra con el paleosimbolismo residual de la experiencia de la primera infancia. La técnica influye, ahora más decisivamente que nunca, en la conformación de la mentalidad y, por lo tanto, facilita la manipulación de las conciencias en sentidos que pueden ser previstos y queridos por quienes controlan las comunicaciones. La ideología que se procesa depende de la fuerza de los medios de información que se ejercita desde resortes, ideológicos también, accionados por voluntades invisibles que influyen sobre considerable cantidad de individuos.

Al comprobar, por ejemplo, que la televisión genera nuevas modalidades y ritmos de la conciencia y que del simbolismo conceptual se pasa al simbolismo icónico, se ha dejado deslizar la sospecha de que, si bien para las élites la ideología seguirá siendo importante, no ocurriría lo mismo con las masas donde perdería arraigo, atraídas por orientaciones menos intelectuales y aun regresivas. Los medios masivos de comunicación han traído un cambio importante en el papel de la ideología como estímulo, intérprete y guía de proyectos públicos. La ideología

⁸⁹ Alvin Gouldner, *La dialéctica de la ideología y de la técnica*, trad. N. A. Míguez (Madrid, Alianza Editorial, 1978).

parecería ahora menos importante porque la conciencia es ahora modelada por otros medios.⁹⁰ No deja de señalarse que hay una masa creciente del pueblo insensible a los cebos ideológicos y que parece una idea arcaica concebir el proletariado como "agente histórico" con iniciativa política en la transformación de la sociedad.

La conciencia de la eficacia de la técnica ha debilitado el poder y el prestigio de las ideologías de antaño. Muchos políticos no han desaprovechado la oportunidad para intentar dar legitimidad a su gobierno alegando la seguridad de alcanzar la mejor solución de los problemas que afligen a una comunidad con el auxilio de métodos científicos. El tecnócrata aparecería como el aliado natural del político, y propondría los medios útiles para asegurar la racionalidad de cualquier gestión. La técnica no sería otra cosa que un instrumento neutral al servicio de necesidades vitales de una sociedad. ¿Equivale esta creencia a liquidar las ideologías o será la técnica una nueva especie de ideología destinada a sustituir a las profesadas antaño? No cabe duda de que hay una relación entre la nueva ideología tecnológica y la sociedad industrial de nuestros días. Pero de hecho el técnico, a pesar de su competencia específica, no siempre logra imponerse al político, cuando deliberadamente no se somete a sus opiniones y sus intereses y procura encontrar las soluciones que mejor le satisfagan. Puede admitirse, y es lo que de hecho ocurre, que también la técnica es una ideología, ya que comparte sus rasgos fundamentales: ser una visión incompleta de la realidad y satisfacer aspiraciones del grupo dominante en una sociedad, en la medida en que contribuye a consolidar su poder favoreciendo el equilibrio del sistema. Eso ocurre con mayor fuerza desde que el carácter impersonal de la técnica sugiere que sus decisiones están libres de intereses egoístas, a la vez que induce a suponer que la dirección del gobierno de una sociedad ha sido confiada a manos competentes. La técnica no elimina la ideología; asume, más bien, su papel y lo ejerce dentro de los mecanismos de la vida colectiva.

8. *Ideología y patología.* Todo sistema político está propenso a degenerar, abandonando, por así decirlo, las finalidades nobles para las cuales ha sido ideado y transformándose en su negación más radical: la monarquía se degrada en tiranía, la aristocracia en oligarquía, la democracia se contamina con el virus demagógico —amenazas que ya había denunciado Aristóteles hace dos mil trescientos años—. Pero también las ideologías, que inspiran a su vez sistemas políticos, pueden enloquecer; su acción negativa se difunde por todo el cuerpo social y provoca estragos de magnitud incalculable. Nuestro siglo ha sido testigo de esta degeneración, y los peligros, denunciados en su hora por espíritus lúcidos y valientes, están lejos de haber desaparecido del horizonte y siguen constituyendo amenazas que pueden traducirse en hechos ingratos en cualquier momento. 1984, la difundida novela de George Orwell, había enumerado algunos de los rasgos más desagradables de la mentalidad totalitaria puesta al servicio de la conducción del Estado: la mentira organizada oficialmente, la presión sobre las conciencias individuales destinada a anular la actitud crítica y desencadenar movimientos sociales por simple contagio emocional, arrastrando a multitudes a la comisión de actos indignos y sin la menor conciencia de su responsabilidad. Como si no fuera suficiente, *Archipiélago Gulag*, de Solzhenitzin, registra con aterradora fidelidad el espectáculo de las denuncias, las persecuciones, la vida sórdida amenazada en los campos de concentración, las torturas físicas y morales y todas las antesalas de la muerte en un gigantesco movimiento de represión que afectara a uno de los países más extensos y poblados de la Tierra. Infinidad de testimonios similares se había anticipado y se han sumado a estas voces para denunciar, no ya el peligro,

⁹⁰ Contra esta opinión se alza la contraria que discierne mensajes ideológicos, disimulados pero no menos eficaces, en las imágenes aparentemente anodinas de la televisión, el cine y las tiras cómicas de los periódicos. Véase R. Echeverría, *Ideología y medios de comunicación* (Buenos Aires, Amorrortu, 1974).

que en algunos casos era un triste recuerdo histórico, sino la amenaza permanente de su repetición.

Hechos de tal magnitud no podían escapar al análisis sagaz de los encargados de estudiar las ideologías y atender a sus proyecciones en el campo de la acción social. En este sector Michel Simon se ha esforzado por desentrañar los rasgos y los mecanismos de algunas de las monstruosidades vividas en nuestra época en las dos esferas gemelas del nazismo y del stalinismo, sin desentenderse de movimientos menores como el maccarthysmo.⁹¹ Al señalar que hay "formas patológicas" de las ideologías que se reconocen en la exacerbación de ciertas tendencias internas, hace notar que su eclosión se ha manifestado en ciertas condiciones sociales y políticas que permiten el desplazamiento de la ideología hacia zonas de demencia y terror, tanto en la prédica oral no exenta de gesticulaciones teatrales de sus dirigentes máximos como en la acción efectiva sobre individuos y grupos sociales. Poco importa que tales excesos se hayan registrado en ideologías de extrema derecha o de una izquierda igualmente extrema. Ninguna ideología parece inmune a la degeneración. Piénsese en nacionalismos que se degradan en histrionismos patrioterros, en racismos que, al amparo de la división de la sociedad en hombres y sub-hombres, organizan proscripciones, persecuciones y muertes, y todo ello científicamente siguiendo planes fríamente trazados de antemano.

Joseph Gabel había estudiado la "estructura esquizofrénica de las ideologías", y partiendo de las ideas de Mannheim, relativas a la transformación radical del aparato conceptual del pensamiento político, que es dable advertir en la ideología general, las consideraba del mismo orden que la descrita en las esquizofrenias, entendiendo éstas en el sentido que le atribuye Minkowski, en *Le temps vécu*, como una especie de racionalismo mórbido, enfermedad mental que es un hecho social.⁹² El fenómeno se presta para ser examinado dentro de la teoría, a la vez clínica y sociológica, de la alienación.

Prescindiendo de matices, que permiten colocarla en cualquiera de los extremos del espectro político, toda ideología alberga en su seno tendencias que, al franquear cierto umbral, hacen perder al individuo su relación normal con la realidad. Siguiendo esta pendiente, que no es distinta de la que recorren las alucinaciones, se llega a producir efectos disociadores en la realidad social.

Los rasgos de estas tendencias que incitan a los individuos ganados por una ideología a la realización de acciones antisociales insensatas pueden enumerarse con relativa facilidad: la ideología es, por de pronto, un pensamiento simplificador que reduce la realidad a esquemas sencillos que permiten su manipulación con ahorro de esfuerzo. Con tal propósito fijan el proceso viviente, ignoran las contradicciones internas que desencadenan las modificaciones, pasan por alto los cambios históricos y sustituyen la realidad por imágenes que no corresponden a los hechos, verdaderas alucinaciones que usurpan el puesto de lo real.

La ideología se ajusta a la lógica de la identidad, que incita a reunir en una misma clase todas las cosas o sucesos que tienen algún rasgo en común y, olvidando las diferencias que deponen a favor de la diversidad, propende a generar identificaciones que resultan útiles en las estrategias de la acción a realizar en común porque simplifican la realidad y allanan el camino del éxito. El enemigo que es objeto de aversión, de repudio y, llevadas las cosas al extremo, de agresión, se asimila a otros enemigos ya conocidos. Cada uno es el mismo enemigo de siempre sobre el cual habrá de descargarse el odio y, eventualmente, la persecución: el burgués, el

⁹¹ Michael Simon, *Comprendre les idéologies* (Lyon, Chronique sociale de France; París, Co-diffusion Editions du Cerf, 1978), pp. 241-248.

⁹² Joseph Gabel, *La fausse conscience* (París, Editions de Minuit, 1962).

capitalista, el sionista, etc. El hombre captado por la ideología se torna impermeable para asimilar las lecciones de la experiencia porque se ha vuelto incapaz para percibir matices diferenciadores, lo que le lleva a confundirlo todo. Esto deriva de un rasgo propio de toda ideología, vinculado a la parcialidad del conocimiento: el poder de ocultar algunos aspectos de lo real que engendran la costumbre de no poder ya percibirlos.

La ideología es infalible: juzga el pasado desde las intenciones del presente, evalúa el presente en relación con los propósitos que estimulan a obrar, prevé el futuro que imagina desde la perspectiva de sus deseos. Sus explicaciones son simples, a veces candorosas. El complejo de causas que se agita en una situación histórica es reducido a un solo factor activo, sobre el que se descarga toda la crítica. También justifica retrospectivamente hechos acaecidos sin cuidarse de la cronología efectiva. Lo importante es aplicar siempre el mismo esquema: una vez designado el "chivo emisario" resulta fácil encontrarlo en todas las latitudes y épocas.

Para el ideólogo exasperado el mundo se divide en dos bandos antagónicos, que encarnan el bien, que reserva para sí, y el mal, que atribuye a los demás. La neutralidad es inaceptable; asumirla es una manera indigna de comprometerse con la causa del mal y traicionar al grupo de los buenos. En política, por ejemplo, se es revolucionario o reaccionario; y en esta visión maniquea del mundo humano no hay lugar para los indiferentes.

El ideólogo reclama adhesiones que han de fundarse en la seguridad de las convicciones que difunde, lo que lleva a ser dogmático y, por ende, intolerante frente al pensamiento ajeno y, sobre todo, para las críticas que podrían debilitar sus propias certidumbres. Esto explica la manía destructora: prohibición de lecturas, quema de libros, destrucción de obras de arte, persecución a los intelectuales que no son dóciles y se resisten a someterse. Cuando la ideología llega al paroxismo, en épocas de crisis intensas, los grupos que las encarnan, especialmente si ocupan el poder, desencadenan acciones persecutorias que conducen a inhibir por la fuerza, aun en sus expresiones más brutales, toda resistencia, a anular la menor crítica sin parar mientes en los perjuicios materiales o en los sufrimientos ajenos. La ideología encarnada en grupos activos puede movilizar todas las energías de un pueblo y lanzarlo a la comisión de acciones delirantes.

9. *Historia de las ideologías.* La pluralidad de significados atribuidos al término ideología dificulta sobremanera la tarea de averiguar el itinerario histórico de este fenómeno cultural. François Châtelet, que con un grupo de colaboradores se ha lanzado a realizar esta empresa, no olvida prevenir a sus lectores acerca de la sobrecarga semántica del término.⁹³ Y, resuelto a señalar las confusiones que encierra la noción, enumera algunos de los significados más dispares: "representaciones colectivas y argamasa de una sociedad..., proyección en lo imaginario que consolida una situación real contradictoria e insostenible..., justificación moral y aroma espiritual", difundido por la clase dominante para justificar y afianzar su dominación, "lugar de una retórica incapaz de justificar la producción de sus conceptos y expresión desviada de los intereses de una capa o clase social..., cajón de sastre donde se amontonan en desorden todos los errores y todas las estupideces, es decir, las ideas del adversario." (I, p. 10).

Después de abandonar las sendas trazadas por estos significados, prefiere asimilar ideología a cosmovisión, como ya lo habían anticipado otros autores (Mannheim, para la ideología total; Gramsci, para la ideología en sentido corriente). En este amplio sentido, la historia de las ideologías se convierte en un cuadro temporal de las ideas y sus proyecciones en la vida de los pueblos, sin omitir la filosofía en sentido estricto. En esta acepción, la concepción del mundo no se circunscribe sólo al conocimiento sino que abraza igualmente los deseos, las

⁹³ François Chatelet (dir.), *Histoire des idéologies* (París, Hachette, 1978).

pasiones y las prácticas, y con este alcance se ofrece como configuración de estos aspectos heterogéneos. Es el medio adecuado para presentar una sociedad en sus rasgos empíricos más destacados y hacerlo "en la trama de la vida cotidiana". Corresponde a lo que los historiadores califican de "duración media", en contraste con las llamadas "larga" y "breve", y su contenido está integrado por los modos y las relaciones de producción y las estructuras más o menos estables de áreas de civilización que son las constantes lingüísticas. Esta concepción permite discernir los ejes característicos en torno a los cuales se inscribe la especificidad de las culturas y trazar los marcos conflictuales en que una cultura consolida su propia identidad en su lucha por eliminar a sus rivales.

Esta amplitud permite acoger, en parejo intento de objetividad, todos los mensajes de Oriente y Occidente, sin distinción de tiempos, y discriminar, por ejemplo, las cosmogonías, las éticas, el mito, la epopeya y la filosofía, así como las construcciones ideológicas centradas en el poder, el saber, el progreso, el hombre, la conquista, la guerra y la paz, la liberación y la insurrección. No se aspira a agotar ninguno de los temas, sino más bien abrir un campo para ulteriores ahondamientos y precisiones que, en definitiva, podrán ser útiles para enriquecer la imagen del hombre como forjador de esquemas para entender el mundo y allanar los caminos que habrían de conducirle a conquistar su propia felicidad.

8. CIENCIA Y FILOSOFÍA EN EL MUNDO DE LA TÉCNICA

En: *Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*, 1973, pp. 77-98.

1

Ciencia y filosofía, prescindiendo de sus relaciones lo mismo que de sus afinidades y diferencias, están lejos de ofrecer imágenes constantes a través de los tiempos. Como expresiones de afanes humanos siguen el ritmo de todas las actividades que desarrolla el hombre y, sin alterar sustancialmente su esencia, mudan el rostro en diversas épocas. A veces los cambios son suaves y el espectador recoge la impresión de continuidad, pero en ocasiones son bruscos y profundos y parecen abrir verdaderos abismos que dificultan la comunicación entre una etapa y la siguiente. Esto último ocurre en el siglo que nos toca vivir.

Al esforzarnos ahora por mostrar el puesto y la función de la ciencia y de la filosofía en un mundo configurado por la técnica moderna, no es posible desentenderse de las premisas que permiten fundar los resultados de toda la argumentación. Dos convicciones que se complementan y que conciernen a la condición del hombre están en la base de todos los desarrollos que siguen. La primera atañe a la idea de historia; la segunda a la idea de situación.

1.1. No hay duda de que el hombre lleva en sí mismo y como parte constitutiva de su propio ser una porción de naturaleza, que determina su afinidad con las demás especies vivientes a cuyo reino pertenece. Su cuerpo es parte integrante del mundo físico y no puede sustraerse al imperio de las leyes naturales. Las necesidades de orden biológico, cuya satisfacción hace posible la conservación de la vida del individuo y de la especie, arraigan en la constitución somática y son estrechamente afines a las de otras especies. La adherencia al mundo circundante y el desplazamiento en el espacio se realizan gracias al cuerpo. Por la vía

de ese cuerpo y desde el contorno físico próximo y aún remoto llegan los estímulos que hieren la sensibilidad y estimulan las reacciones motrices e intelectuales.

Pero ahí no se agota el hombre. A pesar de la intensa y por momentos oprimente gravitación de la naturaleza, el hombre es un ente histórico. Y lo ha sido desde su aparición sobre la tierra, desde el momento mismo en que se emancipó de la animalidad y comenzó su largo calvario, aún no terminado, en el curso del cual estuvo expuesto a sucumbir muchas veces como especie, amenaza que hoy tampoco se halla se halla disipada, pero que un tenaz instinto de conservación le ayudó a sortear los obstáculos y proseguir su marcha.

El hombre, que es un ente histórico por esencia, vive en la historia, un mundo propio que la especie ha forjado sobre la naturaleza y que modifica sin cesar, siempre insatisfecho de su obra, como si no hubiera encontrado todavía el punto de equilibrio que concediera reposo a sus afanes. En la historia el hombre se transforma, no como especie biológica, sino como ente espiritual: vive pendiente del futuro y para conjurar las amenazas que se ciernen sobre su horizonte temporal planea acciones, a corto o largo plazo, transforma el medio natural, plasma objetos, adopta nuevos hábitos, muda de costumbres, se acomoda a situaciones distintas, vuelve la mirada al pasado a fin de encontrar recursos que permitan realizar las formas de vida que su imaginación, adelantándose al presente, le muestra como más atractivas, y aunque se preocupe por alcanzar niveles más altos de vida no deja de recaer, de tanto en tanto, en la barbarie más lamentable y entregarse a la realización de actos de inaudita brutalidad, aún dentro del marco de refinamiento cultural que ha alcanzado gracias al esfuerzo de generaciones anteriores. Nunca permanece ocioso: siempre está haciendo algo y, sobre todo, preocupándose por anticipar en el presente la figura del futuro próximo. Autor y espectador, a la vez, de la historia, al tiempo que la hace reflexiona sobre ella y, de este modo, comprende su obra y, al comprenderla, se comprende también a sí mismo. Se ve comprometido en un proceso de creación personal y colectiva –ya que su vida se desliza en el seno de la comunidad– que tiene lugar en el curso de la producción de objetos con que decora su frágil y siempre amenazado mundo histórico, y de las instituciones que modela y remodela sin cesar para hacer más tolerable la áspera convivencia con los demás.

El hombre no posee una constitución inmutable que le imponga un repertorio definido y monótono de acciones. Al contrario, varía en el tiempo y sus cambios no son previsibles. En cada momento de su vida gravita un pasado, no como una carga inerte, sino como una actividad que se prolonga en el presente, ya sea facilitando soluciones, ya sea oponiendo resistencias. A la luz del pasado que se nos torna consciente en el recuerdo interpretamos nuestra vida y le conferimos un sentido, que a su vez se proyecta sobre todo lo que realizamos. Llevamos dentro de nosotros la historia, pero la historia es también la atmósfera que nos envuelve y el suelo sobre el cual nos deslizamos.

1.2. Pero nuestra existencia individual y concreta no aparece aislada, sin conexiones con el medio que la rodea y con el tiempo en que se siente fluir. Vivimos en la historia, pero ésta no es una línea recta o curva que el hombre sigue en su marcha a través del tiempo; tampoco es una corriente que lo arrastra ciegamente hacia el futuro. La historia no existe en abstracto: consiste en una serie de situaciones interconectadas.

Las situaciones, que constituyen la trama de la historia en que se desenvuelve nuestra vida, son complejos de factores que tan pronto inciden desde afuera como constituyen al individuo desde su propio interior. El mundo circundante al que me adapto o procuro transformar me asegura cierto margen de acción, pero a la vez restringe una parte de mis iniciativas. Las cosas, el prójimo, las instituciones me conceden ventajas, me dan

oportunidades, no siempre previsibles ni deseables, pero también me ocasionan perjuicios y oponen obstáculos a mis deseos y a mis movimientos.

Las situaciones varían, unas veces por la acción de nuestra voluntad, otras por el juego de factores externos. Las hay, sin embargo, constantes, inseparables de la condición misma del hombre. Siempre son ineludibles, aunque podamos deslizarnos de una a otra, sin poder evadirnos totalmente de ellas. Están conectadas entre sí y parecen nacer unas de otras. No siempre es posible abarcar todos los elementos que la componen, aunque hagamos el esfuerzo de conocerlas. Siempre condicionan nuestra acción, sin abolir, por cierto, nuestra libertad. Mediante recursos técnicos –económicos, científicos, políticos, jurídicos– podemos contribuir a modificarlas. No por eso dejamos de experimentar su oscura presión.

1.3. Ciencia y filosofía, que son frutos de la actividad humana, participan de la historicidad inherente a la existencia del hombre, y en el curso del tiempo se han desarrollado sobre el fondo de situaciones que contribuyen a darles sentidos diferentes.

El hombre que las vio nacer, que apresuró su advenimiento y su desarrollo, ha cambiado también espiritualmente, y este cambio ha de ser imputado en parte considerable a la incidencia que la ciencia y la filosofía han tenido sobre la transformación espiritual de la vida humana.

Ninguna actividad es inocente, ninguna obra es neutra, y todas reobran sobre el creador, que a su vez no puede dejar de modificarse y no puede repetir lo que hizo por lo que se ve forzado a realizar algo nuevo, que también imprime su sello sobre él.

En virtud de esta dinámica interna de la historia se explica que no haya una sola idea de la ciencia y que, por supuesto, tampoco reine uniformidad en el campo siempre agitado de la filosofía.

Para entender la naturaleza y la función de la ciencia y de la filosofía en el mundo de hoy no podemos eludir la consideración de un hecho gigantesco que penetra y satura toda la cultura contemporánea y en cuyas redes está aprisionada nuestra propia vida. Me refiero a la técnica.

El examen de esta situación ganará en claridad si logramos ofrecer un contraste con una situación opuesta, en la que la técnica no era factor configurador de la existencia humana y de todas sus actividades. Hay, por lo tanto, dos maneras, de entender y realizar la actividad científica y filosófica y, por consiguiente, dos mentalidades –una contemplativa y otra operativa–, y dos tipos de trabajo –el artesanal, función de un hombre solitario, que emplea y lleva a su término final la tarea que acomete, y la actividad industrial, resultado de la participación de equipos de hombres que obedecen a directivas comunes y ajustan su labor a una planificación previa, con la mirada puesta en la obtención de fines determinados–.

2

Ciencia y filosofía ofrecen imágenes opuestas según se conceda prioridad a la teoría o a la acción, es decir, según que el énfasis recaiga sobre la actividad intelectual y sobre el tipo de hombre que consagra sus desvelos a las funciones del conocimiento y se coloca en dócil actitud contemplativa frente a la realidad, o sobre el tipo de hombre de acción que entrega sus energías a la tarea de transformar el mundo y experimenta impaciencia cuando su esfuerzo tropieza con resistencias y se malogra.

La investigación científica y la especulación filosófica han nacido de la misma raíz y en otra época han sido ocupación de hombres desinteresados, consagrados por entero a la búsqueda de la verdad, por lo general solitarios, no siempre acogidos con simpatía en el medio en que les tocaba actuar. Esta situación no se ha mantenido en todos los tiempos, y el péndulo, que en otra época se inclinaba hacia el sector de la contemplación, hoy ocupa el extremo opuesto, que es el de la acción. Lo cual imprime a la ciencia y a la filosofía rasgos que las diferencian notablemente de los que prevalecían en otros tiempos.

Acción y contemplación son dos posibilidades abiertas a los hombres de todos los tiempos. Antes, ahora y siempre las dos tentaciones han atraído a los hombres, porque se trata de direcciones permanentes de la vida humana. Y así como la acción encuentra entre nuestros contemporáneos sus apologistas más fervientes, la contemplación los ha tenido desde la Antigüedad, sobre todo en épocas en que la acción, con su lastre de compromisos y de fatigas, recibía el menosprecio de los espíritus que pasaban por ser más esclarecidos.

La vida intelectual ha sido descrita y exaltada desde antiguo por los filósofos, y es generosa en pormenores la línea que desde Aristóteles conduce a Tomás de Aquino pasando por Plotino y Agustín. Al oponer acción y contemplación es visible la tendencia a preferir la segunda como digna de ser practicada por el hombre. Persuadido de que el saber brinda felicidad y que los hombres aspiran por naturaleza a saber, Aristóteles no trepida en asignar a la vida intelectual un lugar de preferencia entre los ideales accesibles al hombre. Si el saber perfecciona el intelecto y, a través de éste a la persona entera, ¿cómo negar que la felicidad suprema reside en este género de perfección? El saber es codiciado por sí mismo, prescindiendo del provecho o material utilidad que pueda brindar. Un afán de saberlo todo, en el modo en que le es posible al hombre, estimula a muchos hombres y se traduce en la voluntad de querer conocer las cosas más arduas y en la forma más rigurosa, alcanzando la visión de los principios y de las causas, a cuya luz se logra la intelección de toda la realidad. Nada es superior a esta sabiduría, y sólo su conquista, que es obra del intelecto —el bien más precioso de que dispone el hombre—, es capaz de colmar el anhelo de saber y de felicidad que experimentan los hombres. Mayor aún es la significación que Plotino atribuye a la contemplación, desde que la presenta como el fin a que tiende la acción, y a esta última como el debilitamiento de la primera, lo cual acontece cuando la inmovilidad, el silencio y el recogimiento en sí mismo ceden a la presión de la actividad práctica que se derrama en un mundo sensible y condena al hombre a ver con los ojos y con extrema confusión lo que se sustrae a la aprehensión directa de su inteligencia.

Del anhelo de saber nacieron la ciencia y la filosofía. Ambas quedaron colocadas inicialmente y durante dos milenios bajo el signo de la contemplación. A la idea de una ciencia entendida como un saber objetivo, absolutamente desinteresado, vuelto hacia la consideración de lo que las cosas son en sí mismas, sin contaminación, con los aspectos privados de la vida del investigador —pasiones, intereses económicos, cálculos políticos, deseos, vanidades de distinta índole— se asocia la imagen del científico como *homo theoretico*.

Esta imagen está centrada sobre el conocer como actividad espiritual privilegiada, como núcleo intelectual del hombre, como misión suprema de la existencia, como el aspecto más valioso de la persona. En sus casos extremos, que se aproximarían a la pureza del tipo, llevarían al fanatismo por la verdad, a la idolatría del conocimiento estimado también como manantial del goce más puro y elevado que le es dado alcanzar a los hombres.

¿Cómo no recordar en esta ocasión al Dios descrito por Aristóteles en el libro XII de la *Metafísica*? No una energía creadora que hace brotar el mundo a partir de su propia plenitud, sino una actividad que se agota en la contemplación de sí misma y que para mantener la

pureza de su propio ser se cierra el acceso al mundo como una manera de no participar, ni siquiera por el conocimiento, de la imperfección inherente a las cosas terrestres.

A la ciencia, concebida en términos de conocimiento necesario y universal, se le asignaba la misión de averiguar la esencia, el núcleo inteligible constante de toda entidad, y de descubrir las causas segundas –material, formal, eficiente y final–, así como la de remontarse a los principios que constituyen el punto de partida y el sostén de toda deducción ulterior, ajustada, esta última, a reglas lógicas. No se le exigía que interviniese agresivamente en la realidad para desarticular sus partes o alterar el curso normal de los procesos. Se concebía al científico como un contemplativo que había de limitarse a recoger con respecto, casi piadosamente, lo que la realidad parecía ofrecer a su mirada. Y la filosofía, que no se distinguía radicalmente de la ciencia, ya que ella misma prefería aparecer en figura científica sin renunciar a exaltarse también como sabiduría, y en este caso entendida como la forma más alta de la ciencia, seguía pareja actitud de receptividad frente a la realidad: indagaba con afán los primeros principios, procuraba escrutar las últimas causas, atenta a ofrecer una visión omnicomprendensiva de la realidad, de la que nada quedara excluido. Y alcanzaba una entonación religiosa que no iba en desmedro de su científicidad, cuando se interesaba primordialmente en la salud de la vida, cuando pugnaba por caracterizarse a sí misma como saber de salvación. La actividad artística se concebía en términos acordes con la idea de filosofía: el arte se reducía a imitación de la naturaleza, aunque no remedara sus figuras empíricas, sino procurase manifestar en el medio sensible la esencia oculta, es decir, el elemento de universalidad latente en lo singular. Y cuando se admitía que podía ser resultado de una inspiración se hacía remontar sus fuentes hasta la divinidad. En la esfera de lo moral se entendía que la conducta, obediente más al ejemplo o al modelo que al imperativo, consistía en seguir el orden que prescribe la naturaleza. Y si la vida física se resentía por la dureza del trabajo, la inclemencia de las condiciones bajo las cuales debía realizarse y la fatiga que resultaba de la resistencia que oponían los materiales de la naturaleza, se lamentaba que la falta de máquinas, imputable al atraso técnico de la época, impidiera ahorrar fatiga en tanto que una minoría que reservaba para sí los beneficios del ocio descargaba sobre masas humanas enteras las tareas más ingratas. La técnica, encargada de redimir al hombre y emanciparlo del yugo de la naturaleza, estaba todavía en pañales.

3

El vigor de esta forma de vida parece haberse agotado con el correr de los siglos, y los cambios acaecidos en el curso de la historia invitan a asistir a la exaltación de otro tipo humano, más sensible a los requerimientos de la acción y más propenso a considerar el mundo desde la perspectiva de sus intereses. Al *homo theoretico* sucede el *homo faber*; el lema “ciencia es saber” cede su sitio al lema “ciencia es poder”, al contemplar sigue el investigar; a la visión respetuosa de la integridad del objeto se contrapone el movimiento apresurado e impaciente de la mano que no trepida en destrozarlo para apoderarse cuanto antes de su secreto y extraer el mayor provecho posible.

Hacia fines del siglo XVI y comienzos del XVII empieza a operarse el cambio que había de transformar la visión de la naturaleza, la práctica de la investigación y la idea misma de ciencia. Si antes ésta se había desenvuelto bajo el signo de la contemplación, en adelante seguirá las rutas que están predeterminadas por la acción.

A partir de Galileo, que pone los fundamentos de un nuevo conocimiento de la naturaleza, la contemplación es desplazada por la acción: el investigador somete a los hechos a la violencia del experimento a fin de arrancar por la fuerza los secretos que la naturaleza se

empeña por mantener ocultos. Pero para que la operación pueda conducirse con éxito se requiere, por así decirlo, un plan de ataque a la naturaleza, lo cual supone una nueva interpretación de la misma.

Galileo renueva la vieja doctrina de la subjetividad de las cualidades sensibles. Estaba persuadido que todo objeto ostenta dos tipos de cualidades: unas, las primarias, que le pertenecen en propiedad, no son más que las determinaciones espaciales y matemáticas; otras, las secundarias, que dependen de la organización psico-sensorial del sujeto que conoce y que, sin advertirlo expresamente, proyecta sobre el objeto. La ciencia habrá de limitarse a explorar las primeras y considerará que las restantes se dejan reducir sin residuo apreciable a las primeras. El interrogatorio a que será sometida la naturaleza supone la práctica del experimento, durante el cual el investigador interviene activamente en los procesos naturales para acelerar su ritmo, desviar su curso o suspenderlo. Tal interrogatorio escruta solamente las cualidades primarias. Van, pues, de la mano la interpretación matemática de la naturaleza, que Windelband ha llamado “pitagorismo empírico”, con la experimentación que acentúa cada vez más el carácter técnico de la operación científica.

El mundo real con su presencia concreta, rico en cualidades sensible, policromo, sonoro, queda descalificado y oculto tras la imagen que resulta de la intervención del experimentador que utiliza en amplia escala las matemáticas. La racionalización del conocimiento, que asegura el dominio de la naturaleza, se acompaña de un empobrecimiento de la imagen del mundo y del hombre mismo, que es parte de ese mundo en el cual opera activamente. En contraste con la experiencia de todos los días, el mundo de la ciencia es gris, frío, indiferente al bien y al mal, ajeno al dolor y al placer: es un sistema de cuerpos en movimiento, regidos por leyes.

Estas ideas, expuestas reiteradamente por los historiadores de la filosofía moderna, han sido remozadas por Husserl que hace remontar a Galileo el cambio de giro en la concepción de la naturaleza y en la práctica de la investigación científica. La teoría es un tipo de praxis que implica la utilización de métodos particulares, cuyo itinerario ha sido despejado por la manera de concebir el objeto, ya que, como dijo Kant, Galileo acudió a la naturaleza “llevando en una mano sus principios, según los cuales tan solo los fenómenos concordantes pueden tener el valor de leyes, y en la otra el experimento, pensado según aquellas leyes”. La naturaleza entera aparece, así, como un mundo de cuerpos, susceptibles de ser evaluados cuantitativamente, ligados entre sí por conexiones causales. Nada impide concebir ese mundo como una totalidad infinita, aunque de hecho no pueda comparecer como tal ante la mirada de ningún espectador. Disponemos, sin embargo, de una ciencia racional capaz de llegar a dominarlo progresivamente. Y contra lo que podría suponerse, la posibilidad de dominio, al menos en el orden intelectual, es tanto mayor cuanto más se aleja el aparato científico, el simbolismo, de la concreción y singularidad de lo real.

Las necesidades empíricas más inmediatas habían dado origen a la geometría pura, y ésta, al aplicarse a la satisfacción de aquellas necesidades prácticas de las que había surgido, se convertía en instrumento de la técnica y la guiaba en un trabajo efectivo haciéndola cada vez más eficaz. El resultado, que antes se lograba directamente, en adelante y gracias a los nuevos métodos se conquistaba a través de la técnica del cálculo y siguiendo reglas precisas enunciadas de antemano. La técnica se apodera de la ciencia misma y no la abandona más, hasta el extremo de que ambas constituyen hoy una unidad indescapable. La ciencia cambia de sentido al tecnificarse, la actitud operatoria reemplaza a la actitud contemplativa.

La ciencia moderna se presenta como el intento más audaz y mejor logrado de racionalización de la realidad. Con ella el hombre abandona la actitud contemplativa para lanzarse a la conquista de un mundo que se resiste a entregar sus secretos. La nueva ciencia

brota de una disposición mental que se traduce en actos de preguntar, en procedimientos de investigar, en la decisión de someter a constante crítica métodos y resultados. Parece fruto de una insatisfacción que no se acalla ni siquiera ante sus mejores conquistas. Es insaciable: nada le es extraño por lejano e inaccesible que se lo imagine, y la voluntad de saber que anima al hombre no se arredra ante el inacabamiento de su obra.

El preguntar traduce la inquietud interior del hombre insatisfecho ante los resultados obtenidos, y lo muestra en actitud de colmar lagunas o superar dudas. Investigar no es contemplar, viendo desde afuera y entregándose al objeto en actitud sumisa. Investigar es hurgar, penetrar en el interior de las cosas o de las conciencias, venciendo resistencias naturales; es ejercer violencia sobre la naturaleza. La investigación indica una conducta agresiva que no respeta la integridad de los objetos, que son aislados de su contexto natural, puestos al desnudo y desarticulados sin piedad. Investigar es conquistar por la fuerza algo que opone resistencia. Y en el experimentar resulta aún más la tortura a la que se somete a una naturaleza inerme, que a la vez que se deja conocer en lo que tiene de más íntimo, lo pone al servicio de finalidades prácticas ajenas a su índole.

Aunque dividida en especialidades distintas, dada la índole de los diferentes objetos y las exigencias de los métodos empleados en cada sector, la ciencia moderna no desespera de alcanzar la unidad y se presenta bajo el aspecto de un sistema de conocimientos que, aunque todavía incompleto, habrá de integrarse con los esfuerzos de sucesivas generaciones de investigadores empeñados en la obra común. Y al aplicarse a la consideración de cada caso singular, por estrecho que sea el dominio en que aparece, intenta siempre averiguar las conexiones que lo vinculan con lo demás. El saber ostenta siempre un carácter sistemático, tal vez porque la razón humana, instrumento de la ciencia, sea de índole arquitectónica y no pueda expresarse sino a través de construcciones que concilian la diversidad con la unidad.

La genuina actitud científica, en cuanto vocación por el conocimiento acompañada de una crítica siempre alerta, no es frecuente entre los hombres. Solo muy pocos están dotados para esa labor, pero casi todos los hombres, sobre todos después de la creciente multiplicación de los medios de información masiva, están saturados de saber científico, de buena o mala ley: repiten lo que oyeron decir, sin entender a veces su sentido cabal, y lo asumen como dogma ignorando el carácter provisional de muchos enunciados científicos. Por un capricho de la historia más reciente, la ciencia se ha convertido en destino para el hombre. Este ha dejado de ser testigo o espectador y ha quedado atrapado en las mallas de la ciencia, que satura no solo su saber, mezclando supersticiones vulgares y conocimientos científicos en extrañas proporciones, sino que incide decisivamente sobre su conducta, por fuertes que sean todavía los resortes irracionales que mueven al hombre en la acción.

La ciencia es vivida, así como filosofía, y ésta suministra los cuadros de una concepción del mundo en que transcurre, no sin confusiones de toda índole, la vida cotidiana. Y aunque el individuo, en la atribulada existencia de nuestros días, tropiece a cada momento con las limitaciones de la ciencia y atribuya a estas los fracasos de la acción personal o colectiva, no deja de sentir un supersticioso respeto por las verdades científicas se las que espera la curación de todas las desdichas.

La ciencia se ha tecnificado, y al hacerlo ha adquirido un poder inaudito, no sólo sobre la naturaleza, sino sobre el hombre mismo que ha sido su creador. “Terminamos por depender de los fantasmas que creamos”, se lee en el *Fausto* de Goethe con ocasión del episodio en que el homúnculo, forjado por el ingenio y la actividad de un hombre, abandona la retorta que lo vio nacer y emprende vuelo libremente, emancipándose de los vínculos que lo sujetaban a su amo.

También la humanidad que ha forjado la técnica termina por depender del fantasma que ha salido de sus manos.

4

En el terreno de la investigación filosófica nuestra época invita a asistir a un extraño contraste.

4.1. Se advierte, por un lado, el auge de la investigación en una pluralidad de campos que a veces se superponen, lo que obliga a realizar una labor interdisciplinaria que suele ser fecunda por las sugerencias que es dable recoger en los dominios que se aproximan o coinciden parcialmente. La investigación, siempre en marcha, se considera abierta y no se impone a sí misma límites ni en extensión ni en profundidad. Suele acompañarse de una renovación sustancial de los métodos, que han experimentado afinamiento y rigor. Sus campos de aplicación se desplazan continuamente: de la naturaleza a la existencia, de la ontología a la lógica, de la metafísica al lenguaje, de la filosofía entendida al modo tradicional –como el estudio del ser, el conocer y el obrar– a las ciencias del hombre (antropología, psicología, psicoanálisis, sociología, historia), de la construcción de sistemas al análisis ideológico que pone al desnudo las motivaciones, por lo general subconscientes, que inspiran las ideas ... Todo esto supone la prosecución de una tarea siempre inconclusa, para la que resulta prematuro todo cierre del registro de los resultados. No es extraño que se advierta esto en el modo de trabajar que suele ser monográfico, fragmentario, circunscrito siempre a pequeños dominios, con renuncia expresa a todo intento de síntesis o de sistematización.

Esta manera intensa y desordenada de trabajar ha encontrado estímulos exteriores que contribuyen a multiplicar los resultados del esfuerzo filosófico. Consejos de investigación, sostenidos por los gobiernos de los distintos países o amparados económicamente por organizaciones internacionales, y fundaciones privadas contribuyen con ingentes sumas de dinero a estimular la indagación en todos los terrenos, persuadidos de que los resultados habrán de gravitar positivamente sobre la sociedad. Asistimos a una multiplicación del número de revistas especializadas, cuya magnitud supera ya la capacidad del lector más ávido, a la proliferación inaudita de centros de investigación, grupos de estudio, equipos de trabajo, a la frecuencia con que se suceden las reuniones de Congresos, jornadas, coloquios, simposia, nacionales e internacionales, en los países más inverosímiles. Llama la atención también el carácter multitudinario de los Congresos de filosofía, no siempre adecuados para promover un leal intercambio de resultados y de métodos.

4.2. Ocurre, por otro lado, algo opuesto. Pareciera que la misma heterogeneidad y dispersión de los esfuerzos, métodos y resultados en el campo de la investigación estimulase los intentos de clasificación y de sistematización, el registro de los materiales allegados. De ahí han nacido series de manuales, tratados, diccionarios, enciclopedias. Sus autores, por lo general reunidos en equipos, después de internarse en esa selva de producciones que crece sin cesar, procuran trazar algunas líneas claras y ordenar los materiales aunque no ignoren el carácter provisional de su tarea. Por lo general la ofrecen como un esfuerzo encaminado a dar amplios panoramas sobre el estado actual de las investigaciones, tanto en el orden sistemático como en el histórico, a fin de que el especialista, sin distraer excesivas energías a su tarea específica, pueda abrazar la totalidad de los campos explorados y formarse una imagen más equilibrada del sentido de su labor en el pequeño dominio que debe explorar en razón de la división del trabajo.

Uno de los rasgos distintivos de la nueva labor es el trabajo en equipo, por lo general en Institutos científicos o en centros de estudios filosóficos. Lo que para las generaciones anteriores era empresa individual, a cargo de una sola persona que trabajaba aisladamente, hoy se ha transformado en tarea colectiva en la que participan numerosas personas.

Algunos ejemplos ilustran esta nueva modalidad del trabajo intelectual. El *Diccionario de conceptos filosóficos*, publicado por Rudolf Eisler en 1899 y reeditado por cuarta vez en 1927-30, comprendía tres volúmenes de setecientas páginas cada uno. Ofrecía los términos y conceptos de la filosofía de la época en conexión con la historia y aún con referencias a las ciencias. Pretendía ser un auxiliar para la enseñanza, y la ilustración histórica lo convertía en un instrumento de consulta muy adecuado. Al intentarse, hace pocos años, una nueva reedición se advirtió la imposibilidad de mantener el espíritu y el ordenamiento primitivos. No obstante el valor permanente de su contenido, la obra se había vuelto arcaica. Ya no era posible mantener como punto de vista para la aclaración del significado de los términos, la orientación criticista del autor que, por otra parte, concedía predominio a los problemas de la gnoseología a la vez que destacaba los métodos y resultados de la investigación científica y otorgaba mayor importancia a las ciencias naturales exactas y a sus procedimientos. Había que actualizar la información respecto de las nuevas corrientes: vitalismo, fenomenología, existencialismo, neoescolástica, marxismo, estructuralismo, filosofía analítica, renovación del planteo de los problemas gnoseológico, metafísico, ontológico, axiológico ... Esta exigencia no depararía muchas sorpresas, dado que obras de esta índole están condenadas a envejecer al cabo de treinta años, y aunque su contenido no disminuya sensiblemente su valor respecto de los clásicos, lo contemporáneo, que es un movimiento en marcha, desborda los marcos primitivos de la obra. Pero lo que muestra la incidencia de la nueva mentalidad en el ámbito de la investigación filosófica es el trabajo en equipo, cuyos colaboradores, esta vez en número de setecientos, han sido cuidadosamente escogidos entre los que cultivan los distintos campos cada vez más especializados de la labor filosófica, y la planificación de las tareas lo mismo que el acuerdo respecto de los métodos de exposición y las pautas para la organización de la bibliografía. La obra, actualmente en curso de publicación, tendrá siete volúmenes con más de mil páginas cada uno. Su mismo título ha cambiado: ahora es *Diccionario histórico de la filosofía* (1971) y su dirección ha sido confiada al profesor Joachim Ritter. La refundición de la vieja obra de Eisler, todavía parcialmente útil, ha requerido un ejército de colaboradores altamente especializados. Nadie duda que, a pesar de su inmenso valor, al terminar este siglo haya envejecido.

A esta ingente labor de índole personal se agrega la mecanización del trabajo: la organización de bancos de datos al servicio de una información amplia, rápida y segura, sobre todo en el orden bibliográfico. Tal es el caso, y no por cierto único en su género, del Banco filosófico bibliográfico de datos organizado por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Düsseldorf, bajo la dirección del profesor Alwin Diemer. Se ha logrado preparar un sistema general de documentación de textos con el auxilio de técnicas electrónicas, que contará con un acumulador magnético de tarjetas que facilitará las operaciones de búsqueda. El acumulador magnético, con la calculadora correspondiente, pone al alcance del usuario quinientos millones de signos en un período de medio segundo. Este alarde técnico representa un inmenso ahorro de tiempo y de esfuerzo y será seguramente de innegable utilidad para trabajos de historia de la filosofía.

A estos alardes técnicos podrían agregarse la reedición de los clásicos de la filosofía, siguiendo procedimientos fotomecánicos de reproducción que abaratan considerablemente los costos de producción, y la publicación de repertorios bibliográficos. Valga como ejemplo la colección *Documentation et disciplines philosophiques* que edita en París el Centre Nationale de la Recherche Scientifique y que da cuenta del estado de bibliografía especializada en lógica

simbólica, historia de la filosofía antigua, historia de las ciencias y de las técnicas y estética, a la vez que inicia al lector en el tratamiento automático de la información suministrándole las exigencias metodológicas y los procedimientos para la elaboración de los instrumentos lingüísticos al servicio de esa finalidad. No hay dudas que la labor creadora, que en filosofía como en otros campos de la actividad espiritual humana es muy rara, podrá encontrar un auxilio cómodo en estas herramientas, pero no podrá ser reemplazada.

5

En la filosofía contemporánea se han operado algunas revoluciones que afectan profundamente su orientación, su contenido, sus pretensiones y sus proyecciones sobre la existencia humana. Esto ha incidido no sólo sobre sus posibilidades teóricas, aspecto que es ya considerable, sino también sobre sus aspiraciones prácticas, lo cual entraña nada menos que la renuncia a la realización del viejo ideal de sabiduría. Estas revoluciones son resultado de sucesivos impactos de la ciencia, que identificada con la técnica moderna, ha impreso su sello en la vida y en la mentalidad de los hombres de hoy.

5.1. La primera remonta al descubrimiento de las geometrías no euclidianas, que ha incitado a abandonar la vieja seguridad en la existencia de primeros principios considerados como evidentes por sí mismos, es decir, en virtud de la intelección de sus términos; la creencia en un orden jerárquico de subordinación absoluta de las ciencias; y la creencia en la existencia de verdades necesarias independientes de todo contexto. El criterio de evidencia, regla suprema de todo saber exaltada por todos los racionalismos, ha sido destronado en nombre del criterio de la coherencia lógica de un sistema. La ciencia se constituye hoy como un sistema hipotético-deductivo, que no se funda en la evidencia de los principios, sino sobre la dependencia lógica entre los axiomas o proposiciones primitivas y los teoremas o proposiciones derivadas. La necesidad de las últimas ha de imputarse exclusivamente al uso de las reglas lógicas de la deducción. La misma proposición que aparece como axioma en un sistema puede figurar como teorema en otro.

En contraste con las exigencias de otras épocas, la razón se resigna hoy a poner pocas y precisas condiciones para el ejercicio de la actividad científica y filosófica. Teniendo que moverse en un mundo de símbolos, no reclama más que estabilidad para las reglas de empleo de los símbolos; coherencia y suficiencia para los sistemas puramente formales; correspondencia unívoca con los hechos para las ciencias de lo real. Estas condiciones se imponen en función de su eficacia: conducen al éxito y aseguran la posibilidad de una comunicación intersubjetiva. Unido a estos cambios, la razón, que era rasgo distintivo del hombre y signo de nobleza de la especie, ha dejado de concebirse como una facultad estática dotada de una estructura eterna y de un repertorio fijo de funciones, para volver a ser, como ya se había insinuado entre los empiristas de los siglos XVII y XVIII, un conjunto de hábitos, solidificados por la educación y fijados por el lenguaje.

5.2. Igualmente radical es otra revolución que, sobrevenida años más tarde y todavía muy próxima a nosotros, ha pugnado por desembarazar a la filosofía de viejas y perniciosas ilusiones con el fin de ponerla en la ruta segura del quehacer científico. Conviene subrayar la palabra quehacer porque la filosofía, según este modo de entenderla, renuncia deliberadamente a presentarse como teoría, es decir, como un cuerpo de doctrinas al servicio de la inteligibilidad de los entes. La revolución afecta, en este caso, a la naturaleza misma de la filosofía que, en adelante, pasará a ser una actividad dedicada a poner en claro la estructura lógica de las proposiciones científicas. Cumplida esta actividad, la filosofía como tal se desvanece porque su misión ha terminado. Este nuevo giro, tan inesperado como radical,

cumplido por la filosofía en el curso de su historia más reciente ha sido comparado por sus partidarios con la significación que tuvo la reforma de la física partir de los descubrimientos de Galileo o el nacimiento de la química científica por obra de Lavoisier a partir de la vieja alquimia.

A la luz del análisis aplicado de una manera implacable los viejos problemas que como enigmas, acertijos, misterios, rompecabezas, asediaron a los hombres durante un par de milenios, desaparecen, quedan disueltos. El análisis muestra que resultaban del uso indebido del lenguaje corriente que violaba reglas lógicas elementales, contribuyendo por ese camino a engendrar dificultades ilusorias. Misión de la filosofía es mostrar que la indagación de tales problemas y la búsqueda de respuestas satisfactorias no tienen sentido, simplemente porque no hay tales problemas. El quehacer filosófico se reduce a una terapia encaminada a suprimir esos núcleos obsesivos. No se trata, por consiguiente, de proponer una nueva doctrina, sino más bien de poner en cuestión la naturaleza íntegra del filosofar tal como había sido entendido al modo tradicional. Tampoco se procura elaborar síntesis o trazar cuadros de conjunto que contemplen todas las dificultades y sus nexos recíprocos. El filosofar se reduce a investigaciones de detalle, al análisis de términos o de relaciones, a la discusión de los resultados, negativos en cuanto a la materia misma pero positivos en lo que concierne al esclarecimiento de las estructuras del lenguaje. No deja de tener interés el examen de la prosa de los nuevos investigadores: una expresión llana, directa, sin ornamentos, exenta de aderezos retóricos, que repite por fuera los rasgos del estilo científico. La filosofía ha quedado reducida a una técnica de análisis lingüístico. Esto explica que algunos de los partidarios de esta nueva actitud hayan expresado con no disimulado alborozo la disolución final de la filosofía.

Gracias a este giro, inesperado en el curso de la historia, la filosofía se convierte en una técnica y se pone deliberadamente al servicio de la ciencia, que también se ha tecnificado hasta el punto de que no parece haber una línea divisoria entre ambas, la ciencia y la técnica. Pero toda técnica corre el peligro de degradarse en operación mecánica. Y la consecuencia adquiere tanto mayor gravedad cuanto que el ejercicio de esa técnica, lícito dentro de los límites de su campo de aplicación, en razón de la división creciente del trabajo suele quedar en manos de hombres que ignoran la totalidad del ámbito abarcado por la tarea que realizan. Se exponen, de esta manera, a perder el sentido del conjunto y a caer en una especie de miopía intelectual que explica en buena parte la pérdida de la sensibilidad para problemas que nacen de auténticas inquietudes humanas.

5.3. Otro sector, vinculado a la sociología, ha formulado advertencias sobre el peligro que acecha a la aspiración a la validez universal de los resultados de la filosofía, cuando estos se examinan a la luz del análisis lógico. Al averiguar “cómo piensan realmente los hombres”, se ha caído en la cuenta de la insuficiencia del análisis lógico, atento a la estructura formal de un pensamiento desvinculado de sus conexiones con el mundo social en que vive el hombre que piensa, y se ha señalado la necesidad de descender al examen de las raíces sociales – emocionales o volitivas, deliberadas o inconscientes–, que en forma de impulsos o intereses condicionan la orientación intelectual que se adopta. Ya no se ignora que el pensamiento arraiga en la acción, reconoce orígenes sociales y obedece a motivaciones colectivas, no siempre claras ni conscientes, que están en relación con la situación histórica y local de un individuo o de un grupo de hombres. A través de la estrecha vinculación de teoría y práctica inciden los compromisos políticos sobre la orientación del pensamiento. Esto afecta a la objetividad de la verdad y, por lo tanto, frustra la aspiración a la validez universal de los resultados y aún a la neutralidad de los métodos utilizados para alcanzarlos. La filosofía mostraría, así, una dimensión ideológica y, por lo tanto, una deformación, índice de limitación y parcialidad, que explicaría no sólo la actitud crítica de los que no comparten una doctrina determinada, sino el recelo y la desconfianza de grupos sociales disidentes. A los métodos habituales de exploración

de su campo temático, la filosofía habrá de añadir la técnica del análisis ideológico aplicado a ella misma. De esta manera, técnicas nacidas en otros campos han penetrado también en la filosofía, que en adelante ya no podrá desprenderse de ellas.

6

Contempladas en la perspectiva del tiempo, ciencia y filosofía ofrecen, según intentamos mostrarlo más arriba, dos imágenes distintas desenvueltas sobre el fondo de situaciones históricas diferentes.

6.1. En el contexto de la primera situación sobresale la nota de la religiosidad y, por ende, la preocupación por el universo como un todo omnicomprendido y por el destino del hombre en medio de ese todo. Aunque la filosofía sea concebida como conocimiento —la definición clásica, sobremanera ambiciosa, la presenta como “la ciencia de todas las cosas, divinas y humanas”—, su interés primordial se orienta a proyectar un “camino de vida”, una ruta de salvación para la existencia siempre amenazada del hombre. La filosofía adopta la figura de una “cosmovisión”, e intenta dar respuesta a los enigmas del mundo y de la vida. Quiere elevarse hasta el nivel de la sabiduría y, sin claudicar de su afán crítico siempre despierto, antepone esta aspiración a cualquier otra. La actitud del pensador es contemplativa, respetuosa de la integridad de los objetos sobre los cuales vuelva su afán cognoscitivo. Su actividad, en esta meditación solitaria, es individual: poco es el apoyo que podría recibir desde afuera; cada uno, encerrado en su propia conciencia, hasta la cual llegan adormecidos los rumores del universo, procura desentrañar los problemas de la realidad y el sentido de la vida humana. Sea cual fuere el juicio que merezcan pasiones y apetitos, en esta posición prevalece una actitud intelectualista; la conducta es ascética y no se despreocupa por la pureza del alma, se sobreestiman las virtudes morales y, sobre todo, las intelectuales; la conducta, en el plano social, sigue la pendiente del apoliticismo y, en el orden individual, la exaltación de la personalidad centrada en el ejercicio de la libertad.

6.2. De rasgos distintos —escasamente compatibles con los de la imagen que acaba de trazarse— es la concepción de la filosofía surgida de la situación histórica que reconoce como nota fundamental la injerencia de la técnica en la modificación del mundo material y de la vida del hombre en sus aspectos biológico, psíquico y social. La filosofía renuncia a ser cosmovisión: el universo en su totalidad es entregado a los cuidados de la ciencia, que bajo la guía de métodos cada vez más precisos, explora fragmento tras fragmento, sin prisa por dibujar una imagen unitaria que coloque a cada cosa en su lugar debido y en relación de dependencia con las restantes. Persuadida que el universo en su conjunto es inabarcable y que toda idea que se forje al respecto es prematura por falta de suficiente información, la filosofía estimula el trabajo monográfico, limitado a pequeños sectores fácilmente abarcables, y se resigna a preferir la seguridad en lo pequeño al riesgo y la incertidumbre, compañeros de las grandes aventuras. Se retira, inclusive, a planos más recatados, después de confiar el conocimiento a la ciencia, y se constriñe a examina la estructura lógica de la ciencia, los problemas que plantea su lenguaje, el subsuelo de motivaciones que alimentan su pensamiento. Su actitud no es contemplativa: prefiere el análisis que desmonta los complejos, disecciona los organismos con el fin de atrapar sus estructuras fundamentales; sigue una conducta operatoria y con gesto impaciente desmenuza las unidades aparentes procurando llegar a sus últimos elementos y sorprender el juego de sus combinaciones. El investigador, a semejanza de lo que ocurre en el campo de las ciencias, no trabaja solo: lo hace en equipo, disponiendo para ello de una multitud de colaboradores de distinta jerarquía, ejército anónimo de operarios a la mayoría de los cuales se les escapa el sentido y la significación de los resultados de la investigación emprendida. Como ya no es labor individual requiere el apoyo de instituciones o del Estado, cuya relación no

siempre es neutral y suele imponer compromisos delicados que restringen el área de los problemas y afectan a la libertad misma de la labor. Algunas direcciones influyentes de la filosofía contemporánea, especialmente aquellas que han delegado en la ciencia la exploración del mundo y el conocimiento del hombre, parecen más preocupadas por los aspectos metodológicos, el cumplimiento de los requisitos técnicos, la finura y precisión en el manejo de los procedimientos de investigación o de prueba, que por los contenidos sobre los cuales ejercita su búsqueda. No es extraño que la posición del investigador sea proclive al pragmatismo, a la apreciación utilitaria de la labor y de sus frutos. Se realiza, además, en un mundo regido por el afán de éxito, donde el proceso de masificación que se origina por la aplicación de la técnica a todas las conductas humanas ha generado un tipo de mentalidad en que la acción es estimada más que el saber: el frenesí del goce en la aventura política o económica, más que el cultivo de las virtudes morales; el hedonismo, más que los comportamientos ascéticos.

6.3. La técnica es una tentación para la filosofía. Una vez que la ha incorporado como recurso para el examen de sus problemas específicos o como auxiliar de las tareas de información, especialmente histórica, difícilmente podrá eliminarla. Suponiendo, claro está, que tal eliminación fuera indispensable para asegurar el libre ejercicio del filosofar. Al lado de las innegables ventajas que ofrece y de la euforia que despierta por su condición creadora de nuevas posibilidades, la técnica esconde peligros. Muchas son las voces que se han levantado en los últimos cuarenta años para prevenir acerca de los riesgos que implica la invasión de la técnica en los dominios de la actividad espiritual del hombre. Y así como no hay figura importante de la filosofía de hoy –Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Herbert Marcuse– que no haya formulado serios reparos.⁹⁴

¿Deberá resignarse la filosofía a aceptar las condiciones de la vida intelectual que le impone la técnica a través de los mecanismos ordenadores, que operan con criterio pragmático y que mutilan la realidad natural y la persona humana? Si el filósofo, a semejanza del hombre común, conformista por naturaleza, quedara atrapado por el influjo masificador engendrado por la técnica, desaparecerían los estímulos para la crítica y el sentido de la libertad en el mundo humano. Misión de la filosofía es contribuir a disciplinar las inteligencias para que no decaiga la actitud crítica, señalar los peligros que conspiran contra el ejercicio de la libertad, estimular la creación de una aristocracia espiritual que se oponga como un dique a la invasión del anonimato en la vida de los hombres y que rescate las posibilidades de creación que cada hombre alberga en sí. Colaborar activamente en esa tarea parece ser el imperativo de la hora, que la filosofía no puede desoír sin riesgo de su propio porvenir.

9. CULTURA Y LIBERTAD

En: *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires, 1983), N° 11, pp. 3-18.

Culto e inculto son palabras con fuerte carga axiológica que se emplean para calificar a personas y que aluden, en unos casos, a su saber y, en otros, a su comportamiento en el seno de

⁹⁴ Para el examen de estos aspectos remito a mis trabajos “Humanismo y técnica”, *Latina* (Caracas, 1955), N° 7, pp. 3 ss.; “La filosofía en la era de la técnica”, *Revista de la Universidad* (La Plata, 1971), N° 22, pp. 93-112.

la sociedad. Pero no todo saber es adecuado para conferir el carácter de culto a una persona ni tampoco lo son todas las maneras de adquirirlo y de poseerlo. La evaluación del comportamiento, por otra parte, supone la existencia de pautas, por lo general no explícitas sino vividas, que rigen en cada medio social y que, por lo tanto, carecen de validez universal por lo cual la calificación que se adjudica es siempre relativa y, a lo sumo, sólo alcanza una discreta vigencia local e histórica.

Es posible conocer, con una acumulación de pormenores no exenta de interés, vastos sectores de la naturaleza o períodos enteros de la historia y no merecer el calificativo de culto. Erudición e investigación no son propiamente cultura; sólo un saber orgánico y plenamente asimilado, convertido en segunda naturaleza, actuante en la vida intelectual y activa del individuo depondría en favor de la corrección de ese calificativo prodigado como elogio a la persona. Y como las formas del saber son múltiples cabe descartar aquellas que sólo pretenden el dominio de la naturaleza y en ocasiones también la influencia eficaz sobre la psique del prójimo, condición instrumental que impide su inclusión en las formas del saber culto. Este no podría ser otro que el que se ofrece en la figura de un sistema más o menos abierto sobre el mundo y la vida que permite incorporar nuevas adquisiciones evitando al sujeto la desorientación intelectual, es decir, el extravío de la maraña de los hechos contingentes que constituyen el contenido de toda experiencia personal y, a la vez, permite dar un perfil coherente a la conducta práctica.

Pero ya sea que se interprete la cultura como refinamiento de las maneras de comportarse en sociedad o como posesión de un saber completamente asimilado, en ambos casos se tiende a suponer que el asiento de la cultura es el individuo. Semejante opinión ha parecido muy estrecha a algunos intérpretes, que se han adelantado a señalar que la cultura no puede dejar de estar asociada a los grupos o clases sociales e, inclusive, a la sociedad entera, y que la que se atribuye al individuo depende de la del grupo o clase social a que pertenece, la cual a su vez estaría condicionada por la cultura de la sociedad, dimensión esta última que ha de considerarse fundamental.

Sólo con reservas podría aceptarse la tesis que convierte a la sociedad, considerada en bloque, en asiento indiscutido de la cultura lo que invita a suponer que sobre todos sus miembros inciden influencias homogéneas que, de alguna manera, contribuyen a diseñar el perfil de cada uno que resultaría ser muy semejante al de los demás. Esta situación no se da siempre. Raza, lengua y religión son factores que conspiran, en muchos casos, contra la unidad del cuerpo social y que propenden a segregar grupos que, en más de una ocasión, se hostilizan entre sí y comprometen la unidad política laboriosamente alcanzada por algunas naciones. Hay grupos sociales que se consideran irredentos en ciertos países y no sólo exigen libertad para sobreponerse a la alienación cultural a que se los somete a diario, sino que pugnan por recobrar su identidad propia, para lo cual no trepidan en reclamar autonomías regionales que, en casos extremos, pueden llegar a la segregación.

El fenómeno inverso no es tampoco infrecuente, y se da de manera ejemplar a través de los contactos culturales provocados por fenómenos como la inmigración, cuando desplaza masas humanas de perfiles culturales bien definidos, y también en el esfuerzo de los colonizadores que, si ahora están en retirada, hasta ayer trataron de imponer sus costumbres y su propia lengua a nativos débiles o indefensos. La comunicación internacional, cada día más frecuente e intensa, sostenida a través del intercambio de productos comerciales y la difusión de noticias, favorecida por el instrumental que brinda la técnica moderna, aumenta las posibilidades de los contactos culturales, aunque suele acompañarse de resultados ambiguos: en unos casos es fuente de conflictos, atemperados a veces por la adopción rápida de formas y

contenidos extraños, y en otros casos puede prestarse a una asimilación indiscriminada de productos oriundos de otros países que provoca el deterioro de la cultura complaciente.

Los procesos de aculturación, espontánea o resistida, invitan a someter a nuevos exámenes la pretensión de unidad de la cultura y a la vez exhiben la complejidad del tema que demora en ser aclarado hasta que no se determine con precisión qué ha de entenderse por cultura, sin que sea forzoso coincidir en una definición, lo que sería ingenuo frente al catálogo elaborado por algunos investigadores que han recogido más de ciento sesenta ejemplos de la misma.⁹⁵ Este número elevado, que está lejos de simplificar el problema y que más bien parece añadir dificultades, no impide que se haya intentado una clasificación de las definiciones que las distribuye en siete categorías: descriptivas, históricas, normativas, psicológicas, estructurales, genéticas e incompletas. Fácil es advertir que la clasificación obedece a criterios heterogéneos: el método seguido para obtenerla, la finalidad que se asigna a la cultura y el rasgo que más destaca la definición. Todo esto invita a proseguir el examen en otra dirección.

2

2.1. No es fácil, por lo tanto, hallar una caracterización correcta de la cultura; son muchos los ángulos desde los cuales es dable contemplar esta realidad sobremanera poliédrica, sujeta, por otra parte, a imprevisibles variaciones locales e históricas. El carácter proteico y a la vez esquivo de la cultura, así como su variable gravitación en la vida personal de cada hombre, obligan a que cada época vuelva a interesarse por el significado del término y tenga que replantearse, en contextos históricos diferentes, sus cuestiones fundamentales, tanto las que afectan a la esencia del fenómeno como las que parece desprenderse de sus relaciones con otros aspectos de la realidad humana. La misma complejidad del asunto agrava las dificultades para llegar a un acuerdo que facilite el trabajo de los investigadores que, con métodos distintos y desde perspectivas heterogéneas, acometen el examen del problema.

Con el fin de no omitir ningún aspecto esencial y lograr resultados más completos, lo más acertado tal vez sea descomponer el complejo en el mayor número posible de cuestiones fundamentales: (1) tomar en consideración, en primer lugar, los dos accesos diferentes al problema de la esencia de la cultura: el antropológico y el humanístico, el enfoque que se preocupa por no olvidar ningún rasgo de la vida social y que, para avanzar con más seguridad en sus indagaciones, no desdeña retroceder hasta los grupos humanos más elementales, y el que prefiere atenerse a las manifestaciones superiores en el seno de las civilizaciones más refinadas. En ambos casos, en la medida en que lo permiten los datos allegados por la investigación, (2) separar la cultura como proceso y la cultura como producto. O, para expresarlo en términos más claros, la formación del hombre, condicionada siempre por la cultura, su humanización o, en niveles más altos, la educación humanística y los instrumentos que el ingenio y la laboriosidad de los hombres han creado y puesto a su disposición para realizarla. No olvidar, en segundo término, que el proceso de la formación de la persona mediante la asimilación de los bienes culturales acumulados por las tradiciones históricas, vive desgarrado entre la pasión por la verdad, que estimula la conquista del conocimiento puro y cristaliza en la forma de la ciencia, y la pasión moral y social por el obrar bien, cuyos modelos están registrados en el acervo de las humanidades clásicas. Esto impone (3) el examen de los vínculos entre las ciencias y las humanidades en el seno de la cultura, con la mira puesta en la determinación de la especificidad de cada dominio y de sus relaciones recíprocas. Y como todo ha de realizarse en el seno de una sociedad, en medio de cuya organización legal y

⁹⁵ A.L. Kroeber y Clyde Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions* (New York, Alfred A. Knopf, Inc. y Random House, Inc., 1963).

administrativa transcurre la vida de cada hombre, (4) cabe preguntar por la injerencia del Estado en este proceso: ¿ha de admitirse un control social de la cultura, ejercido por los aparatos administrativos del Estado, o ha de esperarse una regeneración moral de la sociedad y una humanización del Estado con el auxilio de la cultura?

2.2. Todos los grupos humanos, desde los que no han merecido más que la calificación de primitivos hasta los que han alcanzado el grado más alto de diversificación y refinamiento, tienen una cultura. Podría considerársela como su “universo social”, la red de usos, hábitos, actitudes que caracteriza a todos los miembros del grupo y les confiere un estilo peculiar que permite distinguirlos con relativa facilidad de los integrantes de otros grupos. Para los antropólogos, el término cultura, que designa una realidad social, tiene un significado muy amplio y no sólo abraza el conocimiento, sino también el arte y las costumbres, sin olvidar la magia y la superstición, así como todas las actividades económicas que el hombre se ve forzado a desplegar para subsistir como miembro de una sociedad.

La amplitud de su significado acoge con iguales derechos a todos los elementos, sean materiales o espirituales, que concurren en una vida humana y se transmiten socialmente. Una misma tradición, a veces mísera si se atiende al número de elementos que la constituyen pero que puede alcanzar cierta opulencia en otros medios, conserva todo lo que el hombre ha creado y transmite a sus descendientes. Ese desplazamiento temporal suele realizarse merced a procesos de imitación más o menos conscientes, que algunos antropólogos prefieren agrupar bajo los términos genéricos de “tradición” o también de “herencia social”.⁹⁶

A la cultura pertenece todo aquello que no es mera naturaleza, ingrediente físico ajeno a la voluntad de los hombres y obediente a leyes objetivas, sino lo que ha sido creado por hombres, ha recibido alguna sanción social y ha sido asimilado por los miembros de un grupo humano: se trata de los modos de vida, los tipos de comportamiento que permiten sortear con algún éxito las dificultades concretas que afectan a cada individuo en el seno de la sociedad.

2.3. ¿Hemos de incluir entre ellos al lenguaje? Sobre este punto se ha expedido Claude Lévi-Strauss para quien no existe relación más intrincada que la que es dable reconocer entre el lenguaje y la cultura. Porque si, por un lado, el lenguaje consiente en ser considerado (1) como “producto de la cultura”, desde que ha nacido en su seno y refleja la estructura y el dinamismo de la sociedad, por otro no puede negarse que es también (2) una “parte de la cultura”, es decir, una provincia, territorio o sector de la misma. Pero tampoco puede omitirse la referencia al papel que desempeña (3) como “condición de la cultura”: ¿acaso la educación y, en general, toda transmisión de conocimiento no se realiza gracias al lenguaje? Y ¿cómo negar, por otra parte, que lenguaje y cultura tienen estructuras similares? En uno y otro campo es posible constatar iguales relaciones, oposiciones y nexos, acaso paralelismos. Bien podría considerarse que el destino de la lengua y una de sus funciones menos desdeñables es reflejar en sus formas las estructuras mismas de la cultura. El lingüista, lo mismo que el antropólogo, no puede dejar de interrogarse acerca de la acción de la cultura sobre la lengua o del influjo de ésta sobre aquélla y, llevando la inquietud a un estrato más profundo, acaso sería lícita la pregunta por la existencia de una actividad fundamental, que a falta de mejor palabra habría que designar como “espíritu humano”, que se manifestaría en los dos órdenes de la cultura y de la lengua.⁹⁷

Es innegable que el destino del lenguaje está estrechamente asociado a las dos vertientes de la cultura: la interna, vinculada con la formación de la personalidad, y la

⁹⁶ Edward Sapir, *Anthropologie* (Paris, Editions de Minuit, 1976), II, pp. 134-135.

⁹⁷ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Paris, Plon, 1958), pp. 77-79, 81, 84, 90-91.

exterior, constituida por el abigarrado mundo de las creaciones humanas en perpetuo cambio y crecimiento.

Existe, por de pronto, una estrecha correlación entre los términos persona y cultura. Con el auxilio de la cultura, el individuo, que inicialmente era apenas una unidad más o menos articulada con otras en el seno del rebaño humano, puede ascender a la condición de persona y, en tal carácter, no sólo se incorpora a un mundo objetivo que es también histórico, sino que adquiere la posibilidad de colaborar con él aportando elementos nuevos o remozando los ya familiares y acaso deteriorados por el uso. Imposible omitir en esta ocasión la mención del papel que corresponde al lenguaje en la formación y consolidación de la persona y de su desarrollo cultural. Las imágenes del mundo físico, del mundo anímico y social, lo mismo que del mundo de la ciencia, se enriquecen en la exacta medida en que el sujeto dispone de vocabularios cada vez más ricos que permite fijar y registrar matices cualitativos de objetos y procesos que, sin el auxilio de la palabra, estarían condenados a permanecer ignorados por falta de un instrumento de selección y fijación que parece conferirles estabilidad y relieve. Pero, además, la palabra, que es el puente sutil tendido entre los hombres al servicio de la comunicación recíproca, presenta a la cosa en ausencia de la misma y facilita la referencia a lo que está distante en el tiempo o en el espacio. De esta manera se enlazan, gracias al instrumento del lenguaje, el mundo de la naturaleza, la vida anímico-espiritual y el conocimiento objetivo organizado en la figura de la ciencia.

El lenguaje parece surgir desde oscuros orígenes biológicos y prolongar la evolución genética en el plano de la historia. Ya el animal dispone de un sistema de signos naturales que emplea instintivamente para rudimentarias funciones de expresión de comunicación, a las que el hombre añade, con una complejidad que era difícil adivinar en el nivel meramente biológico, las funciones de descripción y de argumentación. Con ellas su percepción se torna más analítica, capta y fija mejor los detalles pero, al mismo tiempo elabora por vía sintáctica enlaces que le permiten reconstruir el complejo desarticulado por el análisis y obtener, de esa manera, una imagen global que permita dominarlo intelectualmente.

No son pocas las virtudes que es dable reconocer en el lenguaje simbólico que de manera muy decisiva contribuye a la formación de la personalidad humana. Con el apoyo del lenguaje el hombre cobra distancia frente a las cosas que lo rodean y aun frente a sus propios estados de conciencia; los considera como objetos que contempla en actitud teórica sin mezcla de afectos o pasiones ni de egoísmos o intereses materiales. Gracias a ello se constituye un mundo objetivo, y es propio de la persona desplazarse por ese ámbito que es mucho más amplio que el medio circundante del que no puede desprenderse el animal.

Agréguese a ello la posibilidad que brinda el lenguaje de identificar el objeto percibido y el objeto nombrado, restituyendo la integridad del primero afectada por las distintas proyecciones de perspectiva impuestas por los ángulos adoptados para la percepción, ya sea visual o táctil, y, por este medio, la reconquista de la unidad del mundo que se ofrece inevitablemente fragmentado por la discontinuidad de la percepción y la heterogeneidad de los datos suministrados por cada uno de los sentidos.

Ha de señalarse también la posibilidad de disponer de una representación abstracta de los objetos que, al liberarlos de la ganga sensible con que los ofrece la percepción, permite una manipulación intelectual lo suficientemente ágil como para hacerlos entrar en sistemas cognoscitivos o axiológicos distintos, sin desmedro de su esencial identidad. La ciencia y la filosofía, sectores del mundo de la cultura donde ésta adquiere conciencia de sí misma, por vehementes que sean sus apelaciones a la realidad y por considerable que sea el afán puesto

por sus cultivadores en no alejarse de esa raíz nutricia, operan siempre con los símbolos que les proporcionan las lenguas. Sin lenguaje no habría ciencia ni filosofía.

Con el lenguaje nacen simultáneamente la verdad, que califica la pretensión de las aserciones que se formulan a propósito de objetos, tanto en la vida corriente como en la ciencia, y la veracidad que delata la voluntad subjetiva de ajustarse a la realidad, no ocultarla ni deformarla, sino ofrecerla tal como se manifiesta aunque su rostro sea desagradable e inspire temor o repugnancia. No hay verdad ni falsedad fuera del lenguaje, ni tampoco mentira, embuste, engaño, fraude. De ahí la ambigüedad inseparable de todo uso de una lengua.

El trato diario entre los hombres no se reduce a la mera comunicación de ideas o a la emisión de órdenes para hacer u omitir, sino que suele acompañarse de la argumentación requerida para demostrar la verdad o el error de las primeras y la razonabilidad o justificación de las otras. ¿Cómo cumplir tal operación en ausencia del lenguaje? Lo verdadero se exhibe en el espejo de la palabra donde no faltan tampoco sus contrarios. Hay un uso del lenguaje encaminado a demostrar la verdad de los enunciados mediante argumentación racional, para lo cual la lógica suministra las reglas que previenen toda posible incorrección, pero también existe un uso del lenguaje empleado para persuadir en la creencia, ya se llame propaganda, intimidación, o agresión verbal. Todo el mundo moral se despliega en la materia sutil del lenguaje, que no sólo exhibe los motivos y los móviles del obrar, sino que nombra los valores y las normas que confieren calidad moral a las intenciones y acciones humanas.

El lenguaje que denota hechos y califica acciones se vuelve sobre sí mismo y, desde un nivel más alto, se analiza a sí mismo, describe su curso, pone al desnudo sus estructuras y su dinámica y permite el ejercicio de una función crítica que señala sus límites y sus desviaciones. Toda argumentación, que tiene que transitar forzosamente por las vías abiertas por el sistema de signos de una lengua, implica la construcción de un mundo que es parte del sector de la cultura que reclama la calificación de objetivo.

Pero, además, el lenguaje presta objetividad al pensamiento en el momento mismo en que le sirve de vehículo para su fijación y comunicación; lo separa de la mente donde discurriría penosamente en silencio con escasas probabilidades de avanzar, antes de alcanzar su formulación verbal, y lo convierte en tema de nuevos análisis. Con la escritura aumenta considerablemente esa apariencia de objetividad, que por momentos sugiere equivocadamente que el pensamiento es una cosa como las otras del mundo sensible. De ahí el peligro de confundir el signo con la entidad a que se refiere o, como se dice con más precisión, el significante con el significado y éste con la entidad mentada por el signo.

Sin el lenguaje el individuo no podría dar el salto hacia la persona, y no es extraño que la cultura, necesitada de los recursos verbales que conceden independencia al hombre frente a la oscura presión de la naturaleza, acabe por mostrar las mismas estructuras que el lenguaje, y que éste, confinado a un sector del mundo que ha contribuido a engendrar, penetre en los restantes sectores y les preste sus propias peculiaridades.

2.4. Ninguna duda queda acerca del valor eminente que corresponde al lenguaje y que le es explícitamente reconocido en las culturas superiores, en aquellos estratos más altos de las civilizaciones desarrolladas. Las funciones del lenguaje –comunicación, expresión, dirección– se ejercen allí respectivamente en los tres planos paralelos de la inteligencia, el sentimiento y la voluntad, no sin interferencias recíprocas, y con una eficacia que puede apreciarse a través de sus efectos, que no son pocos. Los problemas que suscita el lenguaje en las culturas más elementales vuelven a repetirse en las culturas superiores, a los que se añaden los que

conciernen al estudio científico del lenguaje mismo y a sus conexiones con el desarrollo del individuo y sus funciones, especialmente aglutinadores, en la sociedad.

Y aunque todo puede interpretarse en términos de lenguaje, los investigadores acostumbran a separar los distintos sectores que constituyen el mundo de la cultura. No siempre se atiende a un criterio meramente empírico que atiende a los rasgos distintivos exteriores de cada grupo; también se han buscado criterios que permitan señalar su raíz común y el proceso de diferenciación. Y como la raíz ha de encontrarse en el hombre, es lícito explorar el sistema de los actos espirituales, así como los valores que orientan su realización, y, finalmente, los resultados objetivos que configuran el vasto mundo de las objetividades culturales. Siguiendo este criterio, Eduardo Spranger trazó un paralelo entre el espíritu, concebido como actividad que se diversifica en una pluralidad de actos fundamentales, y la cultura organizada como un complejo de resultados en que se ha objetivado la actividad del espíritu. De ello resulta, por un lado, seis tipos de actos espirituales –teóricos, económicos, artísticos, religiosos, sociales y políticos– acompañados de sus correlatos en el mundo objetivo de la cultura –ciencia, economía, arte, religión, sociedad, Estado–. Se trata, en todos los casos de direcciones puras y resultados más o menos autónomos, a los que habría que agregar, por ejemplo, la técnica, que conjuga los valores de la verdad y de la utilidad, y representa, por lo tanto, un producto mixto. De más está señalar la complejidad de cada sector así como sus innumerables variaciones históricas. Pero lo interesante, en este caso, es el esfuerzo por desentrañar el denominador común de la cultura y la organización estructurada de su dominio entero. Con lo cual se afianza también un concepto muy definido de cultura, el que se apoya en sus expresiones más desarrolladas.⁹⁸

2.5. No habría que olvidar que los bienes espirituales en que se han depositado los valores están a disposición de todos los miembros de una sociedad, y que el proceso de educación, que desborda el período propiamente escolar y se prolonga durante toda la vida, consiste en la asimilación por parte del individuo de este acervo cultural. La personalidad se forja en la relación diaria entre los hombres, a través del trabajo y del deporte y en asiduo contacto con los bienes culturales, reputados como lo más noble que cada grupo humano ha sabido atesorar. Desde esta perspectiva, cultura es el proceso de humanización que le permite a cada hombre desarrollar las posibilidades que lleva en sí y alcanzar la plenitud de sí mismo. En el curso de este proceso podrán asimilarse no sólo las formas de la sociabilidad, que permiten desenvolver una vida sin excesivas fricciones en cualquier grupo humano, sino los bienes culturales conservados por la tradición, que será tanto más rica cuanto mayor sea el respeto hacia las formas del pasado y el esfuerzo por actualizarlas permanentemente. Toda nueva creación, por otra parte, supone una asimilación de los bienes de que se dispone, no sin previa selección, y sólo por ese trámite será posible la nueva creación, es decir, la incorporación de bienes inéditos que enriquecen la tradición.⁹⁹

No todos los bienes culturales tienen igual calidad y se hallan colocados en el mismo nivel, lo que ha incitado a separar, aunque la línea divisoria no sea siempre rígida, una cultura superior, que en algunas sociedades es privilegio de minorías, y una cultura inferior destinada, aunque no inexorablemente, al consumo de la masa.¹⁰⁰

⁹⁸ Eduardo Spranger, *Formas de vida*, trad. R. de la Serna (Madrid, Revista de Occidente, 1935), pp. 25, 41-53.

⁹⁹ Max Scheler, *El saber y la cultura*, trad. J. Gómez de la Serna (Madrid, Revista de Occidente, 1926), pp. 22-26 y 35-36. Georg Simmel, “Concepto y tragedia de la cultura” (Revista de Occidente, Madrid, 1933, nro. cxxiv), pp. 36-77.

¹⁰⁰ Edwards Shils, “La sociedad de masas y la cultura”, en *La industria de la cultura*, trad. M. E. Benítez (Madrid, A. Corazón editor, 1969), pp. 157-194.

Los medios de comunicación, perfeccionados con auxilio de la moderna tecnología, contribuyen eficazmente a difundir en amplios sectores de la sociedad una serie de informaciones adecuadas, unas veces, a enriquecer el caudal de los conocimientos de la mayoría, y otras veces a despertar reacciones emocionales que son parte del goce que se aspira a provocar, ya sea para conquistar la curiosidad o suscitar la adhesión. A ello ha de agregarse que los productos culturales que se aspira a difundir en la masa son resultado de fabricación en gran escala, adaptada al estilo industrial de nuestra época que prefiere, por razones económicas, la realización en serie donde todos los ejemplares ostentan los mismos caracteres. Preparados para el consumo de una mayoría cuyos gustos son uniformes se imponen gracias a una publicidad que asume formas de compulsión. No se adoptan, pues, como resultado de una selección que discrimina valores, sino en mérito a imposiciones derivadas de un tipo de propaganda comercial. En estas condiciones no puede pedirse refinamiento en los gustos, lo que exigiría cierta preparación intelectual que se traduce en el carácter selectivo del gusto de cada persona.

La separación de los dos niveles de cultura es menos clara de lo que podría suponerse, ya que los productos de la cultura inferior contaminan el gusto de las minorías educadas para disfrutar de una cultura superior: prensa, teatro, cine, radio, televisión, etc., con capacidad para penetrar en todos los ambientes, acaban por alterar el gusto de la mayoría y volverlo complaciente para tolerar ciertas agresiones que en otras circunstancias serían resueltamente rechazadas.

3

3.1. Los gobiernos, al menos en Occidente, son cada vez menos indiferentes a cuestiones como promoción, difusión y protección de la cultura, en unos casos por las proyecciones políticas de la orientación cultural, en otros por la convicción sincera de que es deber del Estado promover la elevación cultural del pueblo. De ahí que la legislación se ponga al servicio de la defensa del patrimonio cultural de un país, a fin de evitar el deterioro y la pérdida de monumentos, obras de arte, bibliotecas, extinción del folklore; también estimular, a través de la enseñanza sistemática, el conocimiento de obras (literatura, pintura, música, etc.) destinadas a depurar el gusto, a preservarlo de la corrupción, a formar la personalidad en una atmósfera saturada de bienes artísticos.

La sociedad, sobre todo en períodos críticos durante los cuales pelagra la estabilidad y se cuestiona la forma de gobierno y el estilo de vida, no renuncia a ejercer algún tipo de control, mitigado, en unos casos, extremos, en otros, sobre los mensajes que, en otros tiempos, podrían circular impunemente. La información que se difunde por los vehículos de la palabra y de la imagen puede afectar el orden y comprometer la seguridad de las instituciones, alcanzando a todos los aspectos de la cultura desde las formas de la sociabilidad hasta la pureza de la lengua y la carga ideológica de las obras de arte. El control –moral, ideológico, político– se ejerce a través de la legislación de las instituciones especialmente preparadas para cumplir esa función y en resguardo del estilo de vida que se aspira a conservar.

Se trata de evitar la circulación y la lectura de libros, la proyección de filmes, la distribución de discos, la exhibición de pintura o grabado que pudiera servir de vehículo a mensajes ideológicos encaminados a debilitar o destruir el orden institucional vigente. Resulta siempre difícil evitar los abusos que arrastra consigo este tipo de censura, ya sea por la condición equívoca de los mensajes o la torpeza de los encargados de administrar las prohibiciones. Tampoco es eficaz, y las protestas que suscitan las limitaciones generan

reacciones que suelen sobrepasar en intensidad los efectos que se aspira a evitar. Así, el *Index* de libros prohibidos nunca ha logrado ser una barrera efectiva para el intercambio de información, la que ha optado por seguir otros canales sin perder eficacia.

La censura ha afectado las comunicaciones en los órdenes religioso, moral y político, y en este último ha acentuado su celo durante las épocas de crisis. Ha intentado limitar la libre creación, la expresión sin trabas, las preferencias de lectores, oyentes o espectadores según se tratara de novela, música o teatro, el goce, en el plano cultural, de todas las manifestaciones por dispares que fueran sus estilos. La represión impuesta por la censura se ha dejado percibir en todas las capas sociales –clases cultivadas o clases menos cultas– y todas se ha traducido por la sensación de malestar, de opresión, de resistencia a la prohibición, sin contar los casos en que el fruto prohibido se ha tornado más incitante para quienes sintieran la apetencia de gustarlo.

En una época como la nuestra, dividida ideológicamente por la adhesión que gobiernos y grupos prestan a las ideas del siglo XIX, cuya vigencia se prolonga todavía, el sector más afectado por la censura es el político. La difusión de las noticias es entorpecida cuando se supone que su contenido viola la neutralidad de la información, lo cual incide sobre el efecto que puede provocar en el público en la medida en que resta adhesiones al gobierno, cuestiona el sistema o afecta al prestigio de los funcionarios. Pero al inhibir la libre circulación de los mensajes, la censura no suple el vacío dejado por la prohibición por nuevas creaciones, ya que se limita a movilizar los mecanismos de defensa de un orden establecido que ha perdido prestigio pero es incapaz de promover la aparición de novedades que puedan suscitar adhesiones entusiastas. De ahí la acción paralizante sobre la cultura en general: la historia muestra que los períodos en que ha imperado la censura, sobre todo si ha sido enérgica y muy difundida, han sido también los más estériles culturalmente.

3.2. A través de la educación el Estado interviene en la organización de la cultura: instrucción primaria, educación secundaria, enseñanza universitaria, cursos de perfeccionamiento de posgrado. En el nivel primario impera sin restricciones la ideología oficial, el sistema de creencias más difundidas; la libertad para colocarse en actitud crítica frente a él aumenta a medida que se asciende en el nivel de los estudios. Pero el proceso de difusión de la cultura se realiza igualmente en instituciones parauniversitarias, oficiales o privadas, como las academias, los centros de investigación científicas las sociedades de escritores, el periodismo, las editoriales.

En todos los casos la cultura se mueve dentro de marcos ideológicos. La censura es mínima y la libertad alcanza su grado más alto en los regímenes democráticos, liberales, republicanos en los cuales impera el pluralismo, es decir, la coexistencia de opiniones distintas y divergentes y existen garantías para el diálogo que estimula el intercambio de ideas y la crítica recíproca. El intelectual que desenvuelve su actividad en ese medio puede exponer libremente, sin censura previa, los frutos de su labor sin verse forzado a omitir las críticas al mismo sistema político que le otorga facilidades para su desempeño.

No ocurre lo mismo en países sometidos a regímenes totalitarios –nazismo, fascismo, socialismo, teocracia– en que la unidad de la cultura sometida a estrecha vigilancia oficial es impermeable a toda sugestión contraria a sus directivas. La censura es allí máxima y se dirige contra las desviaciones que desnaturalizan el programa de los gobiernos o contaminan los valores con otros que resultan incompatibles; se dirige también contra los excesos, los desbordes e igualmente contra los retrocesos que hacen peligrar las innovaciones. En estos regímenes, la cultura es un instrumento al servicio de la ideología oficial y queda subordinada a las imposiciones del Partido gobernante. Una ideología monolítica excluye de antemano toda

divergencia, rechaza el análisis, la duda, la revisión, no admite actitud crítica, aborrece las desviaciones, las disidencias, las herejías que califica sin más de traición. El acatamiento de la ideología oficial es una exigencia imperativa, incondicional, permanente, y no tolera excepciones, atenuantes ni desfallecimientos.

En semejante contexto político no es extraño que uno de sus dirigentes más responsables por la suma del poder de decisión que llegara a tener en sus manos, no vacilara en declarar de manera categórica que prensa y radio, literatura, pintura y música, lo mismo que cine y teatro se consideraban como “filosas armas ideológicas” del Partido gobernante, que en todo momento han de estar “listas para la batalla” y que “han de dar en el blanco con precisión”. Y si no fuera suficiente se añadía a la anterior la exigencia una recomendación imperativa que era al mismo tiempo una amenaza: “no se permitirá que nadie melle su filo ni debilite su efecto” y, en lo que concierne al artista creador, “se exigirá de todos, desde el autor o artista más respetado y mejor conocido hasta el más joven principiante, una entrega total a la ideología”.¹⁰¹

De ahí la persecución y el castigo a los escritores: el exilio, como la más la suave de las penalidades, la cárcel, el confinamiento en campos de concentración o en hospitales psiquiátricos. El castigo ha de ensañarse con los recalcitrantes a quienes, además de la censura de la obra y la prohibición de su publicación, se les impondrá la retractación pública y la cárcel. Por otro lado, en contraste con el artista que no se resigna a abdicar de su libertad y que se vales de procedimientos clandestinos para asegurar la circulación de sus obras, el Estado otorga premios y exalta a los escritores mercenarios que prosperan a la sombra del conformismo.

Si se toma en cuenta la situación de nuestro tiempo, en que las contraposiciones ideológicas se han agudizado considerablemente, la actitud del Estado frente a la cultura depende de la ideología que profesa el grupo gobernante. Sólo la esperanza de una era en que habrá de debilitarse manifiestamente la fuerza de las ideologías deja entrever la posibilidad de un margen mayor de libertad para la expansión de la cultura.

3.3. En muchos países occidentales, los funcionarios oficiales con poder e decisión han comprendido desde temprano la responsabilidad cultural del Estado, y no han querido dejar librada su protección a los azares del mercado o a la buena voluntad de algunos mecenas. Porque, en el primer caso, una economía inspirada en el provecho impondría a las creaciones culturales una sujeción al gusto de los consumidores que, en su mayoría, no se distinguen por exigencias muy severas, sino que reclaman y se conforman con la vulgaridad. Por esta vía un arte adocenado acabaría por apoderarse del público y rebajaría notablemente la calidad de la producción. Los genuinos creadores, es decir, aquellos de quienes puede esperarse la renovación del gusto y la ampliación de la sensibilidad, quedarían desamparados.

En el segundo caso, el apoyo económico de fundaciones privadas, siempre estimulante, no resulta plenamente suficiente, sobre todo si se piensa en la realización continuada de obras de gran envergadura: edificios públicos, museos, salas de espectáculos, teatro lírico, investigación científica en especial en la esfera de las humanidades, aparte del riesgo que, en algunos casos, se corre al ceder a sugerencias, no siempre desinteresadas de los mecenas de turno.

¹⁰¹ Merle Fainsod, “El papel de los intelectuales en la Unión soviética”, en *El intelectual y la política* (Buenos Aires, Com. Gral. Editora, 1969), pp. 96-97.

Se impone, por lo tanto, la intervención del Estado que, sin desechar los dos tipos de colaboraciones mencionadas, ponga a disposición de la cultura los recursos necesarios para alentar el desarrollo de iniciativas individuales y colectivas. Pero la intervención del Estado, en sí misma plausible, ha de ser de apoyo material y moral sin sujeciones, como manera de evitar la presión del dogmatismo ideológico y la gravitación de los intereses de los Partidos políticos, dos escollos que en muchos sistemas democráticos han sido obviados en sus mejores tiempos y, salvo algún eclipse transitorio, no han vuelto a repetirse.

El apoyo estatal ha de respetar la voluntad creadora y la originalidad del artista, así como los resultados de la investigación científica metódicamente realizada. Se ha de partir del supuesto de que la cultura es el alma de la nación, la expresión cabal de los valores vividos en común, la tradición que sostiene la existencia colectiva, el suelo nutricio de las nuevas creaciones. Mantener la continuidad histórica, evitando olvidos y rupturas, que son siempre factores de atraso, y promover su irradiación al exterior de los países han de ser finalidades presentes en la mente de los gobernantes. Para cumplirlas se impone conservar el patrimonio legado por las generaciones anteriores, no sin asimilar plenamente su contenido y sus intenciones. Pero también es deber del Estado facilitar el acceso de todos los miembros de la comunidad, sea cual fuere el lugar geográfico del país, a la vida cultural, despertando intereses dormidos y promoviendo la aparición de nuevas inquietudes.

Nadie ha de quedar excluido de la visita a museos y exposiciones, de la asistencia a conciertos, funciones de teatro, conferencias y bibliotecas. Y no habrá que descuidar el estímulo al periodismo, la radio, la televisión a fin de evitar desviaciones, casi siempre debidas a la gravitación de intereses comerciales, que distorsionan la calidad estética o moral de los mensajes y la pureza de la lengua, que es el medio más idóneo para transmitir mensajes y comunicar emociones.

3.4. Se subestimaría la importancia de la cultura si se redujera su función de información y goce por parte de quienes aspiran a participar de sus bienes. Contemplada desde la perspectiva del hombre muestra siempre dos vertientes: la que corresponde al creador, que colabora en el advenimiento de lo nuevo, y la que, para expresarlo en términos muy difundidos, concierne al consumidor. En lucha con las circunstancias, uno incorpora bienes inéditos al acervo de una tradición que, a falta de esta actividad, se expondría a quedar paralizada; ha de superar resistencias de viejos estilos y gustos de antaño hasta imponer la novedad que comunica frescura y lozanía a la tradición que la sostiene y la resiste. El otro se apresura a buscar satisfacción en la novedad que recibe sin esfuerzo y que le permite alcanzar refinamientos y distinciones que superan la vulgaridad.

La aportación creadora, signo de vitalidad, implica el ejercicio de la libertad del artista y del pensador cuya obra no puede dejar de chocar contra el orden establecido. De ahí la defensa que uno y otro hacen de la libertad, la común hostilidad a toda censura, el rechazo del estancamiento, la lucha contra estilos que han agotado sus posibilidades de expresión. Cultura y libertad van de la mano. Más de un filósofo —y Bergson es ejemplo elocuente—, comparan el acto libre con la realización del artista creador, gracias a cuyo esfuerzo advienen nuevas cualidades a un mundo propenso a estancarse. La libertad, entendida como espontaneidad e iniciativa, es el alma de la cultura.

BIBLIOGRAFÍA ADICIONAL

1. "Ciencia y sabiduría", *Cuadernos Universitarios*, n° 7-8 (Caracas, Venezuela, 1955), pp. 22-27; reproducido en: *Revista de Educación*, año IV, N° 8 (La Plata, 1959), pp. 285-291 y en: *Antología Filosófica argentina del siglo XX*, Juan A. Vázquez (Eudeba, 1965), pp. 361-367.
2. "Husserl y la Actitud Científica en Filosofía", *Revista de Humanidades* N° 2, (Buenos Aires, 1962), pp. 257-280. Reimpreso en la serie *Cuadernos de Cefyl* (Buenos Aires, 1964/5/6/7), 24 pp. Antepuesto como introducción a Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia estricta* (Buenos Aires, Nova, 2a. ed., 1969), pp. 7-41.
3. "La crisis de la evidencia", *Revista de Filosofía* N° 12-13 (La Plata, 1963), pp. 7-14.
4. "La Razón en crisis", *Cuadernos de Filosofía* N° 9, año VIII (Buenos Aires, 1968), pp. 209-253.
5. "La filosofía en la era de la técnica", *Revista de la Universidad*, N° 22 (Buenos Aires, 1971) pp. 93-112.
6. "Paradojas de la razón kantiana", *Cuadernos de Filosofía*, N° 20, año XIII (Buenos Aires, 1973), pp. 263-296.
7. "Las funciones sociales de la ideología", Separata del *Boletín de la Escuela de Guerra Naval*, No. 6, (Buenos Aires, 1974), pp. 118-137; reimpreso en: *Los rostros del humanismo*, Fundación Banco de Boston, Buenos Aires, 1987, pp. 57-80.
8. "Razón", *Enciclopedia de Psiquiatría*, dirigida por G. Vidal, H. Bleichmar y R. J. Usandivaras (Buenos Aires, El Ateneo), 1ª ed. 1976, pp. 616-622; 2º ed., 1977, pp. 624-630.
9. "Ventajas y peligros de la técnica", *Vigencia* N° 24, año 2, n° 24 (abril de 1979), pp. 26-27.
10. "Enfoque interdisciplinario de problemas científicos", *Actas I Simposio Interdisciplinario sobre Metodología de la Investigación en Ciencias Humanas* (Salta, 1980), pp. 11-20.
11. "Técnica y estética", *Revista de Estética*, No. 1 (Buenos Aires, CAYC, 1983), pp. 51-59.
12. "Conflicto de valores tecnológicos y humanísticos", en *Ética, Derecho, Ciencia, Tecnología y Cooperación Internacional, Estudios Internacionales Avanzados*. Serie Cooperación Académica Internacional, Reunión Regional Unesco-Ceia, (Córdoba, marzo 1984), pp. 33-45; trad.: "Conflict between technological and humanistic values", en: *Ethics, Law, Science, Technology and international cooperation*, The council of Advanced International Studies, Academic International Cooperation (Cordoba, 1987), pp. 29-37.
13. "Filosofía de la ciencia: cultura científica y otras culturas", en *Primer Encuentro Internacional de Científicos*, abril de 1986, Buenos Aires, realizado en el marco de la 12º exposición feria internacional de Buenos Aires "El libro, del autor al lector" (Buenos Aires, 1986), pp. 143-151, reimpreso bajo el título "El conflicto entre técnica y humanidades" en *Mundi, Filosofía Crítica, Literatura*, N° 2, (Córdoba, 1987), pp. 15-30.
14. "Cultura y conflicto", *Anales de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas*, Vol. XVIII (Buenos Aires, 1990), pp. 427-438.
15. "El problema de la libertad", *Anuario de filosofía jurídica y social/Asociación Argentina de Derecho Comparado* (Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1995), pp. 91-125.

BIBLIOGRAFÍA ADICIONAL RESEÑADA

1. "Ciencia y sabiduría"

El filósofo se distingue del sabio, a la presunción de la totalidad del saber se opone la investigación consciente de los límites del conocimiento. La palabra filosofía denota una actitud crítica frente a la capacidad cognoscitiva del hombre. El saber tiene dos caras, que conforman su programa máximo: la experiencia y la búsqueda de un último fundamento. La duda acerca de la posibilidad de alcanzar esta meta sustituye la denominación de sabio por la de amante del saber: El saber era la meta del amor y el amor tornaba imperiosa la necesidad de saber. El amor al saber supone la conciencia de la ignorancia, la verdad se distingue por su desinterés y se desarrolla en la vida contemplativa. Dos maneras de concebir a la filosofía, el afán dirigido al saber o a la sabiduría, conllevan la separación de la ciencia de la filosofía. Mientras la meta de la ciencia es el conocimiento cierto, la filosofía se vuelve a la totalidad del ser y se consagra a la indagación de los primeros principios. Mientras el contenido de la ciencia va dirigido a la razón, la filosofía aspira a conmover y transformar el ser total del hombre y empieza por la posesión de sí mismo. Colmar de un contenido concreto el significado de la palabra "filosofía" implica atender a las exigencias de la vida que es siempre individual y tiene un destino intransferible.

2. "Husserl y la actitud científica en filosofía"

La palabra filosofía revela dos significaciones: amor al saber y amor a la sabiduría. Los intereses prácticos de la segunda se contraponen a la vocación teórica de la primera: de esta reflexión nace la filosofía de Husserl, que requiere realizar el ideal de una filosofía como ciencia estricta. Esta concepción, que implica partir de la idea de ciencia, explicitando sus exigencias y realizándolas en la filosofía, está expuesta en *Filosofía como ciencia estricta* de 1911, y en unas notas intituladas *Filosofía como autorreflexión de la humanidad* de 1936. Pucciarelli analiza sus antecedentes en Comte, Reichenbach, Descartes, Russell y Whitehead y señala los riesgos que ello entraña debido a la diferencia de los respectivos métodos y a la índole de sus objetos. Husserl, en cambio, reclama una filosofía como ciencia, partiendo de la 'idea' de ciencia y de las exigencias de fundamentación y sistematización contenidas en ella. La unidad del saber reclama un doble movimiento: objetivo, vuelto hacia las cosas, y reflexivo, dirigido a la actividad subjetiva cognoscente. En cuanto al método, que requiere la previa eliminación de todo supuesto —el "ir a las cosas mismas"— es la intuición. A la "descripción empírica" Husserl opone la "descripción eidética, o intuición de la esencia, suspendiendo la existencia fáctica del hecho empírico. La conciencia se caracteriza por la intencionalidad, que correlaciona lo objetivo con los modos de conciencia. Pucciarelli describe la reducción 'eidética', que permite el acceso a la esencia y la reducción 'fenomenológica', que revela a la subjetividad trascendental o conciencia. La reducción eidética se funda en el método trascendental. En cuanto al objeto de la filosofía, la esencia es central; es pensada como unidad objetiva de significación, de índole ideal. En el seno de la experiencia, Husserl distingue las 'ciencias fácticas' de las 'ciencias eidéticas'. Los hechos son individuales, espacio-temporales, contingentes y su conocimiento tiene valor asertórico. Las esencias son ideales, o sea intemporales, idénticas, inalterables y absolutamente necesarias. Pucciarelli analiza las esencias desde el punto de vista del contenido —'formales' y 'materiales'— y a la exactitud de los

conocimientos –'exactas' y 'morfológicas'– y de su relación con la conciencia –inmanentes o trascendentes–. La fenomenología es una ciencia filosófica que abarca en orden jerárquico las ciencias eidéticas –en su ápice, la fenomenología–, las ontologías y las 'ciencias empíricas'. Ella es una ciencia eidético-material de índole descriptiva. Su campo lo constituyen las esencias de las vivencias de la conciencia pura. Como estas esencias son morfológicas, la ciencia que se ocupa de ellas no puede ser exacta, pero si rigurosa, apoyada en una intuición que garantiza la aprehensión evidente de sus objetos, que no excluye la confirmación intersubjetiva. La investigación halla su principio en la subjetividad trascendental como fuente de toda objetividad, sin perder el contacto con el 'mundo de la vida'. Tanto la elevación de las ciencias a la dignidad de la filosofía como la transformación de la filosofía en ciencia supone para Husserl asentar el saber sobre fundamentos absolutos y evidentes. Pucciarelli concluye su análisis con la crítica de Hartmann y con pensadores adversos a este ideal –Scheler, Jaspers, Marcel, Bergson, Croce, Abbagnano, Chestov y Berdiaeff– señalando sus reflexiones respectivas.

3. *"La crisis de la evidencia"*

Pucciarelli distingue dos tipos de cuestiones: la índole de la evidencia y la pretensión de invocarla como criterio de verdad. Con respecto a la primera, dos teorías se disputan la prioridad: una la concibe como una certeza emocional, la otra subraya su carácter racional, pero coinciden en acentuar el carácter subjetivo. Ambas descuidan distinguir los actos de intuición de los objetos intuidos y de la certeza concomitante, con lo cual se la reduce a un tipo único y constante y se la convierte en absoluta. Pucciarelli analiza el vínculo entre la evidencia y la intuición en Descartes, Husserl y Hartmann. En Descartes, la índole intelectual de la evidencia resalta que ésta se apoya en actos de intuición cuyos correlatos objetivos ostentan los caracteres de la claridad y la distinción. La misma doctrina aunque con modificaciones aparece en Husserl. Hartman retoma esta línea pero distingue tipos de intuiciones: la estigmática, vuelta hacia la aprehensión de ideas claras y distintas, y la conspectiva, atenta a la visión relacional. Al admitir que la ilusión se filtra en este dominio, resta a la evidencia de la certeza cartesiana. Mientras Descartes antepone la evidencia a la verdad, Husserl la define como la conciencia de la verdad. La refiere a la razón, pero ésta, concebida sobre base intuitiva, comprende los dominios dóxico, axiológico y práctico. La evidencia es definida como un acto de constitución que incluye su propio correlato en el que se ha aprehendido un objeto como algo dado originariamente en la intuición. Se plantean distintos tipos de evidencia y grados de certeza, analizados por Pucciarelli. En cuanto al campo de la lógica, Pucciarelli aborda primeramente a Aristóteles y luego a Reichenbach, señalando que la lógica actual reconoce la falibilidad de la evidencia, que es trasladada al metalenguaje, perdiendo así su carácter absoluto. La paradoja, concluye Pucciarelli, que consiste en el reconocimiento de la falibilidad de la evidencia y la imposibilidad de prescindir de ella, muestra la inseguridad esencial de todo conocimiento.

4. *"La Razón en crisis"*

La expresión alude a la situación por la que atraviesa la Razón en nuestro tiempo. La crisis, desencadenada por la expansión de la barbarie y la irrupción de la irracionalidad y el hedonismo vitalista, acarrea la conciencia de nuevas limitaciones y la pérdida de la confianza en su ilimitada capacidad. Pucciarelli analiza las diversas crisis por las que la razón ha atravesado: la limitación de su vigencia universal, el descubrimiento de la falsedad de proposiciones cuya verdad se funda sobre la evidencia intuitiva, el reemplazo del criterio de evidencia por el de coherencia lógica, la multiplicidad de tipos de evidencia y su verdad relativa, las controversias sobre el número y la relación jerárquica de los principios y sobre el

carácter analítico de sus enunciados y de su evidencia, la presencia de lo irracional en todos los dominios del ser y del conocimiento. La crisis alude a la imposibilidad de dar satisfacción a la exigencia de una absoluta autofundamentación. Pucciarelli analiza las limitaciones internas de las teorías formales que indican la inadecuación de los medios arbitrados para cumplir con exigencias ideales. Destaca la pérdida de la autonomía de la razón en el pragmatismo, el vitalismo, las filosofías que anteponen lo emotivo o lo racional como en Scheler y los templos de ánimo en Heidegger. Señala la pluralidad de imágenes de la razón, a la que examina en la obra de Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Husserl y Dilthey. Pucciarelli concluye que la crisis ha permitido formular distinciones: 1) entre tres significaciones en la palabra razón –facultad o función de conocer, conjunto de exigencias ideales, sistema de principios, reglas y categorías–, 2) entre las áreas de aplicación del entendimiento y la razón. La crisis no afecta a la razón en cuanto actividad humana al servicio del conocimiento, ya que su capacidad de autoexamen le permite adaptarse a nuevas situaciones. La crisis de la razón se refiere al carácter precario o histórico de los medios inventados por la razón para alcanzar la exigencia de universal y plena inteligibilidad.

5. *"La filosofía en la era de la técnica"*

La extensión del fenómeno de la técnica ha impregnado todos los sectores de nuestra civilización sin excluir al hombre mismo. Este fenómeno ha sido abordado por Bergson, Simmel, Spengler, Ortega y Gasset, Marcel, Jaspers, Scheler, Heidegger, Spranger, Horkheimer, Marcuse Schischkoff y Guardini, entre otros. Mientras Ortega y Gasset distingue entre la técnica del azar, la del artesano y la del técnico, señalando que se ha pasado a la etapa de la fabricación de instrumentos por medio de otros instrumentos, Marcel subraya también el valor positivo de la técnica, no sólo multiplica las fuerzas del hombre, sino que fortalece la conciencia de un poderío sobre el mundo material y estimula el arraigo de virtudes morales. En cuanto al negativo, la actividad intelectual se degrada en operación mecánica, y la preocupación utilitaria preside todas las operaciones de la mentalidad tecnocrática, llevando al desarraigo y a la declinación de la vida espiritual. Jaspers señala que la organización técnica del trabajo, al reconocer sólo la obligación del rendimiento, instaura una nueva jerarquía social inspirada en el consumo e impone la satisfacción hedonista como el tipo de felicidad acorde con el hombre-masa, acabando por trabar toda manifestación de libertad. Heidegger examina las proyecciones de la mentalidad configurada por la técnica en conexión con el ser. La técnica se presente como la expresión más acabada de la voluntad de dominio, y conduce al oscurecimiento del ser. Si por un lado, la técnica constituye una provocación a la realidad, por otra, en ella se revela la realidad como disponible para el hombre. Una experiencia más originaria de la naturaleza, de la historia y del hombre abriría horizontes más amplios. Horkheimer pregunta por la eficacia de la razón y por su incidencia en la conducta de los hombres. Señala el dominio de la razón subjetiva sobre la objetiva que lleva a vaciar a las nociones universales de verdad y de la ética de su contenido. Esto implica una ruptura con las tradiciones y la identificación de conocimiento y ciencia, con lo cual quedan reducidas otras formas de saber a meros hechos de experiencia. La razón se limita a ser instrumental. Subraya que la conciencia filosófica puede atenuar estos efectos y modificar el rumbo de la historia. Marcuse, en su análisis de los rasgos de la ideología de la sociedad industrial, denuncia el dominio de la sociedad sobre el individuo, asegurado por el poder de la técnica. En la sociedad tecnológica confluyen cultura, economía y política en un sistema que excluye toda libertad. La razón tecnológica deviene razón política, afectando pensamiento y acción de los hombres. Es misión de la filosofía denunciar esta situación. Schischkoff sostiene que la masificación es un producto de la intromisión de lo racional en la vida psíquica, resultado de una manipulación consciente de los medios que impone criterios de apreciación en todos los ámbitos. El rol de la filosofía en el ámbito de la masificación dirigida es el de la crítica reflexiva. En su conclusión,

Pucciarelli distingue tres grupos de problemas que conciernen a la filosofía e indica posibilidades de su desarrollo: 1) la apertura del campo temático hacia el horizonte de la técnica, 2) la lucha de la supervivencia de la filosofía en un mundo adverso a su ejercicio 3) la pregunta por el interés de la filosofía en el perfeccionamiento de sus técnicas.

6. *"Paradojas de la razón kantiana"*

Pucciarelli toma la expresión paradoja en un significado restringido, que excluye vicios lógicos. La paradoja se produce cuando luego de separarse los elementos que integraban una unidad funcional, la síntesis no logra recuperar la unidad de origen. Ellas son cinco, que definen a la Razón como: 1) fuente de toda objetividad, no es ella misma objeto, sin embargo, la descripción la objetiviza; 2) unidad que tras ser disuelta en el análisis, no es recuperada en la síntesis ulterior; 3) facultad de conocimiento independiente pero que depende de la Sensibilidad en los materiales que elabora y las formas que dispone para ese fin; 4) facultad de lo incondicionado, cuya meta no puede ser alcanzada cognoscitivamente. También atañen a la Razón práctica: 1) en tanto unidad se desdobra en teórica y práctica, con lo cual se pierde la unidad; 2) se reserva a la primera el ámbito del conocimiento a la primera y para la segunda el de la acción, pero se atribuye a la última también una función cognoscitiva; 3) se la concibe como determinante de la voluntad para luego identificarlas 4) se afirma el primado de la Razón práctica pero es la teórica la que determina los objetivos de la primera. El análisis de estas paradojas deja en pie los caracteres de la Razón kantiana –sensible, discursiva, pura, ahistórica y finita– y su carácter estructural en tanto determinante de la jerarquía, naturaleza y campo de aplicación de sus funciones.

7. *"Las funciones sociales de las ideologías"*

La palabra ha recibido significaciones distintas. Ha sido concebida como "la totalidad de las ideas de la humanidad" suponiendo que ésta fuera posible, también como "la teoría general de las ideas" (D. de Tracy) con lo que se convierte en una ciencia, cuyo objeto formal es la averiguación del origen, los nexos lógicos y la expresión verbal y se descuida la injerencia de factores extraintelectuales. D. de Tracy empleó la palabra ideología por primera vez hacia 1796, concibiéndola como ciencia neutral, sin sospechar que estaba condicionada por convicciones republicanas. Pero si la vida humana es social, y toda actividad es esencialmente práctica, las ideas son los ecos del proceso vital que transcurre en el ámbito de la sociedad, punto de partida de Marx para su teoría de la ideología. La propuesta de Marx prescribe buscar en la estructura socioeconómica la raíz de las ideas, las instituciones, y las formas de conciencia. La ideología es concebida como un conjunto de ideas, determinado por los intereses de una clase social empeñada en disimular las verdaderas relaciones socioeconómicas, a fin de preservar sus privilegios, postura adelantada por Holbach y Helvecio. Sin embargo, esto no implica que sus contenidos sean en su totalidad falsos. Pucciarelli distingue tipos de ideología: 1) parcial y total, la primera atañe al individuo aislado, la segunda es una cosmovisión, 2) teórica y práctica, la primera se ocupa del saber, la segunda de los comportamientos y las actitudes. En la clase de ideologías suelen incluirse los programas político-sociales, que exponen en forma coherente aspiraciones prácticas apoyadas en fundamentos teóricos tomados de la religión, la filosofía, la historia o la utopía: las ideologías conservadora, liberal, fascista, socialista, humanista, desarrollista, anarquista, indigenista, racista, entre otras, expuestas por Pucciarelli. Presentan rasgos comunes: una visión de la realidad histórica, juicios de apreciación sobre ellas e incitaciones para una acción política o social. Sus rasgos típicos son fragmentarismo de la visión, condicionamiento de la misma en función de intereses y compromiso práctico. Pucciarelli destaca que se ha anunciado la declinación de las ideologías:

Por un lado, una sociedad sin clases, ya no requiere ideología y por el otro los resultados alcanzados son opuestos a las metas de las ideologías como programa político-social. La superación de la ideología por la ciencia permite llegar a conclusiones mejor fundadas y objetivas. Se ha señalado el carácter inconsciente de las ideologías que es menester desvelar a partir de la constante autocrítica. La ideología supone oponerse a la ciencia por el condicionamiento en función de intereses individuales y sociales, que afecta a la primera, frente a la independencia o el esfuerzo por alcanzarla, de la segunda. Sin embargo, las ideologías son insuprimibles porque la vida contemporánea reclama una planificación del futuro. Pucciarelli analiza la función de la ideología desde la noción de "bloque histórico" expuesta en la obra de Gramsci, en la cual se articula lo económico, lo político y lo ideológico. Gramsci la examina desde una "filosofía de la praxis" social, proponiendo la tarea de promover una concepción superior de vida que haga posible el progreso intelectual de los estratos populares. Althusser, por su lado, distingue entre "poder" y "aparato" del Estado, que a su vez, comprende el "aparato represivo" y el "ideológico". En última instancia, todas las ideologías están condicionadas por intereses económicos, siendo un integrante esencial de la sociedad. Compete al Estado regular las funciones sociales y contener los excesos, y a su aparato ideológico, el suministrar ideas acerca de la sociedad y del país. La clase dominante determina las ideas, ayudada por el aparato represivo del Estado. Disponer del aparato ideológico es la manera de consolidar el poder político. La ideología es el principio que asegura la unidad del cuerpo social y su equilibrio. Misión de los intelectuales, según Gramsci, es elaborar y difundir la ideología, que ha de mantener la cohesión o provocar la ruptura del sistema social. En este proceso de compenetración, coerción y consentimiento de las masas son dos aspectos contradictorios que hacen posible el equilibrio de un sistema social o su transformación.

8. "Razón"

Con este término se designa la facultad intelectual, opuesta a lo sensible. En cuanto capacidad se distingue por la posibilidad de ser afectada por las formas inmateriales, en cuanto actividad se despliega en las series de actos que están al servicio del saber, cumpliendo además funciones morales y estéticas. La crítica de la razón ha señalado los límites de su eficacia, debido a la irrupción de lo irracional en los campos del saber y la conducta. La caracterización de la razón como facultad se remonta a Platón y Aristóteles. Ello no exime de considerar una serie de dificultades, planteadas por Pucciarelli en Aristóteles y la filosofía medieval. Si las facultades en Aristóteles son el alma misma, ¿acaso la actividad racional no está movida por resortes voluntarios, impregnada por un tono afectivo y por la temporalidad? En cuanto a la distinción entre el alma y sus facultades en la filosofía medieval, se plantea la pregunta por el tipo de distinción, real o formal y por el objeto de su afeción, razón discursiva o intuitiva. La consideración de la razón como facultad ha perdido vigencia con el avance de la psicología, que pone énfasis en la metodología y prefiere emplear la palabra inteligencia, que Pucciarelli rastrea en Tomás de Aquino. Su interés está limitado por la preocupación descriptiva y la explicación genética y por las conexiones con otros dominios, como el contorno social. Debe contemplarse que la razón, entendida como facultad o función, desenvuelve su actividad en el seno de sujetos individuales y está sujeta a factores de índole espiritual, psíquica y somática. Excede esta dimensión subjetiva en cuanto ha de ajustarse a un sistema de exigencias ideales. Pucciarelli distingue varios tipos de razón a partir de la historia del concepto: analítica y operatoria, lógica y dialéctica, intuitiva y discursiva, vital, histórica, existencia, técnica, instrumental, retórica, etc., según su estructura, su tipo de actividad, sus usos y sus campos de aplicación. Es un género que abarca una pluralidad de especies. Pucciarelli ilustra el ejemplo de una razón analítica (o intuitiva) en Descartes, y lógica (u operatoria) en Leibniz. Analiza la razón en el plano del lenguaje (Hobbes) y en el marco de la filosofía kantiana, que aspiraba a ser la realización cabal de la actividad de la razón. Su uso (teórico y práctico) se aplica al

conocimiento y al obrar moral, siendo los campos de su aplicación la naturaleza, el arte y la libertad. En rasgos generales aparece como humana, discursiva, finita, ahistórica y pura. Hegel mantiene la distinción kantiana entre entendimiento (concepto abstracto) y razón (realidad). La razón es entendida como actividad, dinamismo interior que obedece a un ritmo dialéctico de oposiciones, cada uno de cuyos momentos constituye una superación de los anteriores. Para Dilthey la razón ha de ser dinámica, abierta e histórica. Su finalidad era asir el sentido de la vida. La razón descubre límites infranqueables a través de la irrupción de lo irracional en todos los dominios del conocimiento. Se plantean dos caminos: el acento en la intuición (Bergson) o en lo impensable o absoluto (Jaspers). En cuanto a la razón técnica, sus categorías son de índole dinámica a fin de acompañar las transformaciones técnicas. Pucciarelli aborda los peligros de la razón, entendida como mero instrumento de fines ajenos a ella, que han sido planteados por los pensadores de la Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, Habermas). Desde que la razón fuera concebida como subjetiva y reducida a facultad meramente lógica y calculadora, cabe preguntar por la subsistencia de principios conductores en los campos de la ética y de la política. Estos pensadores oponen dialécticamente ambas formas de razón a la vez que intentan integrarlas en una totalidad social e histórica. También señala Pucciarelli la existencia de una razón retórica (Perelman) que sirve de marco a la argumentación. Esta multiplicidad sugiere problemas: Pucciarelli se pregunta si ésta rompe la unidad de la razón, si se trata de tipos irreductibles entre sí y si sus resultados son compatibles entre sí. Concluye que la multiplicidad se despliega sobre el fondo de una unidad que no desaparece a pesar del proceso de devenir histórico de sus tipos.

9. *"Ventajas y peligros de la técnica"*

Pucciarelli señala que la técnica está lejos de ser un recurso inocente y neutro. Primero, porque los hábitos engendrados por sus mecanismos acaban por sofocar al espíritu, con lo cual se impone la uniformidad de ideas, emociones, gustos, gestos y conductas. Segundo, en la esfera de la sociedad y del Estado, ella está condicionada por intereses económicos, políticos y militares que comprometen la soberanía de los Estados. Aborda también las alianzas peligrosas: la transferencia de tecnología, que conduce a la subordinación a los países más desarrollados y a la de la voluntad de gobiernos extranjeros que imponen límites a la expansión de su crecimiento. La tecnología asegura ventajas pero sus inventos imponen la necesidad de renovación constante, que implica inversiones no siempre económicamente posibles. A esto se suma la preferencia de los capitales extranjeros por los países más desarrollados. Al lado de consideraciones de orden económico, político y estratégico Pucciarelli señala también las barreras ideológicas.

10. *"Enfoque interdisciplinario de los problemas científicos"*

La actitud interdisciplinaria constituye un complemento y, a la vez, una rectificación de la manera tradicional de encarar los problemas científicos y pedagógicos concebidos como unidades independientes a cargo de especialistas propensos a encerrarse en dominios artificialmente limitados. El sueño de una ciencia omnicomprensiva acarrea el inconveniente de la dispersión del saber. Pucciarelli señala las particularidades de la interrogación científica y analiza el planteo de una autonomía de las ciencias en Kant, Husserl y Nagel. Aborda el problema de la lógica, que ha oscilado entre los extremos de la psicología y la matemática, también desde el plano del lenguaje. En el orden de la enseñanza, se reconoce la convicción de que no hay problemas aislados y que conocimiento y acción interfieren entre sí constantemente. Por ende, es insostenible mantener el aislamiento de los problemas. Pucciarelli aborda el concepto de transdisciplinarietà y distingue una pluralidad de sus tipos:

estructural, auxiliar, cruzada, compuesta, suplementaria, unificadora, la última de las cuales ha dado nacimiento a nuevas ciencias.

11. *Técnica y estética*

Nuestra época se halla dominada por la técnica, favoreciendo el valor de la utilidad y la acción eficaz. La mentalidad de hoy se interesa más por lo útil que por la contemplación desinteresada de la naturaleza o de la obra de arte. Hoy, sin embargo, asistimos a la difusión del arte en todos los estratos sociales. Pucciarelli plantea la pregunta por la incompatibilidad o la falsa oposición de estas dos áreas. Aborda el tema desde la conciencia subjetiva y desde los correlatos objetivos de su actividad, en donde se abren dos perspectivas: la sistemática y la histórica, recurriendo a Spranger y Simmel. Luego examina los rasgos particulares de sus objetos, a partir de Dufrenne, Mumford y Granger. Las características del objeto técnico son: anonimato, su función de satisfacción de una necesidad, conforma una totalidad de partes reemplazables, no apela al autor sino a la inteligencia práctica, es internacional por su expansión, con lo cual se borran los rasgos de individualidad. Esta actitud es opuesta a la que prevalece en la obra de arte: es individual, tiende un puente entre sujeto y objeto, es única e insustituible, lleva la firma de su autor, es una totalidad completa y es un producto histórico. Pucciarelli aborda su interrelación en los dominios de la pintura, la arquitectura, en el valor estético de la máquina, en el concurso de recursos técnicos en la obra de arte. Concluye que no hay conflicto de valores, ni oposición polar entre las actitudes, ni exclusión recíproca de utilidad y belleza tanto en uno como en otro campo.

12. *"Conflicto de valores tecnológicos y humanísticos"*

El conflicto tiene su raíz en el cambio de mentalidad, que se debe, en primer lugar, a que en nuestro siglo han aparecido nuevos sectores de la realidad y nuestra experiencia se ha ampliado considerablemente. El campo de nuestros conocimientos se ha agrandado, lo que obliga a un esfuerzo de acomodación y penetración intelectual en esos nuevos dominios. En segundo lugar, el tránsito de la idea a la imagen. Se ha producido un retroceso y debilitamiento del pensar conceptual a favor de la imagen, que ofrece, en el orden de simultaneidad, lo que el pensar discursivo presenta en el orden del tiempo, con lo cual la imagen alivia el trabajo de la memoria. Pucciarelli destaca que por razón, entendemos un complejo de funciones aunada a la exigencia de fundamentación última y absoluta de todo conocimiento y a un sistema de categorías. Hay una pluralidad de sistemas categoriales así como de lógicas, de acuerdo a los sectores de la experiencia. El cambio proviene del hecho de que se haya pasado de una razón contemplativa, o visual, que aprehendía la esencia de las cosas, a una razón operatoria, que se caracteriza por su valor instrumental. La razón que busca solucionar los conflictos se encuentra con la razón que construye ideologías de la violencia. Otro síntoma de nuestra época es la abolición de la aristocracia del talento en aras de una falsa igualdad de todos y la abominación de la enseñanza, por ser entendida como opresora.

13. *"Filosofía de la ciencia: cultura científica y otras culturas"*

La vida humana se desplaza por dos territorios: el de la Naturaleza y el de la Cultura. La Cultura es el mundo propio del hombre, la morada que ha construido para aislarse de la naturaleza. Con el auxilio de la técnica, el mundo humano se ha tornado un ámbito artificial y ha olvidado el mundo natural. La cultura encierra contradicciones: 1) la que antepone la

cultura científica y técnica a la humanística, 2) la que antepone la cultura científica y técnica a la iconográfica y oral, y 3) la que separa la cultura superior de la inferior, donde esta última contamina a la primera y compromete la calidad de su pedido. Del análisis de estas contradicciones, Pucciarelli concluye que no existe ni abismo ni fractura en la cultura, sino un esfuerzo de integración de distintas tendencias que se complementan.

14. *"Cultura y conflicto"*

Pucciarelli precisa el significado de ambos términos. Una determinación parte de la experiencia misma, en cuyo caso el acceso a la cultura puede realizarse desde la antropología y desde las humanidades: Cultura es el medio que permite la humanización del hombre. Por cultura se entiende por un lado al saber, por otro al comportamiento en un medio social determinado. En cuanto al saber, distingue un saber tecnológico, un saber de las ciencias y el saber filosófico, que define al hombre culto. Sólo el saber convertido en sustancia propia puede alcanzar la dignidad de saber culto. Conflicto es un tipo de relación que denota antagonismo, tensión entre opuesto, la quiebra de la unidad de un complejo. La raíz de los conflictos en una cultura son la raza, la lengua y la religión. Graves son los conflictos que se alimentan en las ideologías. La idolología implica un saber limitado, parcial y fragmentario, en ella inciden factores extrateóricos, que pueden ser intereses o tensiones anímicas y conlleva la ocultación de la verdadera realidad. El conflicto puede afectar a la afectividad y a la voluntad. Por último, Pucciarelli aborda la incidencia de los antagonismos en la historia argentina. En su conclusión, señala que el conflicto es índice de la estructura dinámica de la sociedad y no es en sí mismo reprochable. Es menester asumirlo y no postergar las decisiones agravando las dificultades y transfiriendo a otros la responsabilidad de la solución. Lo digno es estar dispuesto a luchar. En el plano social la vida no es un idilio, sino una contienda siempre renovada.

15. *"El problema de la libertad"*

Pucciarelli analiza la experiencia de la libertad: en qué consiste nuestra conciencia de libertad, qué modalidades o formas presente, qué fundamento y valor tiene. Estudia la cuestión en los planos cosmológico, psicológico y moral en los que se despliega la libertad de querer. Examina tres conceptos de libertad y su compatibilidad con los planos mencionados. Distingue entre la libertad como a) libre albedrío, b) espontaneidad, c) autonomía moral. Libertad sería autodeterminación y la ley imprimiría sentido a la conducta y daría configuración a la acción. Luego analiza el campo de la cosmología, y dentro de él, el conflicto entre determinismo y contingencia, las críticas al determinismo, el determinismo y la libertad en la filosofía, en particular en Spinoza, Kant y Boutroux. En el campo de la psicología, analiza las diferentes experiencias de la libertad, la exposición y crítica del libre albedrío, la inteligencia y voluntad en el acto libre según Santo Tomás, la libertad en el terreno de la experiencia en Bergson y sus méritos. En el plano moral discute la libertad como condición de la moralidad y la libertad moral en Kant. En su conclusión señala que el problema de la libertad tiene raíces metafísicas: la concepción de lo absoluto, del ser en sí, influye decisivamente sobre las ideas acerca de la índole de la libertad, lo que explica la divergencia de los problemas y la variedad de las soluciones. Destaca los caracteres de la libertad: 1) ausencia de coerción, 2) asimilación a la independencia en el obrar, 3) espontaneidad en acciones y decisiones, 4) conciencia y espontaneidad del arbitrio, 5) conciencia del deber, 6) articulación con la necesidad orgánica y la razón, 6) sinónimo de personalidad, 9) grados de libertad, y 10) el acto libre es original, creador, y por ende esencialmente imprevisible para la persona que lo ejecuta, esto es, una revelación.

PUBLICACIONES EN SU HOMENAJE O DEDICADAS A SU OBRA

1. *Eugenio Pucciarelli. La Presencia del filosofar*, Fundación Banco de Boston, 1988, 51p. Autores de los artículos: Benito Portela, Manuel Sacerdote, Adelmo Montenegro, Francisco J. Olivieri, Eugenio Pucciarelli, Coriolano Fernández.
2. "Homenaje al Dr. Eugenio Pucciarelli" en: *Anales de la Academia Nacional de Ciencias*, tomo XXIX, Buenos Aires, 1995, pp. 167-266. Autores de los artículos: Andrés O. M. Stoppani, Alte. Carlos A. Sanchez Sañudo, Juan C. Agulla, Roberto J. Walton, Victor Massuh, Adolfo P. Carpio, Edgardo Albizu, Héctor O. Mandrioni, Martín Laclau, Francisco García Bazán, Daniel Leserre, Hugo E. Biagini, León A. Maturana.
3. "Homenaje a Eugenio Pucciarelli", en: *Escritos de Filosofía 27-28*, año XIV, Buenos Aires, enero-diciembre 1995, pp. 5-15. Autores de los artículos: Roberto J. Walton, Juan C. Agulla, Adolfo P. Carpio.
4. "Homenaje al Académico titular Dr. Eugenio Pucciarelli en ocasión de cumplirse diez años de su fallecimiento", Separata de *Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*, Buenos Aires, 2005, 38 p. Autores de los artículos: Hugo Biagini, Daniel Leserre, Julia V. Iribarne, Mercedes Riani, Roberto J. Walton.
5. "Homenaje a Eugenio Pucciarelli en el centenario de su nacimiento", en: *Escritos de Filosofía 47*, año XXVI, enero-diciembre 2007, Buenos Aires, pp. 291-319. Autores de los artículos: Eugenio Pucciarelli, Roberto J. Walton, Martín Laclau, Daniel Leserre, Julia V. Iribarne.

BIOGRAFÍA EUGENIO PUCCIARELLI (1907-1995)

Nació en La Plata el 28 de agosto de 1907. Estudió en el Colegio Nacional de la Universidad de La Plata y cursó simultáneamente dos carreras, graduándose de profesor de Filosofía en la Universidad de la Plata en 1931, y de doctor en Medicina en la Universidad de Buenos Aires un año después. En 1937 se doctoró en Filosofía en la Facultad de Humanidades de La Plata con una tesis sobre Dilthey.¹⁰² En esta universidad tuvo como maestros a Pedro Henríquez Ureña, Alejandro Korn y Francisco Romero. No ejerció la profesión médica para consagrarse a los estudios teóricos y a su carrera docente, que inició en la Universidad Nacional de Tucumán en 1938. Allí fue decano de la Facultad de Filosofía y Letras y tuvo a su cargo las cátedras de Introducción a la Filosofía, y Gnoseología y Metafísica. Su actividad docente continuó en las Universidades de La Plata y Buenos Aires, e incluyó cursos en Puerto Rico y Caracas.

En la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, donde dirigió el Instituto de Filosofía y la revista *Cuadernos de Filosofía*, alcanzó el grado de profesor emérito. También le fue conferido el grado más elevado de investigador emérito en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Dirigió la colección "La vida del espíritu" que permitió difundir en el medio latinoamericano valiosas obras de la filosofía clásica y contemporánea. Fue académico titular de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas y de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, en la que ocupó el cargo de presidente y fundó y dirigió el Centro de Estudios Filosóficos, que hoy lleva su nombre y es dirigido por el Dr. Roberto J. Walton. También fundó y dirigió la revista *Escritos de Filosofía*, cuya dirección está hoy a cargo de Roberto J. Walton y de Luis R. Rabanaque. Falleció el 3 de enero de 1995.

BREVE "AUTOPRESENTACIÓN"

En el discurso pronunciado el 25 de noviembre de 1987 con el título "Última lección de filosofía" en ocasión del acto que en su homenaje efectuó la fundación Banco de Boston a fin de presentar su libro *Los rostros del humanismo*, Pucciarelli escribe sobre sí mismo: "He tenido la fortuna de haber conocido desde muy temprano a algunos maestros que fueron los que en el punto de partida de mis estudios me hicieron saber cuál era el nivel que debía alcanzar en el trabajo intelectual y el rigor sostenido a lo largo de toda mi carrera. No puedo dejar de mencionar tres nombres: Alejandro Korn, Pedro Henríquez Ureña y Francisco Romero".¹⁰³

Debe a Alejandro Korn la orientación idealista y el recelo frente a la filosofía como contemplación que descuida la acción en el mundo social, destacando así la figura del filósofo militante. A Pedro Henríquez Ureña le debe el interés por la cultura de América Latina y sus

¹⁰² Pucciarelli, Eugenio, "La psicología de Dilthey", en *Publicaciones de la Universidad*, sección II, tomo XXI, N° 10, 1937, Centro de Estudios Filosóficos La Plata, 1938, pp. 25–84.

¹⁰³ Pucciarelli, Eugenio, "Última lección de filosofía", en: AA.VV., *Pucciarelli. La presencia del filosofar*, Buenos Aires, Fundación Banco de Boston 1988, pp. 35-42, aquí p. 42.

valores, mientras que en Francisco Romero reconoce la introducción de la fenomenología en las temáticas universitarias, en una época en la que prevalecían las orientaciones adversas al positivismo. Coloca en el ejercicio de jefatura espiritual a Bergson y a Croce y en el orden nacional menciona a Carlos Sánchez Viamonte por haber concebido la acción cultural como milicia. También reconoce en Angel Vasallo su concepción de la filosofía como sabiduría que no se logra sin esfuerzo. Luego de la reacción antipositivista encabezada por Alejandro Korn y Coriolano Alberini bajo la influencia de Kant, Bergson y Croce y la introducción de la fenomenología en las figuras de Husserl y Scheler por Francisco Romero, de Heidegger, Sartre y Merleau-Ponty por Carlos Astrada y Luis Juan Guerrero, de Blondel por Vassallo y de Hegel por Miguel Angel Virasoro, menciona como tercera oleada de novedades filosóficas el neopositivismo de Carnap, Neurath y Reichenbach entre otros y luego el análisis filosófico en la línea de Wittgenstein y Austin. Destaca que estos movimientos le han permitido alcanzar dos objetivos: la consolidación del interés por la filosofía y la pluralidad de orientaciones con la posibilidad de entablar diálogos sobre los problemas. Al respecto recuerda una fórmula de Nicolai Hartmann, seguida también por Francisco Romero, "que llevaba a poner el acento en el problema, considerado como la parte más viva de la filosofía, y utilizar las respuestas, sobre todo cuando provenían de orientaciones disímiles, para hacer más patente la percepción del problema. Y en todas las oportunidades he tratado de no olvidar las implicaciones éticas de la enseñanza de la filosofía, enseñanza dirigida no a la inteligencia sino al hombre entero miembro de una sociedad".¹⁰⁴

En una conferencia dictada en el ciclo "La Argentina actual, por sí misma", que fue organizada por el Instituto de Historia y Pensamiento Argentinos de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Tucumán en 1976 dice Pucciarelli:

No sé hasta qué punto una presentación de esta índole, en mi caso personal, no será también una lección más de filosofía, acaso porque la deformación profesional no consienta en dejarme un margen libre para divagar sin la exigencia de responsabilidad que impone el cultivo honesto de la filosofía.¹⁰⁵

En su persistente compromiso con esta tarea de "cultivo honesto de la filosofía" a través de la enseñanza y la reflexión crítica sobre los problemas y su dimensión ética podemos ver la esencia de su vocación y reconocer la actualidad de su mensaje.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 41.

¹⁰⁵ Pucciarelli, Eugenio, "Autopresentación", en *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, N° 47, 2007, pp. 291-310, aquí p. 291 s. En este volumen p. 12.



ANCBA 2020