



PHAINOMENON

**REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE
FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA**

FACULTAD DE PSICOLOGÍA Y HUMANIDADES

Volumen 17

Nº 1

Enero - junio 2018

Lima - Perú

unife

PHAINOMENON

Revista del Departamento de Filosofía y Teología
de la Facultad de Psicología y Humanidades
de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón (UNIFE).

PHAINOMENON

Es una revista de publicación semestral que presenta artículos de Filosofía y Teología en diálogo interdisciplinar y con el aporte de investigadores nacionales y extranjeros.

Volumen 17 (N° 1),
Enero - junio 2018

ISSN 1819-1983

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2007-03117

El contenido de cada artículo es de responsabilidad exclusiva de su autor o autores y no compromete la opinión de la revista.

Director

Mg. Flavio Gutiérrez Velasco

Editor

Mg. Wualdo Pérez Momba

COMITÉ EDITORIAL:

Dr. Juan Alberto Osorio Torres

Universidad Femenina del Sagrado Corazón

Mg. Eduardo Calcín Figueroa

Universidad Femenina del Sagrado Corazón

Dra. Paola Polo Medina

Universidad Femenina del Sagrado Corazón

Dra. Rosa Elvira Vargas della Casa

Universidad Femenina del Sagrado Corazón

COMITÉ CIENTÍFICO:

Dr. Pablo Quintanilla Pérez - Wicht

Pontificia Universidad Católica del Perú

Dr. Diego Fonti

Universidad Católica de

Córdoba - Argentina

Dr. Paolo Musso

Università degli Studi dell'Insubria di

Varese - Italia

Revista Indexada en el Catálogo LATINDEX

Distribución por donación o canje

Dirección

Av. Los Frutales 954, Urb. Santa Magdalena Sofía, La Molina

Teléfonos: 436-4641 • 434-1885 (Anexo 280)

Fax: 436-3247 E-mail: dpfilo@unife.edu.pe

www.unife.edu.pe

Lima - Perú



UNIVERSIDAD FEMENINA DEL SAGRADO CORAZÓN

DIRECTORIO

RECTORA

Dra. Carmela Alarcón Revilla, rscj

VICERRECTORA ACADÉMICA

Dra. Rosario Alarcón Alarcón

VICERRECTORA DE INVESTIGACIÓN

Dra. Victoria García García

FACULTAD DE PSICOLOGÍA Y HUMANIDADES

DECANO

Dr. Luis Alberto Chan Bazalar

DIRECTOR DEL DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Mg. Flavio Gutiérrez Velasco

CONTENIDO

Editorial	7
ARTÍCULOS	
En torno a los conceptos de ente en potencia y ente en acto en Tomás de Aquino y en Francisco Suárez <i>Regarding the Concepts of Being in Potency and Being in Act in Thomas Aquinas and Francisco Suárez</i>	11
Oscar Edmundo Yangali Núñez	
La hubris en Grecia Antigua: en torno al mal en Homero, Platón y Aristóteles <i>Hubris in Ancient Greece: On Evil in Homer, Plato and Aristotle</i>	23
Jean Luis Arana Alencastre	
Lakatos y Feyerabend: Un antagonismo sobre el desafío del Falsacionismo Popperiano <i>Lakatos and Feyerabend: an antagonism on the challenge of popperian falsalism</i>	35
César Inca Mendoza Loyola	
La significación humana y el todo. lecturas y filiaciones teológicas en Freud y Lacan <i>The Human Significance and the Whole. Theological Readings and Affiliations in Freud and Lacan.</i>	53
Joaquín Cardoso	
Jürgen Habermas y la fallida modernidad peruana <i>Jürgen Habermas and the Failure of Peruvian Modernity</i>	63
Richard Antonio Orozco C.	
¿Reconocimiento o ideología? El diálogo entre Axel Honneth y Louis Althusser respecto del sentido de la lucha política <i>Recognition or Ideology? The Dialogue between Axel Honneth and Louis Althusser Regarding the Sense of the Political Fight</i>	73
Miguel Ángel Nación Pantigoso	

El valor de la honestidad en los trabajos académicos <i>The Value of Honesty in Academic Work</i>	87
<i>Jorge Alberto Flores Morales</i>	
La persona humana en la visión antropológica de Karol Wojtyła <i>The Human Person in the Anthropological Vision of Karol Wojtyła</i>	97
<i>Analyda Boluarte Drago</i>	
RECENSIÓN DE LIBROS.....	105
DATOS DE LOS AUTORES.....	111
BASES PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS	113

Con gran gozo y satisfacción ponemos en manos de nuestros lectores la nueva edición de la Revista PHAINOMENON, Vol 17 N° 1 (2018), donde, a través de una serie de artículos, los autores reflexionan sobre la problemática del quehacer filosófico de la realidad actual.

Deseo comenzar destacando el trabajo de los docentes de esta casa de estudios y de otras universidades del país y del extranjero, que, con sus ponencias y sus investigaciones escritas, han hecho posible la edición de esta magnífica revista que nos complacemos en publicar.

Los ocho artículos que contiene este número están enmarcados en **cuatro ejes** fundamentales: el **histórico filosófico**, que se relaciona con los títulos siguientes: "En torno a los conceptos de ente en potencia y ente en acto en Tomás de Aquino y en Francisco Suárez", que aborda el tema metafísico de la distinción del ente en potencia y del ente en acto, tanto en Santo Tomás, como en Francisco Suárez; "La Hubris en Grecia Antigua: En torno al mal en Homero, Platón y Aristóteles", donde el autor analiza el concepto de hubris, entendida como cólera, en Homero, Platón y Aristóteles; "Lakatos y Feyerabend: un antagonismo sobre el desafío del falsacionismo Popperiano": nos explica el antagonismo de dos filósofos en torno al falsacionismo popperiano; y "La significación humana y el todo. Lecturas y filiaciones teológicas en Freud y Lacan: responde a la pregunta por la significación humana en el trayecto filosófico de los grandes sistematizadores del pensamiento humano.

El segundo eje se centra en la **filosofía política**, abordado por dos artículos: "Jürgen Habermas y la fallida modernidad peruana", donde el autor analiza el por qué de la vida caótica en el Perú, atribuyéndola, entre otras causas, a la falta de entendimiento y posturas autoritarias; y "¿Reconocimiento o ideología? El diálogo entre Axel Honneth y Lous Althusser respecto del sentido de la lucha política": problematiza la teoría política del reconocimiento y reivindicación de los valores negados a los agraviados para situar al sujeto dentro de un orden valorativo.

El tercer eje se sitúa en el tema **axiológico** con el artículo "el valor de la honestidad en los trabajos académicos": nos da las pautas fundamentales sobre la honestidad en los trabajos de investigación para evitar los antivalores como son la soberbia, la pereza y la falsedad.

El cuarto eje se ubica dentro de la **antropología filosófica** abordado por el artículo, "la persona humana en la visión antropológica de Karol

Wojtyła”: fundamenta la visión metafísica trascendental del ser humano en la perspectiva de la filosofía personalista.

Y para finalizar la presente edición de nuestra revista contamos con una excelente reseña del libro que lleva por título “Enseñar a investigar...” del autor Ricardo Sánchez. Se subraya los fundamentos del proceso y estrategias de la investigación científica.

La presente edición de la Revista Phainomenon invita al lector hacia un profundo análisis y reflexión sobre la interacción del hombre en la sociedad; así mismo, a través de las lecturas esperamos incentivar el interés del lector por el conocimiento filosófico, así como también evidenciar la importancia de la filosofía en la vida del hombre.

Expresamos nuestra gratitud a los autores de los artículos que han contribuido en la concreción de esta nueva edición y a las autoridades de la Universidad que hacen posible la edición de la Revista.

El Editor.

ARTÍCULOS

EN TORNO A LOS CONCEPTOS DE ENTE EN POTENCIA Y ENTE EN ACTO EN TOMÁS DE AQUINO Y EN FRANCISCO SUÁREZ

Regarding the Concepts of Being in Potency and Being in Act in Thomas Aquinas

Oscar Edmundo Yangali Núñez*

Recepción: 21-04-18

Aceptación: 07-05-18

RESUMEN

En el presente trabajo pretendo exponer los pareceres de Tomás de Aquino y de Francisco Suárez sobre lo que distingue al ente en potencia del ente en acto, con el fin de establecer una comparación entre ambos autores y señalar por qué y con qué fin ha cambiado esta concepción entre los mismos. Primero, examino cuál es el principio de individuación de los entes en general, y la diferencia inicial que hallamos entre estos dos pensadores sobre la relación forma y materia. Segundo, evalúo en qué consiste lo que es el fundamento de nuestro conocimiento y la noción de semejanza. Y, finalmente, desarrollo en qué ha cambiado el entendimiento de lo real e individual en este tránsito escolástico a favor de la constitución de lo que es esencialmente un individuo.

PALABRAS CLAVE

Individuo, conocimiento, realidad, potencia, acto

ABSTRACT

In the present work I intend to expose the views of Thomas Aquinas and Francisco Suárez on what distinguishes the potential entity from the entity in act. I establish a comparison between the two authors and in order to indicate why and to what purpose this conception has changed between them. First, I examine the principle of individuation of entities in general and the initial difference that we find between both thinkers on the relationship between form and matter. Second, I evaluate what constitutes the foundation of our knowledge and the notion of similarity. And finally I lay out the changes in the understanding of the real and the individual in this scholastic transit in favor of the constitution of what is essentially an individual.

KEY WORDS

Individual, knowledge, reality, potentiality, act

1 Asistente de docencia en la Pontificia Universidad Católica del Perú y docente en el Seminario Mayor Diocesano San José de Lurín: oscar.yangali87@gmail.com

INTRODUCCIÓN

Sabido es que muchas han sido las comparaciones que suelen hacerse entre Tomás de Aquino y Francisco Suárez para explicar en qué consiste el pensamiento, sobre todo, de éste último y sobre si puede ser considerado un seguidor del tomismo o no. En el presente trabajo pretendo asumir este ejercicio comparativo con el fin de exponer las aparentes semejanzas que existen entre ambos pensadores con el fin de dilucidar una de las principales diferencias, la cual consiste fundamentalmente en la concepción sobre el principio de individuación de las creaturas en relación con el conocimiento directo del singular. Esta diferencia fundamental entre ambos pensadores estriba en su diferente concepción sobre los conceptos de ente en potencia y de ente en acto. De este modo, pretendo desarrollar las razones de base de por qué dicha diferencia y cuál es su repercusión para una nueva manera de entender al individuo en pro de su realidad particular acorde con Suárez.

1. Los entes singulares y su principio de individuación

Para comenzar, hay que decir que tanto Santo Tomás como Suárez aseveran la existencia de entes singulares, los cuales constituirán el primer paso de todo conocimiento posterior. Esto, pues se rechaza cualquier entidad separada al modo como, por ejemplo, entendió Platón las ideas. Dice Santo Tomás: "Platón sostenía que las formas de los seres naturales subsisten sin materia, y, consecuentemente, son inteligibles en cuanto tales, puesto que una cosa es inteligible en acto por el simple hecho de ser inmaterial" (De Aquino, 2009, p. 724). A lo que añade luego que, como Aristóteles no considera esta posición plausible, ya

que las formas subsisten en las materias y por tanto no son inteligibles en acto, es menester que nuestro intelecto agente abstraiga las formas de la materia de los seres naturales (De Aquino, 2009, pp. 724-725). Y es que es así como se entiende que nuestro conocimiento empieza por lo que los sentidos nos informan sobre los singulares, de manera que sea posible para nuestro intelecto abstraer la forma de los mismos. Sin embargo, cabe resaltar que no se admite la existencia de formas separadas sino de formas individuales en relación con las cosas mismas. Y, siguiendo aquello, Suárez no se distingue de lo dicho hasta aquí por Santo Tomás, ya que admite que "hay que decir que todas las cosas que son entes actuales o que existen o pueden existir inmediatamente, son singulares e individuales. Digo *inmediatamente* para excluir las razones comunes de entes que, como tales, no pueden existir inmediatamente" (Suárez, 1960a, p. 566), de modo que queda claro que no se admite la existencia de formas independientes de las existentes en los seres singulares.

Ahora bien, si bien es cierto que tanto Santo Tomás como Suárez se muestran aristotélicos en torno a nuestro conocimiento a partir de las cosas singulares, hay que examinar si en verdad no encontramos diferencias en torno a lo que constituye el ser de dichas cosas singulares. Y es que es aquí donde hallamos una diferencia fundamental acerca de lo que significa ser un ente individual en cuanto tal para Santo Tomás y para Suárez. Santo Tomás considera que lo que es principio de individuación de las substancias naturales es la materia (De Aquino, 2011a, p. 273), ya que, como sabemos, la forma corresponde a lo que es esencial y común de todas las cosas singulares de una misma especie, de modo tal que la materia individualiza

dicha forma para constituir los entes individuales. Por ello, la abstracción de la forma substancial consiste en la abstracción de la forma de la materia individual, de manera que, por ejemplo: "El entendimiento abstrae la forma de círculo de toda materia sensible" (De Aquino, 2009, p. 395). Así, abstraeríamos cualquier forma común en relación con los entes singulares de una misma especie, y, por lo mismo, ello significa que lo que constituye el principio de individuación o reconocimiento en cuanto tal de su individualidad consiste en su materia, mas no en su forma. No obstante, Suárez difiere de esta concepción, ya que considera que "toda sustancia singular [por sí misma o por su entidad es singular] y que no necesita ningún otro principio de individuación fuera de su entidad, o fuera de los principios intrínsecos de que consta su entidad" (Suárez, 1960a, pp. 644-645). Y es que, para Suárez, la forma no puede ser una cosa aparte de la materia porque ello implicaría que existen dos cosas de naturaleza distinta en una sola cosa individual que debería poseer una sola naturaleza. De modo que la forma individual sólo añade a la noción de naturaleza común algo de razón "Porque no niega esta opinión que en aquella entidad individual pueda distinguirse con la razón la naturaleza común de la entidad singular, y que de este modo el individuo añada sobre la especie algo conceptualmente distinto" (Suárez, 1960a, p. 645), lo cual, con orden a la tradición escolástica se denomina *diferencia individual*, pero no otra cosa.

Hay, por tanto, una diferencia fundamental acerca del principio de individuación para Santo Tomás y para Suárez. El primero considera que la forma no puede serlo ya que la forma determina a la materia en orden a la especificación, de modo que es la materia

la que básicamente diferencia al individuo: "la forma da el ser a la materia, y por esto es imposible que la materia sea sin alguna forma; sin embargo, no es imposible que sea alguna forma sin la materia" (De Aquino, 2011a, p. 284). Por otro lado, la opinión del segundo es distinta: "pues la materia y la forma, tomadas absolutamente son principios físicos de la especie de la sustancia compuesta y de su especificación; luego esta materia y esta forma serán los principios físicos del individuo y de su individuación" (Suárez, 1960a, p. 659). De modo que no es la sola materia la que diferencia al individuo sino tanto su propia forma cuanto su propia materia, esto es, su misma diferencia individual.

Así, vemos que no es posible señalar que ambos escolásticos postulen la misma tesis en torno al principio de individuación de los entes singulares. De hecho, no sólo será esta una diferencia superficial sobre un postulado, ya que veremos que esta diferencia será fundamental precisamente porque implicará una nueva concepción del ente individual por parte de Suárez con relación a los planteamientos de Santo Tomás.

2. Fundamento del conocimiento en Santo Tomás y en Suárez

En esta parte cabe desarrollar cómo es entendida ya no sólo la constitución del ente en cuanto tal sino cómo es posible acercarnos a su conocimiento a partir de aquella diferencia fundamental en torno al principio de individuación de los entes singulares. Ante todo, hay que resaltar el parecer de Santo Tomás para quien el conocimiento se realiza a partir de los entes singulares, aunque este conocimiento o abstracción se produzca conforme con el intelecto, el cual aprehende la forma del ente singular

bajo un proceso de *desmaterialización* de la forma substancial. Es decir, no se abstrae la forma sino porque el intelecto es capaz de representar una forma conceptual en virtud de la semejanza hallada entre los entes de una misma especie. Dice Santo Tomás: "le corresponde [al intelecto] como propio el conocimiento de la forma presente en la materia corporal individual, si bien no tal como está en la materia" (De Aquino, 2009, p. 774), y es que es un menester de nuestro intelecto el aprehender la forma por medio de un proceso de desmaterialización el cual consiste en conocer la forma como inteligible a partir de las imágenes sensibles que los entes nos muestran. Por eso: "nuestro entendimiento conoce las realidades materiales abstrayendo de las imágenes. Y por medio de las realidades materiales así entendidas, llegamos al conocimiento de las inmateriales" (De Aquino, 2009, p. 774).

No parece ser esta la teoría del conocimiento que esboza Suárez, ya que éste asevera, de acuerdo con la distinción escolástica de *concepto formal y concepto objetivo*, que nuestro conocimiento puede ser dividido en estas dos etapas: "Se llama concepto formal al acto mismo o, lo que es igual, al verbo con que el entendimiento concibe una cosa o una razón común" (Suárez, 1960a, p. 361). Este concepto formal no es otra cosa que el acto de entender que le muestra a nuestro intelecto la forma aprehendida de la realidad, ya que justamente indica la intencionalidad¹ que tiene nuestro intelecto con relación a las cosas del mundo; así, de otro lado: "Llamamos concepto objetivo a la cosa o razón que, propia e inmediatamente, se conoce

o representa por medio del concepto formal" (Suárez, 1960a, p. 361). De manera que a todo ente de la realidad nuestro concepto formal lo aprehende por medio de un acto de entender y, posteriormente, representamos nuestro concepto objetivo de dicho ente para producir nuestra ciencia. Ésta, por supuesto, da origen a nuestra división de las cosas en géneros y especies. Sin embargo, hay que notar lo siguiente: "La diferencia, por lo tanto, entre el concepto formal y objetivo está en que el formal es siempre algo [res] verdadero y positivo, (...); por el contrario, el concepto objetivo no es siempre una verdadera cosa [res] positiva" (Suárez, 1960a, p. 361).

¿Por qué subrayar esta diferencia entre los conceptos formales y conceptos objetivos para Suárez? ¿Qué tiene de relevante para la diferencia fundamental que buscamos con base en el conocimiento que se esboza en comparación con la de Santo Tomás? Respondo que el empleo por parte de Suárez de aquella distinción entre los conceptos tiene que ver con una cierta inversión del orden tomista en que conocemos por medio de nuestro intelecto a los entes singulares. Es decir, que según Suárez nuestros conceptos formales se condicen con la existencia de los entes singulares, de manera que hablamos de un *concepto* que en cuanto tal se da únicamente sobre un ente singular, el cual es verdadero y positivo, y no así sobre una noción universal: "el concepto formal es siempre algo singular e individual, por ser algo producido por el entendimiento e inherente a él" (Suárez, 1960a, p. 361). Mientras que los conceptos objetivos sí pueden darse acerca de la reproducción de un ente singular como también de una

1 *Intentio*, para la escolástica, refiere tanto a la intencionalidad o ese "apuntar hacia afuera" como a la intención, es decir, al significado o razón que subyace a una cosa la cual puede ser aprehendida y objetivada en el pensamiento. De modo que la intencionalidad escolástica es un tender hacia una intención o razón esencial externa a nosotros y, por tanto, previa a nuestros conceptos. Por ello, Suárez llamará intención entendida o razón objetiva al concepto objetivo (Suárez, 1960a, p. 361).

noción universal: "empero, el concepto objetivo a veces puede ser efectivamente una cosa singular e individual, (...) pero muchas veces es una cosa universal o confusa y común" (Suárez, 1960a, p. 361). De ahí que pueda haber conceptos objetivos sobre entes de razón, pero nunca conceptos formales de los mismos, ya que carecen de ser real positivo y, por tanto, verdaderamente inteligible.

Esta es una diferencia fundamental en lo que concierne al orden del conocimiento para nuestros autores, ya que aparentemente no se distinguen en lo que refiere a un conocimiento esencial de las cosas. No obstante, esta diferencia en el orden de nuestra aprehensión tendrá consecuencias en torno a lo que se concibe como el **fundamento real** de nuestro conocimiento: para Santo Tomás es la esencia tomada como la sola forma, para Suárez será la esencia tomada como el compuesto, la esencia tomada individualmente.

¿Cómo así es que ha ocurrido este tránsito entre las concepciones de estos autores? Pues bien, hay que señalar que, efectivamente, la teoría del conocimiento de Santo Tomás considera que la forma debe ser aprehendida para obtener nuestro conocimiento. Esto, porque Santo Tomás, en el fondo, si bien considera que la forma en cuanto tal es una forma individualizada por la materia en un ente singular, presupone una misma forma en ellos que pueda ser abstraída de las cosas. En efecto, toda la abstracción que comienza con la intención o término de nuestra operación intelectual, gracias al sentido y la imaginación, logra convertir dicha imagen abstrayendo de ella la forma de sus condiciones materiales para obtener la especie inteligible que pone al intelecto en acto, de modo que tanto esta imagen o intención como la especie

inteligible no son sino una semejanza con relación a las cosas conocidas (De Aquino, 2007, pp. 171-172). Así, Santo Tomás señala que nuestro conocimiento de las cosas singulares no se realiza en virtud de ellas mismas en cuanto singulares, sino en la medida que nuestro intelecto logra aprehender una especie inteligible capaz de referir a estas cosas singulares. En otras palabras, no hay un conocimiento propiamente hablando de los entes singulares para Santo Tomás, si no es como un conocimiento derivado y posterior al de la especie inteligible.

Suárez aparentemente no piensa diferente de lo esbozado por Santo Tomás, sin embargo, si prestamos atención a lo que señala sobre lo que constituye formalmente a un individuo nos daremos cuenta que su discrepancia es ostensible:

(...) aunque cada individuo sea en la realidad formalmente uno, sin intervención de la consideración de la mente, sin embargo, muchos individuos de quienes afirmamos ser de la misma naturaleza, no son algo uno con verdadera unidad que exista en las cosas, a no ser sólo fundamentalmente o mediante el entendimiento. (...) porque ninguna unidad que exista en la realidad es común, según demostramos, sino que en las cosas singulares hay cierta semejanza en sus unidades formales, en la cual se funda la comunidad que el entendimiento puede atribuir a tal naturaleza en cuanto concebida por él, y esta semejanza no es propiamente unidad, porque no expresa la indivisión de las entidades en que se funda, sino sólo la conveniencia o relación, o la coexistencia de ambas. (Suárez, 1960a, pp. 704-705)

De manera que, para Suárez, la forma individual de un ente no es la misma con relación a la de otro ente de la misma especie, sino que cada ente singular posee su propia forma individual y esta forma individual sólo guarda una relación de semejanza con otra. De este modo, el **fundamento real** del conocimiento esencial para Suárez no consiste en una esencia común que anteceda a la elaborada por nuestro intelecto, a no ser en una cierta semejanza entre las unidades formales la cual será tomada como una razón formal que no es real en sí misma, sino que tan sólo sirve de fundamento real. Ciertamente es que para Santo Tomás es importante la consideración de la semejanza que hay entre las cosas con el fin de concebir nuestros conceptos, pues de la naturaleza entendida proviene la noción de universal en cuanto se compara a las cosas que están fuera de nuestra mente al ser una semejanza de todas ellas (De Aquino, 2011a, p. 281). Por ello Suárez, al comparar las doctrinas de Santo Tomás y de Escoto, se considera tomista en este punto:

Los autores citados se diferencian, empero, en el modo de explicar esta unidad formal; y la diferencia parece centrarse preferentemente en dos puntos: primero, en que Escoto cree que esta unidad formal, o la naturaleza misma en cuanto es formalmente una, es distinta formal y realmente de la unidad o diferencia individual. En cambio, otros [los tomistas] creen que sólo se distingue por razón; y la sentencia de éstos nos parece más admisible, (...). Segundo, en que Escoto no cree que esta unidad formal, (...) se multiplique numéricamente en los mismos individuos, sino que todos los individuos de la misma naturaleza

tienen una sola e idéntica unidad formal, una sola –decimos– no sólo en la mente, sino en la realidad misma; o sea, que la naturaleza, tal como existe realmente en muchos individuos, tiene una unidad formal única. Otros [los tomistas] juzgan, a su vez, que la naturaleza tiene en cada individuo una unidad formal racionalmente distinta de la numérica, pero que ésta se multiplica en los individuos con las unidades individuales, y que no se trata, por lo tanto, de unidad alguna que sea idéntica en muchos individuos, según verdadera unidad real, sino sólo según cierta conveniencia o semejanza (Suárez, 1960a, pp. 698-699).

Sin embargo, queda claro por lo dicho anteriormente, que Suárez no hace la mejor descripción de sí mismo al considerarse tomista, ya que el fundamento real de nuestro conocimiento para él no será la semejanza entendida de igual modo a como la entiende Santo Tomás. Para éste, la semejanza es un vehículo para llegar al conocimiento de la forma, la cual constituye al ente en acto y le permite ser reconocible como de una misma especie con relación a otros, aunque no como un individuo en sí, de modo que nuestros universales constituyen para Santo Tomás el verdadero conocimiento en cuanto tal. Mientras que, para Suárez, la semejanza es lo único que antecede a nuestro intelecto, de modo que nuestros universales obtendrán su unidad de razón en nuestro concepto y no existirá unidad real anterior a los entes individuales.

3. La noción de esencia real

Ahora bien, hay que explicar cuál es el fundamento real de todo nuestro conocer de acuerdo con Santo Tomás y con Suárez,

de manera que sea posible ultimar nuestro análisis en torno a la diferencia de sus concepciones sobre el ente como tal. Y es que esta diferencia fundamental descansa en la concepción del ente en potencia y del ente en acto, ya que para Santo Tomás la distinción real entre esencia y existencia le impide explicar qué es ese 'ente en potencia' que es anterior a lo que existe con excepción de una mera razón común o causa ejemplar. Suárez, en cambio, se tomará el trabajo de explicar qué es ese 'ente en potencia' con relación al 'ente en acto', desarrollando una nueva concepción de lo que significa la esencia en cuanto tal.

Para ello, es necesario examinar cuál es el concepto de realidad, o de lo que se predica como *real*, en ambos autores. Y es que a primera vista parece que no hubiera diferencia porque Suárez hereda esta clasificación de la esencia real de la tradición escolástica:

En qué consiste que una esencia sea real, podemos explicarlo mediante una negación o una afirmación. Según el primer modo, esencia real decimos que es la que en sí no envuelve contradicción alguna, ni es mera ficción del entendimiento. En cambio, de acuerdo con el segundo modo, puede explicarse: primero, a *posteriori*, por el hecho de ser principio o raíz de operaciones o efectos reales, sea en el género de la causa eficiente, de la formal o de la material; (...). Segundo, puede explicarse a *priori* por la causa extrínseca (aunque esto no sea verdad de la esencia en absoluto, sino de la esencia creada), y en este sentido, decimos que es real la esencia que puede ser producida realmente por Dios y constituirse como ser de un ente actual (Suárez, 1960a, p. 419).

Así, esencia real para Suárez no es cualquier cosa que pudiéramos imaginar, sino, en primer lugar, aquello que no alberga intrínsecamente contradicción en el ser. De modo que la esencia real es, ante todo, inteligible. Luego, también cabe considerar a la esencia real lo que hallamos en la realidad en virtud de sus operaciones, así como todo aquello que Dios mismo puede crear. De ahí que también nuestros conceptos objetivos no sean sino representaciones válidas en la medida que sean correlativos a conceptos formales, ya que los conceptos objetivos fundados en la realidad serían aquellos que se fundan en la no contradicción hallada entre entes bajo una semejanza o razón formal (Suárez, 1960a, p. 708).

Hasta aquí, no parece que hubiera divergencia entre Santo Tomás y Suárez, ya que esencia real es básicamente todo aquello que es o que puede ser. De hecho, García López señala que ya en la metafísica tomista "lo real" se predica con analogía de atribución extrínseca, porque se puede predicar tanto de aquellas cosas que existen como de las que no siempre y cuando puedan existir, de las primeras con propiedad, no así empero de las segundas (2001, pp. 71-72). No hay, por tanto, distinción en cuanto al uso de lo que significa *real* para ambos autores, hasta que topamos con las siguientes palabras de Suárez:

De donde se comprende, finalmente, que el *ente*, considerado con precisión, en cuanto significado con valor de nombre, puede dividirse con propiedad en ser en acto y en ser en potencia, y que ser en acto es lo mismo que ente significado por dicha palabra considerada como participio, y que ambas cosas significan la razón de ser, ya precisa, ya determinada a la existencia actual, (...); el ser en potencia expresa también un ente real, en cuanto a

la esencia real, contracto y determinado no por algo positivo, sino por la privación de existencia actual (1960a, p. 423).

Aquí notamos algo interesante con relación a Suárez, a saber, la subsunción de lo que se considera el *ente como participio*, o sea el ente en acto, *al ente como nombre*, es decir, a la esencia real, la cual puede ser tomada tanto como ente en potencia cuanto como ente en acto. De manera que, con estas palabras, Suárez sí modifica el esquema tradicional escolástico de *ente como nombre y ente como participio* porque le atribuye un ser real al ente en potencia, probablemente porque éste cumple ya con la primera condición arriba mencionada, a saber, la de la no contradicción e inteligibilidad.

Esto no significa que Suárez considere que una esencia antes de ser creada por Dios exista realmente en el mismo sentido que como existente extra-mental. Suárez tiene bien en claro que el ente en cuanto está en potencia, se distingue de la existencia actual como el no ente del ente (1963, p. 21). Toda esencia que no ha sido creada por Dios no posee por sí ningún verdadero ser real, y en *tal* sentido, prescindiendo del ser de la existencia, la esencia no es ninguna realidad, sino absolutamente nada (Suárez, 1963, p. 21). En definitiva, Suárez no considera *real* en cuanto existente a ninguna cosa, con excepción de Dios, que no haya sido creada ya por Él. ¿Cuál es, entonces la importancia de hacer explícita mención de que los entes en potencia y no sólo los entes en acto son seres reales? Pues bien, Suárez mismo muestra esa respuesta: "Juzgo que esta sentencia así explicada es absolutamente verdadera. Su fundamento consiste brevemente en que una cosa no puede estar constituida intrínseca y formalmente en la razón de ente real y actual por otra cosa distinta de ella misma" (1963, p.

21). De manera que ahora sí queda claro cuál es el propósito de la sutil distinción de Suárez con relación a Santo Tomás, a saber: señalar que todo ente en potencia se constituye como real por sí mismo tanto antes de existir como después. Por eso dijimos arriba que *todo lo que existe y puede existir inmediatamente* para Suárez *es singular*. Dios no hace diferencia alguna en su ser real en cuanto a la individuación del ente, ora en potencia ora en acto, ya que no hay ninguna esencia real que anteceda a la esencia del individuo mismo. Así, no es sólo que Dios crea *ex nihilo*, sino que todo lo que crea posee su misma esencia primero en potencia y luego, al ser creado, su misma esencia en acto. Por lo tanto, la razón de fondo de por qué Suárez asevera la realidad de los entes en potencia no es porque considere existentes a los entes antes de existir, cayendo en patente contradicción, sino porque considera que lo *real* fundamental de todo ente en cuanto tal es lo mismo antes y después de ser creado dicho ente individual. En otras palabras, no hay esencia común real previa a las esencias individuales. Y "es en esto precisamente en lo que se distinguen las esencias de las criaturas de las cosas ficticias e imposibles, como la quimera, y éste es el sentido en el que se dice que las criaturas poseen esencias reales, aunque no existan" (Suárez, 1963, p. 23). Es decir, en que toda esencia creada posee su propia esencia individual tanto para Dios como para sí misma: "se dice que las poseen no de modo actual, sino potencial, no en virtud de su potencia intrínseca, sino de la potencia extrínseca del Creador" (Suárez, 1963, p. 23).

Ahora bien ¿cuál es la razón de fondo que permite a Suárez desarrollar esta diferencia entre el ente en potencia y el ente acto concluyendo que ambos sean reales? Pues bien, sigo aquí el parecer de García López, quien señala

que el fundamento de esta diferencia entre Santo Tomás y Suárez radica en su noción de *potencia* (1976, pp. 113-115). Y es que Suárez guarda una diferencia fundamental con Santo Tomás en relación con la concepción de la potencia como un cierto *acto*. Santo Tomás no considera a la potencia como un acto, pues considera únicamente la distinción entre potencia y acto como principios del cambio o movimiento. Así, la potencia se relaciona con el acto como la materia con la forma; por ello: "por la forma, que es acto de la materia, la materia se hace ente en acto y esta determinada cosa" (De Aquino, 2011a, p. 271). Para Santo Tomás, la potencia carece por completo de actualidad, por eso la materia se concibe como *pura potencialidad*. Así, la definición de los entes en potencia según Santo Tomás es:

(...) el ente en potencia es algo intermedio entre el puro no ente y el ente en acto. Luego, las cosas que se hacen naturalmente, no se hacen del no-ente en sentido absoluto, sino del ente en potencia. Por ello no es necesario que preexistan en acto las cosas que se hacen, (...), sino solamente en potencia (De Aquino, 2011b, p. 97).

Para Suárez, ese "*intermedio* entre el puro no ente y el ente en acto" no es sino ininteligible, puesto que no se dice realmente qué es. Suárez reconoce que lo que es posible debe gozar de alguna actualidad y, por tanto, realidad con relación al poder de Dios, ya que, en caso contrario, sería algo simplemente imposible. A diferencia de Santo Tomás, señala que "la materia no se llama pura potencia respecto de todo acto metafísico, es decir, porque no incluya ningún acto metafísico; pues esto no puede ser verdad" (Suárez, 1960b, p.

432), y dice, además: "la materia no es de tal modo pura potencia que no sea algún acto entitativo relativo" (Suárez, 1960b, p. 433). Prieto López señala por eso: "Según Suárez, que en este aspecto se muestra fiel discípulo de Escoto, la *materia prima* no es pura potencia, sino algo que posee una actualidad propia, que, aunque inferior a la que aporta la forma, sin embargo, es suficiente para que el entendimiento pueda acceder a ella" (2013, p. 114). Esto explica que, para Suárez, y no para Santo Tomás, la distinción entre esencia y existencia sea sólo de razón, ya que no se trata de dos realidades sino de una misma realidad que primero no existe y luego existe, es decir, primero es ente en potencia y luego ente en acto (Suárez, 1963, p. 62). Copleston decía que: "(...) tomistas y suarecianos convienen, indudablemente, en el carácter contingente de la criatura. En lo que difieren es en el análisis de lo que quiere decir ser contingente" (2004, pp. 350-351), faltándole explicar, considerando que dicho ser contingente no deja de ser *real* tanto antes como después de pasar a la existencia. Y es que Copleston está comparando a ambos pensadores dando por sentada su congruencia más una cuestión de fe, a saber, que las criaturas son contingentes y no necesarias como Dios, de modo que está descuidando el desarrollo metafísico que soporta la definición del ente real como esencia individual según Suárez. De ahí que, por ejemplo "Pedro, no sólo es uno numéricamente, sino que también es uno esencialmente; y ambas unidades las posee en la realidad misma y no en virtud de la operación de nuestra mente" (Suárez, 1960a, p. 703). Una explicación insuficiente y parecida a la anterior la advertimos en Mas Herrera, ya que menciona que: "El litigio entre tomismo y suarecismo al respecto de la distinción ya real o ya de razón ent[r]e la esencia

y la existencia, descansa, como se ve, sobre posiciones metafísicas anteriores, referentes a la naturaleza del ser" (1999, p. 121). Sin embargo, incluso habiendo reconocido ahí mismo que la esencia debe ser entendida en acto ya dentro de un orden real, no desarrolla qué significa que una esencia sea considerada *real* ni qué implicancias tiene esto. De donde se hace importante señalar que la distinción de razón entre la esencia y la existencia o esencia posible y esencia en acto, para Suárez, se da precisamente porque la esencia real es aquella que se constituye, sobre todo, individualmente como tal.

En conclusión, la distinción entre ente en potencia y ente en acto nos hace ver la divergencia fundamental entre Santo Tomás y Suárez, a saber, la consideración en torno al principio de individuación del ente. Por ello, la afirmación suareciana del conocimiento directo del singular, algo que para Santo Tomás sería impensable, ya que todo conocimiento propiamente sería del universal:

Nuestro entendimiento no puede conocer primaria y directamente lo singular de las cosas materiales. El porqué de esto radica en que el principio de singularización en las cosas materiales es la materia individual, y nuestro entendimiento, tal como dijimos (q. 85 a. 1), conoce abstrayendo la especie inteligible de la materia individual. (...) Indirectamente, y como por cierta reflexión, puede conocer lo singular, porque, como se dijo (q. 84 a. 7), incluso después de haber abstraído las especies inteligibles, no puede entender en acto por ellas a no ser volviendo a las representaciones imaginarias en las que entiende las especies inteligibles, como se dice en III

De Anima. (De Aquino, 2009, pp. 786-787).

Una epistemología inversa a la de Santo Tomás nos la muestra Suárez, ya que para éste el conocimiento del singular es directo:

(...) puede abstraerse una naturaleza común por la pura precisión de esa naturaleza respecto de uno solo de sus inferiores sin comparación alguna, (...) por ejemplo, cuando de solo Pedro prescindo simplemente las propiedades individuales y me detengo en la consideración de la naturaleza humana. (Suárez, 1960a, p. 762)

Y ya posteriormente:

(...) puede abstraerse una naturaleza común por comparación de los singulares o inferiores entre sí, como cuando al comparar a Pedro con Pablo, conozco que son semejantes en la naturaleza humana. Mas esta comparación supone la precisión anterior, porque supone que de ambos singulares se conoce que son de esa naturaleza, suponiendo, por lo mismo, el concepto de tal naturaleza en cuanto se la prescinde de cada uno de los individuos. (Suárez, 1960a, p. 762)

Así, esencia real es fundamentalmente, para Suárez, el ente individual y no tan sólo una forma o naturaleza común en cierto modo independiente de los mismos entes singulares que existen o pueden existir, aunque es cierto que no por eso Suárez no reconozca valor real a nuestro conocimiento de los universales. De ahí que Iturrioz haya dicho: "Suárez,

como Ockham, admite que es posible conocer directamente el singular. Pero (...), admite el conocimiento del universal y reconoce a éste valor objetivo con la misma objetividad y con el mismo realismo que Santo Tomás y que todos los tomistas" (1949, p. 263). Sin embargo, hay que señalar que para Suárez el conocimiento directo es del singular e indirecto el del universal, de modo que no puede ser catalogado como tomista por más que sea un realista metafísico. Por ello, Larrainzar señala sobre la epistemología de Suárez que: "se comprende que su gnoseología esté orientada a justificar una intelección directa de objetos singulares y concretos, o la realidad de un conocimiento universal que comienza siempre en esas especies inteligibles de los singulares" (1977, pp. 107-108), puesto que nuestras razones primeras las cuales podemos abstraer inmediatamente son siempre esencias individuales. Esto, de acuerdo con lo desarrollado, se debe principalmente al principio de individuación considerado por ambos autores, lo que es una diferencia fundamental debido a que el conocimiento conceptual objetivo según Suárez es producido en nosotros con fundamento en la realidad, pero no es una abstracción entendida como la desmaterialización tomista de una forma común. Más bien, es un entender u objetivar en el concepto la semejanza entre las diversas unidades formales de la realidad; en caso contrario, no habría por qué Suárez postulase un conocimiento directo del singular.

Ya que para Santo Tomás la materia es la que individualiza a la forma es preciso desmaterializar al ente para obtener de él lo que constituye su propio acto. Mientras que, para Suárez, ya que el principio de individuación lo constituye el mismo ente individual, es preciso señalar que el verdadero conocimiento es constituido por la experiencia con

el mismo individual y no a través de alguna otra cosa que no sea dicho ente individual, ya que su actualidad esencial con relación a nuestro entendimiento la constituye él mismo. Me gustaría nos preguntáramos: ¿qué podríamos aprender del tratamiento de Suárez en relación con la concepción de Santo Tomás? Quizá habría que contestar con que, para Suárez, se profundiza todavía más en una constitución subjetiva del ente en cuanto tal en cuanto a una aproximación más cercana de la realidad del individuo en su dimensión integral, tal y como hizo en su momento Santo Tomás con relación a los pensadores anteriores.

REFERENCIAS

COPLESTON, F. (2004) *Historia de la filosofía*, Vol. III, *De Ockham a Suárez*, Editorial Ariel, S. A., Barcelona.

DE AQUINO, T. (2011a) *El ente y la esencia*, EUNSA, Pamplona.

DE AQUINO, T. (2011b) *Comentario a la Física de Aristóteles*, Pamplona.

DE AQUINO, S. T. (2009) *Suma de Teología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

DE AQUINO, S. T. (2007) *Suma contra los gentiles*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

GARCÍA LÓPEZ, J. (1976) *Estudios de metafísica tomista*, EUNSA, Pamplona.

GARCÍA LÓPEZ, J. (2001) *Metafísica tomista*, EUNSA, Pamplona.

ITURRIOZ, J. (1949) *Estudios sobre la Metafísica de Francisco Suárez*, S. I., Colegio Máximo de S. I. de Oña, Madrid.

LARRAINZAR, C. (1977) *Una introducción a Francisco Suárez*, EUNSA, S. A., Pamplona.

MAS HERRERA, O. (1999) "La Esencia y la Existencia: Santo Tomás y Francisco Suárez", en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, N° 91, Vol. XXXVII, San José.

PRIETO LÓPEZ, L. (2013) *Suárez y el destino de la metafísica, De Avicena a Heidegger*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

SUÁREZ, F. (1960a) *Disputaciones Metafísicas*, Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver

Zanón, 7 vol., Biblioteca Hispánica de Filosofía, Editorial Gredos, Madrid. Volumen I.

SUÁREZ, F. (1960b) *Disputaciones Metafísicas*, Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón, 7 vol., Biblioteca Hispánica de Filosofía, Editorial Gredos, Madrid. Volumen II.

SUÁREZ, F. (1963) *Disputaciones Metafísicas*, Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón, 7 vol., Biblioteca Hispánica de Filosofía, Editorial Gredos, Madrid. Volumen V

LA HUBRIS EN GRECIA ANTIGÜA: EN TORNO AL MAL EN HOMERO, PLATÓN Y ARISTÓTELES

Hubris in Ancient Greece: On Evil in Homer, Plato and Aristotle

Lic. Jean Luis Arana Alencastre*

Recepción: 08-01-2018

Aceptación: 30-04-2018

RESUMEN

El presente trabajo trata de mostrar someramente el concepto de hubris en la Grecia Antigua y en sus principales exponentes. De manera que se pueda entender en nuestro tiempo la importancia del mismo y las advertencias que sugieren sus consecuencias. Veremos que la hubris en Homero se muestra en la cólera de Aquiles; en los poetas, en la naturaleza de la soberbia extrema; en Platón, en el excesivo deseo por el placer; y en Aristóteles, en el ensañamiento hacia el otro, por el puro placer de verlo sufrir.

Así, indagaremos sobre el mal que descubrieron los griegos en la naturaleza humana, y veremos que, aunque sepultada en el pasado por el olvido de la memoria del hombre moderno, la soberbia, el exceso, en suma, la hubris está y puede hacerse presente en los actos del hombre, aunque ya no la reconozcamos, tal vez, como tal.

PALABRAS CLAVE

Hubris, exceso, cólera, mal, coraje, venganza, placer, ensañamiento, humillación.

ABSTRACT

The present work aims to show in a simple way the concept of hubris in ancient Greece through some of its most representative authors. It seeks to understand the importance of this notion nowadays and the warnings its consequences present to us. We will see that hubris makes an appearance in Homer, in the rage of Achilles; in the poets, in the nature of extreme pride; in Plato, in the excessive desire for pleasure; and in Aristotle, in the cruelty towards another for the sole pleasure of seeing him suffer.

To this end, we will examine the evil that the Greeks discovered in human nature, and we will see that, although buried in oblivion by the modern man, hubris in the form of pride and excess can be present in human acts, even if we can no longer recognize it.

KEY WORDS

Hubris, excess, rage, evil, courage, vengeance, pleasure, cruelty, humiliation.

* Docente en la UPC, Docente en el ISET, Pre-Docente en la PUCP: sobrio64@hotmail.com, a20007201@pucp.edu.pe

En el presente artículo quisiera abordar de manera sucinta, a modo del trazo de un pincel, el tema de la *hubris* en Grecia antigua, principalmente en Homero, en las tragedias, en Platón y en Aristóteles. Considero su reflexión necesaria para comprender de qué trata el problema del mal que supone ella, y con ello profundizar en el conocimiento del ser humano y de su actuar, y así, poder decir algo desde la antigüedad para la reflexión ética de nuestro tiempo.

Para los antiguos griegos, el concepto de *hubris* representaba el mayor delito que un griego podía cometer; pues suponía la insolencia extrema contra los dioses y contra los hombres. Y ello era: el violento sobrepasar los límites siendo insolente en el triunfo¹.

Y es importante reflexionar sobre ello en nuestros días, pues vemos que en casi todos los ámbitos en los que el ser humano se desenvuelve existe una suerte de exceso que, tal vez, está socavando la armonía y desordenando la vida en comunidad.

1. En Homero

¿Qué significa el sobrepasar los límites? Para responder primero veamos a la *hubris* en la mayor y primera obra literaria que forjó de muchas maneras el mundo occidental: la *Ilíada*. En ella, Homero retrata de manera magistral lo que podría ser la tragedia del más grande guerrero de todos los tiempos: Aquiles, el de los pies ligeros. Dicha tragedia surge por su cólera, la cual es guiada e incitada por su *hubris* y nos muestra aquella, por medio del poeta, el precio de esta: el sufrimiento.

Recordemos, entonces, cómo comienza la *Ilíada*:

La cólera canta, oh diosa, del Pélida Aquiles, maldita, que causó a los aqueos incontables dolores, precipitó al Hades muchas valientes vidas de héroes y a ellos mismos los hizo presa para los perros... (*Ilíada*, Canto I, 1-5)

En estos primeros versos el Aedo² le pide a la diosa³ que cante a través de él la cólera de Aquiles, el hijo de Peleo y de la diosa Tetis. De esa manera, se anuncia la trama de la obra: la *hubris* de Aquiles, la que es traducida en la cólera, lo posee tras enterarse de la muerte de Patroclo, su amante⁴.

Es Héctor, Hijo de Príamo y príncipe de Troya quien da muerte a Patroclo en una batalla violenta, en los siguientes versos vemos en nuestra imaginación gracias a las palabras qué sucedió:

Héctor, nada más ver al magnánimo Patroclo retrocediendo, herido por el agudo bronce, llegó cerca de él entre las filas, le hirió con la lanza en lo más bajo del ijar y le hundió el bronce de parte a parte. Retumbó al caer y causó gran pesar a la tropa de los aqueos (*Ilíada*, Canto XVI, 815-820)

Así murió Patroclo, y antes de morir el mismo vaticina la muerte de Héctor diciéndole:

Ya te has jactado ahora, Héctor, demasiado. Te han dado la victoria

1 W.G. BURGH, citado por Barclay W. Palabras griegas del nuevo testamento, 52:2002

2 Poeta griego que cantaba de memoria

3 En otras traducciones se prefiere Musa

4 La cólera de Aquiles es el punto central de la obra, la que causa la tragedia traducida en las muertes de tantos y finalmente en la destrucción de Troya.

Zeus Crónida y Apolo, que me han doblegado fácilmente; pues ellos me han quitado las armas de los hombros.... Tampoco tú vivirás mucho tiempo; próximos a ti ya acechan la muerte y el imperioso destino, Que te harán sucumbir a manos del intachable Aquiles Eácida (Ilíada, Canto XVI, 845-850)

Estas palabras de Patroclo predicen la muerte y el destino del héroe; pero; además, muestran como un anticipo la *hubris* de Aquiles al estar llenas de furia por ser amenazantes. Y es que, al recibir un daño, en este caso, el peor mal de todos, como Patroclo solemos disgustarnos con lo que causa dicho daño, en este caso con Héctor. La respuesta es desafiante y encolerizada. Odiamos todo aquello que hace un mal, tal vez, sin ver que nuestras mismas acciones nos pusieron en dicha situación o hubo muchos factores que desencadenaron aquellas nefastas consecuencias. Héctor defendía su tierra amada, los griegos la invadieron, Patroclo quiso ir a pelear, Helena se fue o la raptó Paris, etc. Sin embargo, solo vemos quizás aquello que inmediatamente nos daña y lo odiamos. En ese sentido, tal vez, nuestro odio está puesto en un lugar equivocado.

Ahora bien, la muerte de Patroclo es un mal que enardece a Aquiles por el amor que le tenía, entonces era un mal para Aquiles, para Patroclo y en fin para el ejército griego, pero pudo ser un bien para los troyanos que se defendían del ataque de los extranjeros. Así vemos además que no solo odiamos lo que nos parece malo inmediatamente sino aquello que puede ser bueno para otros.

Cuánta reflexión sobre estos dos puntos necesita el hombre contemporáneo

que no se detiene a pensar en que su parecer no puede ser absoluto y acaparar para sí con ello todos los aspectos de la realidad. Esto es lo que le sucede a Aquiles, el de los pies ligeros, más adelante, al enterarse de la muerte de Patroclo:

Aquiles dio un pavoroso gemido, que su augusta madre escuchó sentada en los abismos del mar al lado de su anciano padre y la hizo exhalar un suspiro. Y las diosas se congregaron, todas las nereidas que estaban en el abismo del mar (Ilíada, Canto XVIII, 35-40)

Y cuando llega su madre a consolarlo Aquiles le dice con una pena que embarga:

¡Madre mía! Ciertamente que el Olímpico me ha cumplido eso⁵. Mas ¿qué placer me reporta, cuando perecido mi compañero Patroclo, a quien apreciaba sobre todos mis camaradas, como a mi propia cabeza? Lo he perdido; Héctor lo ha matado y desnudado de la extraordinaria armadura, maravilla para la vista, bella, espléndido regalo que los dioses dieron a Peleo aquel día en que te llevaron al lecho de ese hombre mortal (Ilíada, Canto XVIII, 80-85)

La tristeza que se nota en las palabras de Aquiles solamente será reemplazada por su cólera, y poseído por ella lleno de *hubris* decide, entonces, ir a matar a Héctor:

Ahora iré en busca del matador de esa querida cabeza para mí, en busca de Héctor. Mi parca yo la acogeré gustoso cuando Zeus quiera traérmela y también los

⁵ Se le cumplió la promesa de Zeus, le recuerda su madre Tetis, a saber, que los hijos de los aqueos, privados de los quedarían indefensos y sufrirían desastrosas derrotas.

demás dioses inmortales (Ilíada, Canto XVIII, 110-115)

Podemos ver de cierta manera a partir de estos versos que nos muestra Homero que la *hubris* es el exceso encolerizado que nace, en el caso de Aquiles, desde el profundo dolor de perder a su amante. Ese dolor no busca ya la justicia en la razón, es decir, en la reparación, ni la retribución siquiera del mismo dolor, ni en última instancia en la satisfacción de la venganza sino la destrucción total. Pues la cólera lo ha poseído y con ello enceguecido a partir de la apropiación personal de lo que se ve y luego cree como malo. Y este punto de vista, es lo que genera, tal vez, todo desentendimiento hacia la sensatez. Llama a la furia, pues solo lo que es personal importa.

En ese sentido, Aquiles estaba enceguecido, ya no pensaba, ya no temía ni siquiera a los dioses ni siquiera a su muerte. Es así que luego:

Aquiles atacó a los troyanos con la mente revestida de coraje, profiriendo pavorosos alaridos, y capturó primero a Iftión, el valeroso Otrintida, príncipe de numerosas huestes, a quien por obra de Ontrinteo, saqueador de ciudades (Ilíada, Canto XX, 380-385)

Podría parecer que el Pélida estaba poseído por la *lyssa*: la pasión temeraria que solos los dioses podían ser capaces

de infundir en un hombre y que este con aquella desplegaba súbitamente la valentía del Olimpo en batalla. Sin embargo, el coraje no era realmente fruto de la valentía inspirada por la *lyssa*, sino era la cólera nacida de la *hubris*. Por tanto, no era desde el corazón encendido de la inspiración de un dios el coraje de Aquiles sino desde su corazón ensombrecido y enardecido por su cólera, su sed de venganza, y mucho más que eso, por su *hubris*.

Y es fácil confundirlas, sobre todo ahora, en nuestro tiempo, donde es justificable una violencia a partir de un parecer estar retribuyendo un mal, y hasta el mal por el mal es justificado. Pero no es lo mismo, luchar por lo justo que ajusticiar injustamente y violentamente lo aparentemente malo⁶.

Era de esperarse que Aquiles, el de los pies ligeros, obtenga la victoria, más aún peleando sin piedad. Es así que le clavó la pica a Iftión Otrintida y al caer este el divino Aquiles exclamó triunfante con las palabras que solo podrían pronunciarse desde la oscuridad:

¡Yaces, Ontrintida, el más temible de todos los hombres! aquí has hallado la muerte y lejos está tu lugar de nacimiento, junto a la laguna Gigea, donde está el coto de tus ancestros a orillas del hilo, rico en peces, y del turbulento Hermo (Ilíada, Canto XVIII, 390)

6 En nuestros días, vivimos una suerte de violencia extrema, exacerbada que creo que fundamente es este punto: nos creemos capaces de usar la violencia, confundiéndola con valentía para castigar realmente, pero diciendo que se desea lo justo. Por qué entonces un hombre quemaría a una mujer que supuestamente desea sino es por la cólera que se engaña con la máscara de la justicia, por qué un hombre mataría a su esposa e hijos que supuestamente ama, por qué una mujer aniquilaría a su amante si no es por una suerte de pensamiento que de alguna manera se justifica devolviendo un mal por aquello que se creyó que fue un mal. O vengándose castigando con un mal aquello que hizo daño, pero que tal vez fue involuntario o voluntario. El tema es que no interesa ahora ya si fue un mal involuntario, sino que solo interesa devolver el mal, vengarse, pero con la bandera de la justicia a su lado. ¿Es lícito devolver mal por mal? ¿La justicia se muestra en la venganza? En principio suena contradictorio, pues no podría reclamar justicia cometiendo una injusticia. Y, sin embargo, vemos que la *hubris* posibilita eso mismo. Aquello que la razón nos muestra, la *hubris* lo cubre, lo oculta en la oscuridad de su pasión.

Le restriega su muerte, y la celebra. Recuerda su lugar de nacimiento, y pareciera que en vez de tristeza por encontrarse lejos de su lugar de nacimiento, siente no alegría, pero algo parecido a una cierta satisfacción por ello. ¿Aquiles no recuerda que re repente Iftión es el amado de alguien? ¿No se da cuenta que lo mismo que hizo Héctor con Patroclo, lo está haciendo él con el Ontrintida? Ésta es la ceguera de la cual se hablaba. Aquiles es incapaz de ver sus mismas acciones, no puede y no quiere pensar más allá de sí mismo. Ese ensimismamiento bien podría llamarse también un excesivo egocentrismo, pues no importa nada más que aquello que a uno le importa. Y no solo ello, sino que las palabras de Aquiles reflejan humillación y jactancia, palabras que están muy lejos de ser pronunciadas por aquel que lucha por algo justo.

Finalmente, cuando Aquiles va en busca de Héctor, el príncipe de Troya, se verá la infinita vastedad de la oscuridad de la *hubris*. Tras vencerlo, pues, el mismo Aquiles, con sus palabras guiadas por su cólera nos hace entrar y mirar esa oscuridad ilimitada:

Desfallecido, le dijo Héctor, el de tremolante penacho: "¡Te lo suplico por tu vida, tus rodillas y tus padres! no dejes a los perros devorarme junto a las naves de los aqueos; en lugar de eso, acepta bronce y oro en abundancia, regalos que te darán mi padre y mi augusta madre, y devuelve mi cuerpo a casa, para que al morir del fuego me hagan participe los troyanos y las esposas de los troyanos" mirándolo con torva faz, replicó Aquiles, de pies ligeros: "No implorés, perro, invocando mis rodillas y a mis padres.

¡Ojalá que a mí mismo el furor y el ánimo me indujeran a despedazarte y a comer cruda tu carne por tus fechorías! tan cierto es eso como que no hay quien libre tu cabeza de los perros, ni, aunque el rescate diez veces o veinte veces me lo traigan y lo pesen aquí y además prometan otro tanto, y ni siquiera, aunque mandara pagar tu peso en oro Príamo Dardánida. Ni aun así tu augusta madre depositará en el lecho el cadáver de quien ella parió llorarlo. Los perros y las aves de rapiña se repartirán entero tu cuerpo." (Ilíada, Canto XXII 335- 350)

Qué palabras tan sombrías y duras las que profiere Aquiles. Pareciera que en estado de *hubris* Aquiles es poseído por algo que no puede controlar, que ya no es él mismo quien incentiva sus actos. Y éstos habrían dejado de ser ya verdaderamente libres con la convicción de que existe un derecho de actuar así. ¿Es justa tanta cólera? ¿Es posible erigirse como si uno fuera juez supremo entre la vida y la muerte? Y, sin embargo, muchas veces, en nuestro tiempo, podríamos decir que lo hacemos. No es acaso aquellos ensañados asesinatos que vemos todos los días en las noticias que nos hacen preguntarnos ¡¿Por qué?! ¿Era necesario tal extremo? La *hubris* no es algo que haya dejado de existir o que solo poseían los griegos, es algo que descubrieron ellos en la naturaleza del ser humano, un mal entendido desde el exceso que arremete de manera extrema con lo que pensábamos era un límite.

El límite parece poner en quietud nuestro ímpetu, pero la *hubris* no reconoce aquello, no se satisface con nada. Como lo vemos con Aquiles, pues no satisfecho con lo que había hecho, El de los pies ligeros invadido por la *hubris*, desafió hasta

a los mismos dioses y en su cólera creyó poder aceptar cualquier juicio de ellos mostrándolo con estas palabras:

Ya moribundo, le dijo Héctor, el de tremolante penacho: "Bien te conozco con sólo mirarte que tienes en las entrañas. Cuídate ahora de que no me convierta en motivo de la cólera de los dioses contra ti el día en que Paris y Febo Apolo te hagan perecer, a pesar de tu valor, en las puertas Esceas." Apenas hablar así, el cumplimiento de la muerte lo cubrió. El aliento vital voló de la boca y marchó a la morada de Hades, llorando su hado y abandonando la virilidad y la juventud. Ya estaba muerto cuando dijo Aquiles, de la casta de Zeus: "¡Muere! Mi parca yo la acogeré gustoso cuando Zeus quiera traérmela y también los demás dioses inmortales (Ilíada, Canto XXII 355- 365)

Aquiles no teme morir ni teme el juicio de Zeus. La *hubris* ha hecho de él un hombre soberbio, sin piedad. Lo ha convertido en algo monstruoso: en la mismísima Furia sin sentido y que; sin embargo, jamás hallará tranquilidad ni satisfacción. ¿No es acaso aquella soberbia extrema que vemos en los asesinos de nuestro tiempo, en los corruptos, en los criminales, y hasta en aquellos que no son tocados por la compasión al ver a la gente morir de hambre y matarse en guerras sin sentido? ¿No es acaso aquello que vemos cuando nadie es capaz de reconocer el mal cometido, sino que lo justifica? Ciertamente Aquiles no. Y no solo ello, sino que, además, no contento con eso Aquiles, El de los pies ligeros:

...le quitó de los hombros las armas ensangrentadas. Los hijos

de los aqueos acudieron corriendo y quedaron admirados de la talla y de la envidiable belleza de Héctor; y nadie hubo que se presentara y no lo hiriera. Y así decía cada uno, mirando al que tenía próximo: "¡Qué sorpresa! ¡Ahora sí que es Héctor mucho más blando de tocar que cuando prendió las naves con el voraz fuego." (Ilíada, Canto XXII 365- 375) le taladró por detrás los tendones de ambos pies desde el tobillo al talón, enhebró correas de bovina piel que ató a la caja del carro y dejó que la cabeza arrastrara. Montó en la caja del carro, recogió la ilustre armadura, los fustigó para arrearlos, y los dos de grado echaron a volar. Gran polvareda se levantó del cadáver arrastrado; los cabellos oscuros se esparcían, y la cabeza entera en el polvo yacía, antes encantadora. Zeus entonces a sus enemigos había concedido que lo ultrajaran en su propia patria. (Ilíada, Canto XXII 395)

¿Era necesario tanto? ¿Por qué Aquiles no se calmó, por qué no paró? No satisfecho con haber matado a Héctor sigue maltratando y violentando su cadáver, incluso frente a su familia y a sus compatriotas. ¿Por qué tanto? ¿Existe alguna razón para ello? No. Aquiles no encontraba límite. Y es allí donde la ética debe entender el límite, pues es en ese momento, en donde ya no hay sentido ni razón, que se debe decir hasta aquí es suficiente. ¿Cuántas veces nosotros nos hemos dejado llevar por esa furia que desconoce los límites? ¿Qué ni siquiera volteamos a preguntarnos sobre ellos? Homero nos muestra que es aquí donde se debe establecer una línea demarcada por el comienzo del sin sentido.

Aquiles, por más humillación que hiciera, sabía que no iba a traer de vuelta a Patroclo, era testigo del sufrimiento de los padres, de la esposa y del hermano de Héctor, Paris, y, a pesar de todo ello, no paraba con la humillación. Así es que se muestra el exceso no conociendo ni reconociendo límites. La *hubris*; por tanto, es el abandono al exceso infinito al mismo sufrimiento sin fin. Pues Aquiles en su mismo accionar sigue alimentando esa furia irracional. No es satisfacción lo que la *hubris* ofrece sino más bien sufrimiento. Y eso, quizás lo hemos olvidado. Cuando pedimos venganza, cuando arremetemos contra aquel que hace daño, solo queremos devolver el daño olvidando que abandonarnos en la sed de venganza que aparenta la retribución solo nos generará más sufrimiento.

¿Cómo regresar desde ese estado ilimitado a la cordura? ¿Desde lo irracional a lo racional? El arrebato violento de la *hubris* parece no conocer tregua. No busca nada, nada la satisface. El abandonarse a ese exceso es realmente perderse, abandonándose a no tener límites.

Es Príamo, Rey de Troya; sin embargo, que muestra algo nuevo, al parecer trae de vuelta a divino guerrero sufriente y cegado por su cólera. Ya en el cansancio, luego del arrebato pasional y de la batalla. Príamo va al encuentro de Aquiles y con estas palabras le trata de expresar un sufrimiento tan igual o mayor al que Aquiles siente:

¡Acuérdate de tu padre, Aquiles, semejante a los dioses, que tiene mi misma edad y está en el funesto umbral de la vejez! (Ilíada, Canto XXIV 485 2-3)

La similitud, que aparece a través del recuerdo del padre de Aquiles, con Príamo

evoca una suerte de compasión en el hábil guerrero. Lo que genera que Homero la exprese con estas íntimas palabras,

El recuerdo hacía llorar a ambos: el uno al homicida Héctor lloraba sin pausa, postrado ante los pies de Aquiles; y Aquiles lloraba por su propio padre y a veces también por Patroclo; y los gemidos se elevaban en la estancia. (Ilíada, Canto XXIV 505-510)

Es una escena digna de imaginar y absolutamente conmovedora. Dos hombres sufriendo y consolándose al punto de verse como iguales e incluso de tener una relación filial. Uno llorando por su hijo muerto; el otro, por su amante. Qué es lo que le muestra al Pélida Príamo cuando va a rogar por su hijo. Me atrevería a decir que es la compasión a través de la visión de la semejanza entre todos los hombres. Tal vez sería suficiente para nuestros días esa sola idea: comprender que, al ser todos semejantes, debemos de tratarnos y considerarnos como tales. Cuántos sufrimientos nos ahorraríamos si tan solo viéramos la fuerza de esa noción.

Así entonces, la *hubris* es un tema muy importante y central en la Ilíada y por ende en Grecia antigua. Para Homero la cólera desmesurada es la que lleva a Aquiles y a los aqueos a su destino fatal. Es el detonante del desenlace trágico: la destrucción del propio ser que supone sufrimiento.

2. En las tragedias

Ahora bien, en las tragedias clásicas, se muestra qué implica ese sobrepasar los límites que caracteriza a la *hubris* y qué significa ser insolente en un sentido teológico.

Esquilo, por ejemplo, dice: "Ciertamente la hubris es la hija del ateísmo" (Esquilo, Euménides 533) y "En verdad, Zeus es castigador del orgullo presuntuoso, y corrige con mano dura. Por tanto, ahora que mi hijo ha sido advertido por la voz de Dios para que siga la prudencia, os ruego que lo instruyáis, con admoniciones razonables, para que deje de atraer sobre sí el castigo de los cielos por su jactanciosa temeridad" (Esquilo, persas, 827-831). Y el mismo Darío, comenta sobre su hijo Jerjes que "Siendo mortal, en su desatino pensó que llegaría a ser señor hasta de los mismos dioses" (Esquilo, persas, 794); pues "Él abrigó la esperanza de sujetar con cadenas, como a un esclavo, al sagrado, fluyente Helesponto, al Bósforo, acuífera corriente de un dios" (Esquilo, persas, 745)⁷. Y Esquilo, juzgándolo dice: "Cuando se es mortal no hay que abrigar pensamientos más allá de la propia medida" (Esquilo, persas, 820). Además, "Un viejo hubris siempre engendra otro hubris que añadir a las calamidades humanas" (Esquilo, Agamenón 760). Por tanto, el no saber obrar con prudencia significa sobrepasar los límites que los dioses han establecido para los hombres, y ello desencadena, las más terribles desgracias. No porque los dioses castiguen a los hombres sino porque se desconoce todo límite de manera absoluta lo que deviene en una especie de endiosamiento personal. Si no hay límites ni dioses que los establezcan, entonces todo es posible. Esta posibilidad puede verse tanto en un sentido positivo como en uno negativo; tomándola como una oportunidad de construir y crear, por un lado, y como la permisividad total, por el otro. En el caso de la *hubris*, evidentemente desconocerá

los límites no para la armonía sino al contrario para la destrucción.

Sófocles también escribió sobre la soberbia desmedida y dijo que "*Hubris* engendra un tirano" (Sófocles, Edipo Tirano, 873) y ¿quién quiere a los tiranos? ¿Acaso no es debido a la *hubris* que engendra odio y repulsión por parte de los otros?

Asimismo, el gran Eurípides dijo "Si tienes más de bueno que de malo, cuando seas hombre obrarás rectamente y bien. Pero, querido niño, abstente de malos pensamientos; apártate del *hubris*, ese orgullo presuntuoso; pues desear ser más grande que Dios no es otra cosa que *hubris*" (Eurípides, Hipólito, 472-474).

Entonces, podemos ver que los poetas griegos pensaban que cuando los hombres se olvidaban de su mortalidad, cuando pensaban que estaban sobre el bien y el mal era cuando, ciegos por causa de la *hubris*, se alzaban contra dioses y hombres, e insolentes dejaban la razón y la medida.

3. En Platón

Asimismo, no debía faltar que el gran Platón, en su obra central *La República*, hable principalmente de la Justicia, y con ella de la *hubris* y de sus terribles consecuencias cuando esta posee al gobernante convirtiéndolo en tirano.

Es en el Libro III, donde critica a los poetas diciendo que deben cuidarse de sus palabras en vistas a una buena educación. Y para ello, por supuesto, es necesaria la moderación, virtud contraria a la *hubris*, que debe de ser debidamente mandada por los gobernadores a la multitud.

7 Herodoto cuenta que Jerjes se encendió en ira porque el puente que había construido para cruzar el Bósforo y llegar a Tracia fue destruido por una tormenta. Y por ello, mandó cortarles las cabezas a los ingenieros, azotar al Helesponto en castigo y, luego, lanzó improperios contra el mar y dijo: "Entiéndelo bien, y brama por ello; que el Rey Jerjes, quieras o no, pasará sobre ti" (Herodoto, Historia, VII, 35).

Por ello, un gobernante no podría estar ni mostrarse a los ciudadanos "atontado por el vino, poseedor de ojos de perro y de un corazón de ciervo" (República, 389 e). Y de ello se sigue que no está bien que la voluptuosidad del exceso en las comidas, o en el sexo, en suma, en el placer corporal, sea mostrada en los versos de los poetas. Como cuando Homero canta que:

Al lado están las mesas abundantes,
en pan y carne, mientras el
escanciador saca el vino de la
crátera, lo lleva y lo vierte en las
copas (República, 390 a)

Y mucho menos dichas por los gobernantes, pues darían licencia con ello al libertinaje. Pues, para Platón, el darle tal lugar al placer corporal, que es irracional, hace parecer que las cosas más bellas son aquellas convenientes al exceso (*hubris*).

Platón quiere decir que el placer no es el mejor bien que uno puede poseer en la vida y no es lo más digno de alcanzar. Es decir, el destino más lamentable no es morir de hambre sino cometer injusticia. Esto quiere decir actuar de forma irracional deseando únicamente los placeres sensoriales. En nuestra era, vemos que podemos darles rienda suelta a nuestros deseos de placer y disfrute sensorial casi ilimitadamente. Incluso existen lugares en donde ofrecen justamente aquello: la ilusión de comer, beber y disfrutar casi ilimitadamente por una modesta suma monetaria. La promesa de la felicidad traducida en el placer es lo que ahora la publicidad de muchos centros comerciales, restaurantes, clubes nocturnos, agencias de viajes, hoteles, etc. nos venden. Y no solo ello, sino que en nuestras mismas relaciones interpersonales colocamos

al placer como la meta de aquellas. Poniendo el agrado o el surgimiento de emociones como criterios para estimar a una persona. Es muy grave lo que ha ocasionado el olvido de la *hubris* en nuestro tiempo. Y es Platón quien nos recuerda que el placer es un bien, pero no puede ser tomado como el mayor de todos ni como el Bien mismo.

Por ello, en cambio, dirá que hay que escuchar las palabras del poeta que reflejan la moderación y la medida, además de la fortaleza del alma cuando dice:

Golpeándose el pecho, increpó
a su corazón con estas palabras:
Sopórtalo, corazón; ya otra vez
afrontaste algo más horrible
(República, 390 d)

Platón, así, por boca de Sócrates trata de hacer ver a Glaucón y a los demás que el excesivo placer corporal nada tiene que ver con la moderación ni con las virtudes como la templanza.

...el verdadero amor consiste
por naturaleza en amar de forma
moderada y armoniosa lo ordenado
y bello (República, 403 a)

Las virtudes como vía de la buena vida es precisamente lo que hemos olvidado, además. Pues ahora, ya no interesa moderarse ni ser templado con respecto a nuestros placeres sensoriales sino, más bien, es loable y necesario para alcanzar la felicidad. Cosa que sería imposible además para los griegos, pues la felicidad no era algo que se alcanzaba sino más bien era la buena vida a través de la práctica de las virtudes.

Platón en su obra el *Protágoras* señala a modo de síntesis la definición de templanza y *hubris*:

Cuando la opinión conquista, y por la ayuda de la razón, nos conduce a lo mejor, el principio conquistador es llamado templanza (*sophrosune*); pero cuando el deseo, que carece de razón, nos gobierna, y nos arrastra al placer, ese poder de desgobierno es llamado *hubris* (Protágoras, 238a).

Es decir, en Platón, cuando el hombre es cegado por la pasión y no escucha a la razón comete *hubris*. Pero cuando su deseo es debidamente acompañado por el conocimiento y por la razón, se alcanzarán aquellos placeres dignos, pues los dicta la sabiduría. Esto "dado que siguen a la verdad, llegarán a los placeres más verdaderos, en la medida que esto les es posible, además de los placeres que les son apropiados, si es que lo mejor para cada cosa es también lo más apropiado" (República, 586 e). Así, lo que más se aleja de la razón son los apetitos eróticos y tiránicos, los cuales distan mucho de ser reales, verdaderos y ordenados. Por tanto, el tirano, así, es aquel que estará más alejado del placer que le es propio y verdadero. De esa manera, finalmente, vemos que en Platón la *hubris* está orientada hacia los placeres excesivos del cuerpo, alejados de la razón.

4. En Aristóteles

Aristóteles, por su parte, vio que la *hubris* era algo fundamentalmente perverso y mórbido (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1148b 30). Y aquel que desprecia a los otros (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1149b 22) insultándolos deliberadamente comete *hubris* (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1125a 9). Así, en un sentido ético, si alguien era sujeto de *hubris* lo manifestaría con sus semejantes. Pero, además, ese desprecio genera odio y rencor (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1149 a 32), de manera que el poseído por

la *hubris* siente placer al ver el sufrimiento ajeno (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1129b 22). Lo que significa, entonces, el dañar por el dañar y siempre implica la humillación deliberada de la persona afectada.

Es por todo ello que la *hubris* era lo más cruel que podía un griego hacer en contra de otro. Aristóteles lo expresa como sigue:

También quien ultraja menosprecia, pues el ultraje es hacer o decir aquello de lo que la víctima se avergüenza, sin ánimo de que le ocurra nada más de lo que le ocurrió, sino para disfrutar de ello. Y es que los que toman represalias no ultrajan sino castigan. La razón del placer que sienten quienes ultrajan es que creen que al hacer daño son superiores al otro (Aristóteles, *Retórica*, 1378 b).

Así, la *hubris* era considerada algo malo siendo la más cruel de las faltas. No sólo era ser esclavo de las pasiones, como decía Platón, sino que, además de ello, era hacer sufrir por el sufrimiento mismo, como lo vio Aristóteles. Y esto era un acto gratuito de maldad porque no buscaba algo más allá del ver sufrir y regocijarse en ello.

Vemos así que la *hubris* para Aristóteles no es ira simplemente ni solamente deseo encolerizado de venganza. Pues la ira no es premeditada; un hombre se enciende en ira porque no puede evitarlo. Y la venganza se toma con la clara intención de restituirse algo; la venganza es por amor al desquite, y en último caso, a un concepto particular de justicia. Pero la *hubris*, la extrema insolencia, es el espíritu que hiere y después retrocede para ver a su víctima convulsionarse. Es herir por amor a herir y

siempre implica la humillación deliberada de la persona que injuria. Es el placer por el sufrimiento del otro.

En ese sentido, actualmente, la crueldad y la humillación han tomado formas sutiles que se manifiestan en todos los medios y ámbitos en los que el ser humano actúa. Por citar un ejemplo: ahora el bullying también ha migrado a las redes sociales mostrando todo el poder que la humillación humana puede tener que, incluso muchos han tomado la decisión de acabar con sus vidas debido a ciberbullying. Pero incluso aquello sería un juego de niños si vemos el exceso en cuestiones mayores como el acoso sexual, la comercialización de seres humanos, los medios de comunicación y el rating que beben de la sangre y del sufrimiento de tantos, el morbo en los programas televisivos y en los espectáculos. La humillación vende, y eso es una de las cosas más perversas que ha podido generar el hombre: ya no es solo burlarse por el placer de ver sufrir a alguien como diría Aristóteles sino ahora es vender el sufrimiento para que otros se regocijen con él y sientan placer.

Conclusión

Es tal vez cuando el hombre se alza por encima de todo, creyéndose y olvidándose de los límites que se entra en un estado de *hubris* que lleva al *thánatos* de su ser. También es importante la reflexión sobre este tema, pues el mal entendido como *hubris* es una realidad ínsita en la naturaleza humana. Importante es comprender este concepto para una comprensión más amplia de la profundidad del ser humano, de su libertad y de los sufrimientos que lo aquejan. Solo en la profundidad de la reflexión podremos descubrir la necesidad de los límites y poder actuar de acuerdo con lo mejor y más excelente.

Homero no recuerda que es importante pensar sobre los límites y no dejarnos eneguecer por la cólera desmedida. Que la compasión en el semejante es clave para poder convivir en armonía y no sufrir. Platón nos dice que no podemos colocar al placer como el mayor y supremo bien, que ello nos llevará a la perdición de la sensualidad. Y Aristóteles nos advierte el peligro de beber del placer de sufrimiento, nos tuerce, nos lleva a un estado sin sentido, no de humanidad.

En el fondo resuena el mensaje del oráculo de Delfos: "*Conócete a ti mismo*", que implica conocer los propios límites, pero que, a la vez, se hace un llamado inmediato hacia el reconocimiento de lo divino, de lo absolutamente otro del cual no puedo disponer sino aceptar y asombrarme.

REFERENCIAS

Aristóteles (1985) *Ética a Nicómaco*. Trad. Mario Araujo y Julián Marías. Introducción. Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales

Aristóteles (1998) *Metafísica*. Traducción: Valentín García Yebra. Madrid: Editorial Gredos.

Aristóteles (2009) *Retórica*. Madrid: Alianza Editorial. Madrid.

Aristóteles (2009) *Poética*. Madrid: Alianza Editorial.

Aristóteles (2009) *Política*. Madrid: Alianza Editorial.

Barclay W. (2002) *Palabras griegas del nuevo testamento*. Texas: Casa bautista de publicaciones.

Homero (2000) *Ilíada*. Madrid:
Biblioteca Clásica Gredos.

Platón (2009) *Protágoras*. Madrid:
Alianza Editorial.

Platón (2009) *Fedro*. Madrid: Alianza
Editorial.

Platón (2000) *República*. Madrid:
Gredos.

Vernant, J. (1992) *Los orígenes del
pensamiento griego*. Barcelona:
Paidós Ibérica S.A.

LAKATOS Y FEYERABEND: UN ANTAGONISMO SOBRE EL DESAFÍO DEL FALSACIONISMO POPPERIANO

Lakatos and feyerabend: An Antagonism Around the Challenge of Popperian Falsabilism

César Inca Mendoza Loyola*

Recepción: 08-01-2018

Aceptación: 18-05-2018

RESUMEN

Este artículo presenta el debate entre Imre Lakatos y Paul Feyerabend (amigos íntimos y, además, discípulos de Karl Popper) en torno al problema de cómo fundamentar el método científico. Se presenta, primeramente, a modo de introducción, la postura deductivista de Popper conocida como falsacionismo, la cual indica que la capacidad de las teorías científicas de someterse a la falsación a través de una actitud crítica con sus propios conceptos básicos. Luego, la postura epistemológica de Lakatos, conocida como Metodología de los programas de investigación, es explicada como una variante sofisticada del falsacionismo que en Popper comenzó con una versión ingenua. En las últimas dos secciones, el autor analiza la postura de Feyerabend – denominada por él mismo como Anarquismo metodológico – donde postula la tesis de que cualquier método es potencialmente válido para poner sobre el tapete de discusiones sobre los fundamentos metodológicos y conceptuales en la ciencia.

PALABRAS CLAVE

Epistemólogo, deductivista, inductivista, racionalismo crítico, falsacionismo, anarquista, contrainducción, programas de investigación.

ABSTRACT

This paper presents the debate between Imre Lakatos and Paul Feyerabend (close friends and also, disciples of Karl Popper) about the foundations of scientific method. First, as a sort of introduction, it presents Popper's deductivist position, known as falsification, which states the ability of scientific theories to submit to falsation through a critical approach to its own basic conceptions. Then, Lakatos' epistemological stance, known as the Methodology of Research Programs, is explained as a sophisticated version of falsification that started in a naïve fashion with Popper. In the last two sections, the author analyzes Feyerabend's position – which he himself baptized Methodological anarchism – whose main thesis is that any method is potentially valid in the set of discussions about the methodological and conceptual foundations of science.

* Docente de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. cesar.mendoza@uarm.pe

KEY WORDS

Epistemologist, deductivist, inductivist, critical rationalism, falsifiability anarchist, counterinduction, research programs.

INTRODUCCIÓN

Tal como se anuncia en el título mismo, esta ponencia se centra en explicar el antagonismo de dos filósofos, Lakatos y Feyerabend, entrañables amigos personales y no menos entrañables rivales epistemológicos, en torno al siempre peliagudo tema de cómo fundamentar el saber científico como manifestación máxima del rigor de la racionalidad... e incluso ronda la posibilidad de negar que tamaña empresa sea inasequible, una posición que de hecho es sostenida por uno de los antagonistas que traemos a colación. La única manera de entender este antagonismo es revisar su raíz común, que es el modelo epistemológico falsacionista inaugurado por Popper (quien fue profesor de Lakatos y Feyerabend), pues el debate entre ellos dos se basa en las diferentes maneras que tuvieron de distanciarse de la huella popperiana, a la par que preservaban su inquietud deductivista, situándose así en oposición común al estándar inductivista propio de la concepción positivista de la ciencia. Karl Raimund Popper fue el pionero del así llamado falsacionismo (etiqueta que endilgaron a su filosofía de la ciencia y que el detestaba, pues él se veía a sí mismo simplemente como un *racionalista crítico*), la propuesta de que lo que caracteriza a las teorías científicas es su capacidad de someterse a la falsación a través de la contrastación de sus enunciados ante las evidencias empíricas. Esto supone que solamente la posición deductivista puede entender adecuadamente la armazón y la comprensión de las leyes y teorías científicas manejadas como conjeturas (o

hipótesis) que funcionan desde el punto de partida del proceso de investigación.

1. El falsacionismo como proyección del racionalismo epistemológico

El falsacionismo postula con actitud asertiva que hay un proceso conceptual funcionando en nuestras mentes mientras observamos los fenómenos: ver un fenómeno no es solo mirarlo sino pensarlo mientras lo miramos, racionalizar los datos que causan un impacto físico en nuestras retinas por vía del estado interno de nuestro cerebro, el cual piensa a partir de expectativas, experiencias previas y conceptos aprendidos e internalizados (Chalmers 2005: 5-9). La lógica inductivista propia de las concepciones de ciencia manejadas por la corriente neopositivista y las modalidades empiristas de los siglos XIX y XX ostentan una errónea e inconveniente concepción meramente pasiva de la percepción sensorial, lo cual pone a nuestra capacidad intelectual de ordenar y conceptualizar nuestras experiencias en un rol secundario: según esta postura, nuestra capacidad de crear, conceptualizar y defender enunciados generales surge después de una influyente cantidad de experiencias sobre eventos particulares, pero "afirmar que la ciencia descansa sobre cierto conjunto de informes observacionales indubitables es, para Popper, hacer descansar a la ciencia sobre un fundamento no-científico" (Brown 1998: 96). En realidad, "la observación es guiada por la teoría y la presupone", siendo así que "las teorías se construyen como conjeturas provisionales que el intelecto humano crea libremente en un intento de solucionar problemas con que tropezaron las teorías anteriores" y luego "han de ser comprobadas rigurosa e implacablemente por la observación y la experimentación" (Chalmers 2005: 57). Dicho de otra manera, "la ciencia no

empieza con observaciones empíricas sino con *problemas*" dado que la mente del científico "no funciona como una *tabula rasa* provista de receptores sensoriales listos para registrar fielmente y sin interferencia de ninguna clase a la realidad, sino todo lo contrario" (Pérez Tamayo 2010:222). De este modo, en palabras de Lakatos, se anula la pretensión de poder observar los hechos con el "ojo desnudo" sin un esquema conceptual previo en nuestro intelecto, y se anula también la pretensión de que se puede llegar a conclusiones generales válidas a partir de la copiosa acumulación de casos particulares cuando, en realidad, el referente general ya está presente en el antes mencionado esquema conceptual. Esta propuesta resulta irresistible porque es un modelo de crítica científica que "contiene proposiciones empíricamente falsables que son espacio-temporalmente universales, sus condiciones iniciales y sus consecuencias", y portando como arma lógica al *modus tollens*,¹ "ni la lógica inductiva ni la simplicidad intuitiva complican el panorama." (Lakatos 1987: 20-22)

Pero Popper no se limita a defender el rol primordial del enunciado general frente a la captación de eventos particulares, sino que además considera que la ciencia debe entenderse como un sistema de pensamiento que va en busca de falsaciones, es decir, que no se conforma con manejar casos que las confirmen y toparse con casos semejantes en el futuro inmediato, sino que asume una actitud autocrítica respecto a sus propias leyes y teorías. No hay nada más racional que aplicar sistemáticamente el método de ensayo y error donde las conjeturas (ya leyes comúnmente aceptadas, ya hipótesis novedosas) que maneja el investigador como idea-guía de su labor

se abran al prospecto de desnudar sus errores y falencias hasta ahora insospechadas, ir en busca de falsaciones en vez de verificaciones (Richards 2000: 38). No hay un criterio de verdad operando aquí, pues no hay tal cosa como una certificación de la conquista de la verdad científica según el falsacionismo, sino un criterio de demarcación entre el discurso científico y el no-científico. El mismo Popper se niega a exigir "que un sistema científico pueda ser seleccionado, de una vez por siempre, en un sentido positivo, pero sí que sea susceptible de selección en un sentido negativo por medio de contrastes o pruebas empíricas; ha de ser posible refutar por la experiencia un sistema científico empírico" (1991: 40). El avance del saber científico sigue un curso infinito en el incesante descubrimiento de "problemas nuevos, más profundos y más generales" cuyas respuestas siempre provisionales se sujetan "a contrastaciones constantemente renovadas y cada vez más rigurosas" (Popper 1991: 261-262). Más bien, la óptica inductivista omite el carácter autocrítico de la racionalidad científica y no tiene suficientes armas para invalidar las propuestas de conjeturas *ad hoc* que se utilizan para seguir defendiendo una teoría cuya credibilidad está en franco declive: una conjetura es válida si se ofrece abiertamente a contrastarse frente a las evidencias empíricas mientras que la conjetura *ad hoc* (por tanto, pseudocientífica) sirve solamente al propósito político de defender un nicho conceptual por un interés ajeno al estrictamente científico.

Si el principio de verificabilidad propuesto por el neopositivismo señalaba que el significado de las proposiciones con sentido puede ser verificado por la observación, pronto se advertía que

¹ Su estructura es: $p \rightarrow q$; $\neg q$; $\neg p$. No tenemos p pues si tuviésemos p , se habría tenido que dar q y no se dio éste. (Hurley, 2012: 362).

dicho principio dejaba fuera muchas proposiciones científicas que aun no eran corroboradas por la experiencia. Para Popper, algo más adecuado sería proponer que las hipótesis deben ser planteadas por el científico con miras a su eventual negación. No se puede estar totalmente seguro de la validez de una teoría por mucho que vayamos acumulando casos confirmatorios; pero una vez que encontramos la excepción, queda claro que la teoría debe corregirse, o como sucede en muchos casos, negarse (Richards 2000: 38-39). La mente científica ha de proyectar sus ideas – una hipótesis, un sistema teórico, una propuesta de variante dentro del sistema teórico, lo que sea – sin una justificación previa pero con una plena disposición a que se extraigan conclusiones de ella por medio de una deducción lógica en base a enunciados empíricos basados en los datos experimentales o enunciados abstractos basados en estándares conceptuales de la teoría vigente (Popper 1991: 31-33), y si "durante el tiempo en que una teoría resiste contrastaciones exigentes y minuciosas, y en que no la deja anticuada otra teoría en la evolución del progreso científico, podemos decir que ha «demostrado su temple»" (Popper 1991: 33). Si lo que hace que un sistema científico sea riguroso es su capacidad de distinguir entre los enunciados que le son compatibles y los que le contradicen, tal rigor solo será factible bajo el criterio de falsación pues "los sistemas que no satisfacen la condición de falsabilidad no son capaces de efectuar discriminación entre dos enunciados cualesquiera que pertenezcan a la totalidad de todos los enunciados empíricos básicos posibles" (Popper 1991: 88).

Dar prioridad al falseamiento sobre la confirmación permite agilizar

mucho las cosas en lo que concierne al robustecimiento de las leyes y teorías vigentes de las ciencias, y, de hecho, sustenta una lógica robusta para explicar el progreso del saber científico. Así, el modelo físico newtoniano era superior al de Kepler porque era más amplio al englobar un mayor número de factores en la explicación y se aplicaba a una mayor cantidad de fenómenos de interés científico (caída de los cuerpos, el movimiento del péndulo, etc.); lo mismo habría de pasar con el modelo einsteiniano ante el newtoniano (transformaciones mutuas entre masa y energía, nuevos datos sobre la velocidad y la trayectoria de la luz, etc.) (Chalmers 2005: 68-69). Pero ahora pongamos otro ejemplo, esta vez sobre el proceso de descubrimiento del planeta Neptuno². Éste nació como problema científico porque las fórmulas matemáticas utilizadas para medir la órbita de Urano y que estaban basadas en ecuaciones del sistema newtoniano no se ajustaban a los datos empíricos recogidos en los observatorios, los cuales parecían mostrar una órbita irregular. Estamos en una situación de falsación, pero dicha situación no derribó el modelo newtoniano, sino que más bien motivó una solución provisional sujeta a una pronta verificación en los datos empíricos: resulta que hay un planeta más alejado que Urano dentro de nuestro Sistema Solar, y su presencia influye necesariamente en el modo en que se desarrolla la trayectoria de Urano alrededor del Sol. Esta solución momentánea se resolvió primero en el plano matemático, ajustando las ecuaciones con la introducción de la nueva variable y logrando definir una trayectoria regular para Urano; al poco tiempo, se descubrió empíricamente la presencia de ese nuevo planeta. Esto quiere decir que el criterio de falsación tiene que ser manejado con pulso y

2 Ejemplo de Lakatos en su *La metodología de los programas de investigación científica* (2010: 229-231)

discreción, lo cual tiene sentido, pero a la vez, abre la puerta a la cuestión de cómo se puede limitar el espacio que divide entre el momento en que una solución provisional sigue siendo válida y otro en que no da para más. Es verdad que, con su sujeción práctica a la posibilidad de falsarse, la postulación matemática de un octavo planeta en nuestro Sistema Solar resultaba una idea atractiva y efectiva, pero este ejemplo pone sobre el tapete la exigencia de que haya algo más que falsación en la validación de las conjeturas y el manejo de los datos empíricos. Lakatos hará de esta exigencia el centro gravitante de su epistemología crítica.

2. Una modalidad sofisticada de falsacionismo de la mano de Lakatos

Imre Lakatos (nacido como Imre Lipschitz y luego rebautizado como Imre Molnár antes de pasarse a su nombre definitivo) carga sobre sus hombros la misión de crear una versión sofisticada de falsacionismo desde donde se pueda resolver la cuestión pendiente de cómo designar y decidir la validación de una falsación. Para ello, él debe recibir la herencia de su maestro mientras se distancia de ella relativamente al denominarla como falsacionismo metodológico ingenuo, remodelándola como falsacionismo metodológico sofisticado, aunque el nombre oficial de su propuesta es metodología de los programas de investigación. Lakatos hace un recuento histórico de la exigencia popperiana de la falsabilidad en la lógica científica, distinguiendo una primera fase de falsacionismo ingenuo que aparece expuesta en *La lógica de la investigación científica* y otra de falsacionismo sofisticado, con la cual halla fuertes confluencias, expuesta en conferencias y artículos desde mediados de los 60's (2010: 160-

174, 180-195). Desde el falsacionismo ingenuo, todo enunciado científico se pone a prueba como hipótesis frente a la posible emergencia de refutadores potenciales, o sea, un enunciado básico cuyo valor de verdad se sostiene sobre los alcances de las técnicas experimentales del momento. Así, un experimento controlado se repetirá varias veces en busca de la falsación mientras se determina el valor de verdad del refutador potencial: si éste es rechazado, la hipótesis es corroborada, o más exactamente, presta a ser atacada con adicionales estrategias falsacionistas en el futuro próximo, mas si es aceptado, la hipótesis queda refutada, "enterrada con honores militares" mientras se prepara la entronización de la nueva hipótesis que habrá de explicar en qué consiste ese fenómeno que había resultado misteriosa e inexplicable para la vieja hipótesis enterrada (Lakatos 2010: 184-185). Pero si bien esta propuesta establece el interesante e irresistible reto de caracterizar a la labor científica como esencialmente autocrítica y hábil controladora de sus propios desafíos, no se condice con el hecho bien certificado de que muchas teorías mantuvieron su vigencia a despecho de sus falsaciones persistentes. Por ejemplo, el perihelio de Mercurio era anómalo, pero ello no llevó a la anulación de la teoría newtoniana sobre las órbitas planetarias, y más bien los expertos archivaron el problema para considerarlo como un caso especial dentro del modelo aún aceptado (Lakatos 2010: 190). Así, dejar la propuesta del falsacionismo sin matices resulta contraproducente para la recta orientación racionalista y deductivista que se pretende para la epistemología.

Conservar el espíritu crítico y creativo de la idea falsacionista mientras se respeta el dinamismo reinante de las teorías científicas vigentes obliga a replantear

el falsacionismo metodológico con una modalidad sofisticada donde se plantea que "el científico enumera anomalías, pero mientras su programa de investigación conserve su inercia, las ignora" (2010: 192). Éste es el *leitmotiv* de Lakatos. Para ello, concibe la actividad científica como un *programa de investigación* que contiene dos facetas claramente diferenciadas entre sí mientras que operan al unísono: una se llama *núcleo central*, la otra, *cinturón protector*. El núcleo central es la característica centralmente definitoria del programa de investigación y está conformada por las leyes más generales sobre las que se sostiene la teoría, mientras que el cinturón protector contiene hipótesis menos generales que funcionan como supuestos suplementarios de la teoría y cuya validez se admite mientras aún no han sido falseadas abrumadoramente por las evidencias empíricas (Chalmers 2005: 124-125). O sea, las teorías nacen ya falsadas, aunque disponen de un margen de maniobra para mantenerse saludables mientras lidian con las anomalías. Asimismo, hay dos tipos de labor científica que se corresponden con estas dos partes del programa de investigación: una se denomina *heurística negativa*, y sirve para designar una lista más o menos exhaustiva de problemas a evitar para no contradecir los principios básicos del antes mencionado núcleo; la otra es la *heurística positiva* y trabaja con las continuas modificaciones que tienen lugar en el cinturón protector mientras se resuelven problemas relativos al acomodo entre los datos empíricos y los contenidos teóricos del programa (p.e., afinamientos en las formulaciones de las leyes secundarias o el reemplazo de algunas que ya han sido falseadas por otras nuevas) (Richards 2000: 40-41). Tal como lo expresa el propio Lakatos, dentro de las reglas metodológicas propias de un programa, la heurística negativa se encarga de iniciar

las rutas de investigación a ser evitadas mientras que la positiva nos señala los caminos que debe seguirse (Lakatos 2010: 52-53).

Ilustremos la doble dinámica de estas heurísticas con un ejemplo que Lakatos utiliza referente a la física newtoniana y el modelo astronómico implicado en ella, "si un planeta no se mueve exactamente como debiera, el científico newtoniano repasa sus conjeturas relativas a la refracción atmosférica, a la propagación de la luz a través de tormentas magnéticas y cientos de otras conjeturas, todas las cuales forman parte del programa. Incluso puede inventar un planeta hasta entonces desconocido y calcular su posición, masa y velocidad para explicar la anomalía" (2010: 8). Lejos de operar como una especie de "catecismo", la lógica de la heurística positiva obliga a la racionalidad científica a ser activa y creativa, desafiando varias de las ideas que sostiene en el presente mientras tiene como norte proteger con firmeza aquellas otras vías que conforman el centro neurálgico del programa: en efecto, pocos científicos se ocupan, según Lakatos, de las refutaciones que emergen en ocasiones y más bien "mantienen una política de investigación a largo plazo que anticipa esas refutaciones" en base a "un conjunto parcialmente estructurado de sugerencias o pistas sobre cómo cambiar y desarrollar las «versiones refutables» del programa de investigación, sobre cómo modificar y complicar el cinturón protector «refutable»" (2010: 55). Prácticamente es como si las teorías científicas ya nacieran como modelos de explicación cuestionables que, de todas maneras, tienen una manera sólida de guiar, organizar y enrumbar la labor de investigación científica. En palabras de Borge, "las leyes científicas son en sentido estricto falsas, pues refieren a estados ideales de cosas, o modelos que son

abstracciones respecto de las realidades concretas que pretenden describir”, pero no les es negada la validez pues ésta se puede obtener agregando “ciertas cualificaciones extras al enunciado original, que lo hacen aplicable a casos concretos.” (2017: 156)

Si la heurística negativa ejerce un rol “institucional” en tanto que asegura la conceptualización, difusión y enseñanza del programa de investigación, entonces el rol de la heurística positiva es “ejecutivo”, proactivo, director de estrategias para la supervivencia continuada del programa: en efecto, “un programa de investigación se dice que es *progresivo* mientras su desarrollo teórico anticipa su desarrollo empírico, esto es, mientras continúe prediciendo nuevos hechos con cierto éxito”. El caso opuesto es el del programa degenerativo, aquél cuyo cinturón protector es incapaz de generar nuevas hipótesis y leyes secundarias a partir de los conceptos básicos del núcleo central mientras las anomalías (evidencias empíricas que contradicen dichos conceptos) se acumulan a un ritmo galopante: “si su crecimiento teórico se retrasa con relación al crecimiento empírico, esto es, si solo ofrece explicaciones *post hoc* de descubrimientos casuales o de hechos anticipados o descubiertos en el seno de un programa rival” (Lakatos 2011: 28-29. Lakatos 2011: 146-147).

De hecho, se podría decir que la actividad íntegra de la comunidad científica dentro de una rama específica está regida por una rivalidad continua entre diversos programas de investigación donde el predominante es el que da más indicios de actitud progresiva. La metodología de los programas de investigación adquiere su vitalidad en “la duradera rivalidad técnica y empírica de los principales programas de investigación, en los desplazamientos

progresivos regresivos de problemática y en la victoria, que emerge lentamente, de un programa sobre otro” (Lakatos 2010: 127). Se ilustra esto con el ejemplo de Newton en la elaboración de la teoría cartesiana de los vórtices para demostrar que era inconsistente con las leyes de Kepler, y justamente este ejemplo le permite indicar que el trabajo del científico en medio de la necesaria rivalidad entre diferentes programas de investigación puede ser lo suficientemente dilatado para que resulte perfectamente racional trabajar en cualquiera de ellos (el futuro ganador y el futuro perdedor), o incluso en ambos simultáneamente. Así, “el progreso de un programa es un hecho vital para la degeneración de su rival” en tanto que “si el programa P1 produce constantemente hechos nuevos, éstos serán, por definición, anomalías con respecto al programa rival P2”, y si éste solo explica estos hechos nuevos en base a argumentos *ad hoc*, “este programa está degenerando, por definición” (Lakatos 2010: 121, n. 37).

Esto nos lleva a preguntar a Lakatos cómo explica él la situación en que un programa de investigación llega a un estado de desgaste insostenible y debe ser reemplazado por otro programa que desde el punto de partida ostenta una saludable energía progresiva. ¿Cómo y cuándo se ha de dictaminar la irremediable superioridad de un programa sobre otro? Al fin y al cabo, en esto consisten los momentos más dramáticos del progreso de la ciencia, esos momentos donde lo que entendemos por conocimiento científico y metodología válidos se hallan severamente cuestionados y deben aclararse con la mayor premura posible. La clave está en ver cómo, dentro de la confrontación abierta entre varios programas de investigación, cuál de ellos puede predecir un fenómeno

controvertido con más éxito que otro u otros, logrando simultáneamente explicar otros nuevos. Volvamos a exponer un ejemplo planteado por Lakatos, esta vez respecto a la agonía de la teoría del éter lumínico en inconsciente anticipación de la física einsteiniana.

Mientras que la mayoría de los físicos intentó interpretar los experimentos de Michelson y Morley en el marco del programa del éter, Einstein, desconocedor del trabajo de Michelson, Fitzgerald y Lorentz, pero estimulado fundamentalmente por la crítica de Mach a la mecánica newtoniana, llegó a un nuevo y progresivo programa de investigación. Este nuevo modelo no solo «predecía» y explicaba el resultado del experimento de Michelson-Morley, sino que también predecía un gran conjunto de hechos previamente insospechados que obtuvieron corroboraciones espectaculares. *Solo entonces*, veinticinco años después de que se produjera, consiguió el experimento de Michelson-Morley llegar a ser considerado «el máximo experimento negativo de la historia de la ciencia». (2010: 83)³

Así pues, los enunciados observacionales que se acumulan en el cinturón protector deben mantener una sostenida coherencia respecto a los enunciados teóricos que conforman el núcleo central a fin de que el programa en su conjunto permanezca progresivo; en el caso de un programa degenerativo, sus últimos manotazos de ahogado consistirían en crear enunciados observacionales hipotéticos de forma

poco consistente para aún mantener algo de su actividad, pero este recurso no habrá de durar mucho. Estos enunciados observacionales poco consistentes son las conjeturas *ad hoc* que Popper también había opuesto a las conjeturas válidas (las dispuestas a falsearse ante las crecientes evidencias empíricas). De todas maneras, tengamos en cuenta que "el progreso de los programas científicos no implica la solución de todas las anomalías que lo aquejan pues siempre es conveniente recordar que estos se desarrollan en un océano de anomalías" (Toledo Nickels 1999: 7). Lo que sí tenemos en claro es que Lakatos ofrece un criterio de demarcación más sofisticado que el que brindaba el falsacionismo popperiano: en efecto, la ciencia opera con "una secuencia de teorías que se caracterizan por exhibir una continuidad reconocible que relaciona a sus miembros y permite identificarlos como versiones modificadas de un plan inicial común" (Toledo Nickels 1999: 4), mientras que un discurso pseudocientífico carece de este sentido del orden, inundándose de conjeturas y argumentos *ad hoc* por doquier.

Esta remodelación del estándar de la epistemología falsacionista con una arquitectura conceptual minuciosa donde cada estancia tiene su función y sus "muebles" propias, pero por muy tentador que suene todo esto, al menos en una primera impresión, no ha estado libre de críticas. Pérez Tamayo nos ofrece una buena síntesis de las objeciones recibidas por Lakatos desde varios ángulos:

Por ejemplo, no hay nada en el modelo de los programas de investigación científica que permita identificar a los componentes del núcleo central dentro de la

3 Lakatos cita este peculiar halago postrero al experimento de Michelson-Morley desde: BERNAL, J. D. (1965) *Science in history*. London: Watts.

maraña de teorías que se manejan en un momento dado sobre un tema científico; tampoco es posible sostener que el núcleo central permanece inalterado, aun cuando el programa se encuentre en una etapa progresiva, pues en cualquier época uno o más investigadores pueden estar cuestionando alguna o algunas de sus partes fundamentales. Todavía más problemático resulta el cinturón heurístico positivo [...] por lo improbable de contar con una predicción razonable de las dificultades o anomalías que pueden surgir para las teorías del núcleo central. [...] Lo natural es que la respuesta a las anomalías, sea empírica o conceptual, surja después que ellas y no antes; de otro modo, se estaría invirtiendo recursos intelectuales de la manera más colosalmente ineficiente al intentar formular por adelantado la forma de responder a todas las anomalías teóricamente posibles. (2010: 228-229)

Parece que los malabares hermenéuticos que Lakatos realiza entre el optimismo epistemológico y el acento crítico propio de la mentalidad falsacionista para justificar su confianza en la concreción de un foco de certeza en la metodología científica desde la filosofía no funciona de todo: "las auténticas leyes solo pueden formularse mediante enunciados de longitud infinita y no son, por tanto, completamente cognoscibles para nosotros", lo cual habría de "derivar en un escepticismo epistémico respecto de las leyes, pero no es la conclusión que Lakatos está dispuesto a aceptar." (Borge 2017: 158) También Chalmers nos muestra sus objeciones a la precisión conceptual a

la que Lakatos aspira con su modelo de programa de investigación: la utilidad del concepto de núcleo central queda muy en entredicho a la luz de eventos científicos tan significativos como el desplazamiento parcial del Sol hacia los centros de las órbitas planetarias y otros artificios de Copérnico diseñados "para ajustar los detalles del movimiento epicíclico hasta el punto en que dejaban de ser uniformes", o los intentos serios de la astronomía del siglo XIX por resolver las irregularidades percibidas del movimiento de Mercurio "modificando la ley de atracción del inverso de los cuadrados" (2005: 156-157). ¿Cuál es el núcleo central operante en estas actividades de investigación científica? ¿No sería más fácil ver en ellas sendas exhibiciones de iniciativas individuales relativamente motivadas por la efervescencia de ideas y debates científicos del momento? ¿No sería más consecuente ver en ellas una lógica basada en el deseo de creer en la veracidad de una ocurrencia propia y defenderla desde su propia "trinchera intelectual"? Preguntas así reflejan el tipo de inquietud epistemológica propia de la postura de Feyerabend, y justamente en él se centra la siguiente y última sección de esta ponencia.

3. Frente al racionalismo... ianarquismo!

Cuando Paul Karl Feyerabend entra en escena, lo hace decidido a plantear una novedosa y osada versión del poder de la razón científica para adueñarse de sus ideas y defenderlas según su fuerza de voluntad: su misión es entender a la razón científica liberándola de las ataduras del racionalismo, plantear una oposición diametral e incansable frente al racionalismo a partir de una postura que él usualmente denomina

*anarquismo epistemológico*⁴. ¿Y cómo entiende Feyerabend a ese racionalismo al cual se opone con tanto fervor? Básicamente como toda la serie de intentos de "exponer un método científico capaz de captar su condición de especial", siendo así que el anarquismo epistemológico apuesta por el antirracionalismo "argumentando que no existe tal método y que, en realidad, la ciencia no posee ninguna característica que la haga necesariamente superior a otras formas de conocimiento" (Chalmers 2005: 142). O sea, Feyerabend quiere matar a dos pájaros de un solo tiro: 1) la pretensión de que existe algo así como una clave unitaria del saber científico, y; 2) la noción de que el mismo saber científico supone necesariamente una modalidad privilegiada de conocimiento. Esta última noción ha imperado consistentemente en la historia de la epistemología moderna⁵. Pero tal vez no se trata de dos pájaros distintos sino de dos caras de una misma moneda, pues la búsqueda filosófica de aquel *método único* de la ciencia históricamente ha sido motivada por la idea de que la mente puede mirarse a sí misma y descubrir la manera sistemática de explotar su excelencia: la *mathesis universalis* cartesiana y su ulterior versión ecléctica leibniziana, el esquema kantiano de las condiciones a *priori* de la sensibilidad y el entendimiento, la vía imparable hacia la instauración del estado positivo de la cultura desde la muy optimista epistemología comtiana, todos ellos son ejemplos de auto-inspecciones de la racionalidad "en su máxima gloria".

Según Feyerabend, cada vez que un paradigma científico se vuelve sumamente importante para una vasta mayoría de investigadores de una determinada rama, la filosofía de la ciencia hace una reconstrucción lógica de los fundamentos del nuevo saber "oficial" de la ciencia.

El problema de este enfoque es que las formulaciones reconstruidas son en su mayor parte estériles: no tienen el poder de sugerir acciones, ideas o procedimientos nuevos. Solo las desconcertantes declaraciones de los científicos parecen tener ese poder. Lo cual significa o que no puede haber descubrimientos a menos que se abandone la casa de la razón o que la casa de la razón es muy diferente de cómo nos la han pintado los filósofos y otros traficantes de ideas. (Feyerabend 1999: 152)

La remodelación lakatosiana de la propuesta falsacionista de Popper le parece a Feyerabend la muestra más acabada de esta vertiente epistemológica, y, justamente por ello, hay que ponerla en la mira principal del ataque antirracionalista. Frente a la ambición arquitectónica del concepto de programa de investigación, Feyerabend propone la alternativa de la soltura traviesa e iconoclasta de la *contrainducción*, concepto clave para focalizar nuestra comprensión del antirracionalismo feyerabendiano. La forma más casual de expresar la dinámica de la *contrainducción* es "itodo vale!", pero para ponernos más sistemáticos,

4 Bien es verdad que en un pasaje del cap. 2 de su *Tratado contra el método, él prefiere la expresión dadaísmo epistemológico* en tanto que el concepto de Dada no solo se niega a conformar un programa, sino que se opone a todos los programas habidos y por haber (respecto a esto cita al libro de Hans Richter *Dada: Arte y anti-arte*). Así, evita del todo repetir la "institucionalización" del anarquismo como un modelo fijo de pensamiento dentro de la evolución de la teoría política contemporánea.

5 Severino expresa bellamente el balance general de la filosofía cartesiana, centrada en la fundamentación de la ciencia: "La «verdadera y cierta ciencia» no comprende sólo los aspectos cuantitativos de la realidad como se presentan en la abstracción de los conocimientos matemáticos, o sea, como esencias inmutables y eternas: comprende también los aspectos cuantitativos de la realidad que aparecen clara y distintamente como cualidades de los cuerpos: extensión, figuras, números, movimientos. Matemática y física pertenecen al árbol de la episteme." (1986: 69-70).

diremos que ella funciona con dos reglas básicas⁶: 1) desarrollo de hipótesis inconsistentes con las teorías aceptadas; 2) desarrollo de hipótesis inconsistentes con hechos bien establecidos.

Feyerabend tiene a las objeciones de Galileo contra la concepción estacionaria de la Tierra y contra la invariabilidad de los tamaños de Venus y Marte a lo largo del año como ejemplos favoritos de aplicación de estas dos reglas. Empezando con la primera de estas objeciones, Galileo debía explicar por qué una piedra arrojada desde la cima de una torre caerá a los pies de ésta y no un poco más lejos, por lo que tuvo que "estrujar el cerebro" de sus interlocutores (lectores y oyentes) para persuadirlos de que acepten que la velocidad de una bola que rueda por una pendiente sin rozamiento aumentará en tanto que se orienta hacia el centro de la Tierra, disminuirá si rueda en una pendiente hacia arriba sin rozamiento y que ni aumentará ni disminuirá al moverse por una pendiente horizontal. Respecto a la cuestión de los tamaños de Venus y Marte, tuvo que sugerir el reemplazo del testimonio a simple vista por el de un "ojo mejorado", el telescopio. Como Galileo no contaba con una teoría adecuada para interpretar los datos objetivos que del lente – diseñado, al fin y al cabo, para distorsionar lo visible – tenía que recurrir a argumentos rebuscados para "estrujar el cerebro" y hacerles aceptar sus interpretaciones de los datos telescópicos (Chalmers 2005: 143-145). Y es aquí donde se nos muestra claramente que la validación "oficial" de las propuestas de

interpretación científica – especialmente las novedosas, que son las que mejor reactivan el saber científico – proviene principalmente de la persuasión, eso que varias veces denomina el propio Feyerabend como "estrujar el cerebro". Si la contrainducción debe ir contracorriente de las teorías predominantes y de los experimentos estandarizados, entonces sus resultados solo serán exitosamente recibidos por la comunidad científica (o al menos, una fracción importante de ella) si es que se elabora acuciosas e impetuosas "invitaciones" a seguir este camino contracorriente de parte del impulsor de la nueva idea.⁷

Una consecuencia directa de lo que se proyecta desde este eslogan de "todo vale" es que se alienta sin mayores exigencias de consistencia conceptual sobre una base de principios universalmente aceptados por la comunidad de expertos es la propuesta de un principio de proliferación como alternativa al falsacionismo metodológico ingenuo popperiano sobre el que se había iniciado este debate. Se trata de la recomendación de invención de diversas hipótesis de trabajo en el trabajo de campo científico y propuestas de teorías alternativas a los paradigmas mayoritariamente sancionados – cuanto más diversas, mejor – de tal modo que la labor de investigación se dinamice y se evite la eliminación de teorías más antiguas que se supone ya eliminadas del horizonte hermenéutico científico. Feyerabend reconoce en ello una fuerte coincidencia con Lakatos, quien indicó que las teorías científicas alternativas no son meros

6 A Feyerabend le gusta denominarlas contrarreglas, como lo hace en varios pasajes de su Tratado contra el método. Pero, ¿qué es la contrainducción sino una propuesta de sistematización de la lógica deductivista sin más ni más?

7 Gargiulo señala algunos ejemplos de textos de epistemología donde se objeta el modo en que Feyerabend malinterpretó y distorsionó la calidad y la evolución de los conocimientos de óptica de Galileo, y de paso, se le tacha de irracionalista y un enemigo de la ciencia. Éstos son: Theocharis, T., Mihalis, P. (1987), "Where Science Has Gone Wrong," *Nature* 329, 595-598. / Bunge, M. (2003). Cápsulas. Barcelona: Gedisa. / Horgan, J. (1993) "Paul Karl Feyerabend: El peor enemigo de la ciencia", *Investigación y Ciencia* 201, 34-48. (2014: 55, n. 7)

catalizadores que pueden eliminarse en la reconstrucción racional del progreso del saber científico, pero le acusa de atribuirle una concepción meramente psicologista de esta apreciación mientras se atribuye a él mismos sus puntos de vista (1997: 32, n. 35).⁸ De hecho, él añade: "Mi disputa con Lakatos se refiere a los criterios que él recomienda, a su evaluación de la ciencia moderna (en comparación con, por ejemplo, el mito o la ciencia aristotélica), a su pretensión de haber procedido «racionalmente», así como a los datos históricos particulares que emplea en su discusión de las metodologías" (1997: 171).

Otra consecuencia directa de la dinámica del "todo vale" es que no hay manera de sustentar el nexo entre dos modelos o paradigmas científicos, no hay manera de hacer traducible una forma de pensar motivada desde la fuerza de voluntad específica de un observador científico al lenguaje de otra forma de pensar que se sustenta sobre otros intereses. Coincidiendo con Kuhn y discrepando con la muy difundida óptica empirista, no hay solución de continuidad entre la teoría de la relatividad einsteiniana y la mecánica newtoniana, por mucho que las ecuaciones de esta última puedan verificarse para condiciones de baja velocidad de acuerdo a los criterios de la primera, pues esta compatibilidad en las formalidades operacionales no genera precisamente ecuaciones newtonianas sino otras concebidas bajo una óptica

post-newtoniana sobre el orden del universo físico (Brown 1998: 159).⁹ Otra consecuencia es que se disuelve la distinción entre conjeturas válidas y *ad hoc*, pues dentro de este escenario anarquista, todas las conjeturas propuestas para llenar huecos de una teoría y defenderla de las evidencias supuestamente contrarias resultan ser *ad hoc*. Los nuevos puntos de vista que entran a tallar en el campo de la ciencia teniendo como puntos de referencia a las teorías anteriores, como fue el caso de Galileo, "intentan acomodar su núcleo factual con la ayuda de hipótesis *ad hoc*, aproximaciones *ad hoc*, redefiniciones de términos, o afirmando simplemente, sin un estudio detallado de la cuestión, que dicho núcleo «se sigue de» nuevos principios básicos" (Feyerabend 1997: 163).¹⁰ Y de hecho, no son algo así como "males necesarios" o algo a lo que recurrimos porque no hay nada mejor a nuestra disposición: todo lo contrario, "las hipótesis y las aproximaciones *ad hoc* crean un área tentativa de contacto entre los «hechos» y aquellas partes del nuevo punto de vista que parecen capaces de explicarlos, alguna vez en el futuro y tras la adición de mucho más material" (1997: 165).

En todo evento de contrainducción se fusionan el acto de ver y el acto de pensar lo que se ve: "Eliminad parte del conocimiento teórico de un sujeto inteligente, y tendréis una persona completamente desorientada e incapaz de realizar la acción más simple. Eliminad

8 Feyerabend cita su propio artículo "Reply to criticism" (*Boston Studies*, vol. II, 1965) y a Lakatos (2011: 24, n. 27)

9 Brown cita a Feyerabend en su aporte "Problems of empiricism" dentro del libro: COLODNY, Robert (1965) *Beyond the edge of certainty*. New Jersey: Prentice-Hall.

10 "Las aproximaciones *ad hoc* abundan en la física matemática moderna. Desempeñan un papel muy importante en la teoría cuántica de campos y constituyen un ingrediente esencial del principio de correspondencia: las aproximaciones *ad hoc* ocultan, incluso eliminan por completo las dificultades cualitativas. [...] Se sigue de ello que un filósofo que quiera estudiar la adecuación de la ciencia en cuanto representación del mundo o que quiera construir una metodología científica realista ha de examinar la ciencia moderna con una cautela muy especial" (Feyerabend 1997: 47).

más conocimiento y su mundo sensorial (su «lenguaje observacional») empezará a desintegrarse, desaparecerán los colores y otras sensaciones simples hasta llegar a un estado más primitivo que el que tiene un niño” (Feyerabend 1997: 155). La experiencia como evento científico se da al unísono de la aclaración y asunción de las suposiciones teóricas, por lo que la distinción entre enunciados observacionales y enunciados teóricos termina revelándose como muy trivial: en efecto, enunciar que la causa del efecto A es B o que hay una relación de contigüidad entre el evento A y el evento B implica necesariamente el haber aprendido a ver a B como el causante del A que se muestra ante nosotros o el asumir instantáneamente que A está junto a B aunque en este momento solo estemos percibiendo la presencia del segundo. Y justamente por ello se realiza el papel rector del pensamiento a la hora de darse el acto de percibir, siendo así que aquél puede brindarle a éste una mayor claridad e visión si es que no se deja moldear (o se deja moldear lo menos posible) por los principios de los paradigmas vigentes. En una de tantas expresiones entusiastas de Feyerabend nos indica lo siguiente: “¡Las cosas más sorprendentes conducen a los grandes descubrimientos! Los que creen que solo puede descubrirse cosas nuevas recorriendo una trayectoria definida precisamente están equivocados. No se puede prever el tipo de paso tonto que llevará a una nueva idea o a un nuevo descubrimiento. El paso es «tonto» solo si se lo compara con la opinión general de la época” (1999: 157). Si el epistemólogo acepta que existen condicionamientos teórico-culturales previos al acto de percibir y éstos se fundamentan en el paradigma en que el observador fue educado, se sigue de ahí que aún los enunciados observacionales son, en esencia, teóricos (Toledo Nickels 1998: 19).

Dado que la vitalidad y el progreso del conocimiento científico se basan esencialmente en las vicisitudes exitosas de las irrupciones contra corriente de iniciativas individuales que ganan adeptos hasta el punto de convertirse en paradigmas dominantes del momento, tenemos entonces que la pretensión de toda filosofía racionalista – exégesis de la racionalidad científica sobre los fundamentos fijos sobre los que sostiene la maximización de su capacidad de saber – ha resultado un fracaso continuado donde la cándida terquedad y las buenas intenciones no han dado réditos suficientes. Todas sus tentativas han terminado cayendo en un saco roto y, por lo tanto, solo cabe concluir “que no se justifica el elevado rango atribuido a la ciencia en nuestra sociedad” y que “el alto prestigio de la ciencia es un dogma peligroso” (Chalmers 2005: 146-147). Pero, claro, este alto prestigio de la ciencia se debe a una concepción errónea de la misma: no se trata de un modo de pensamiento focalizado hacia lo que se aspira que en algún tiempo futuro sea un monolítico esquema sistematizado de teorías y recolecciones de datos empíricos. Por el contrario, “la ciencia es un continente de muchas opiniones, procedimientos, «hechos», «principios». No es una unidad coherente. Diversas escuelas dentro de una misma disciplina (tendencias empíricas y teóricas en la astrofísica, la cosmología y la hidrodinámica; la fenomenología y la «gran teoría» en la física de las partículas elementales, etc.) emplean procedimientos que difieren mucho entre sí, tienen diferentes visiones del mundo, debate sobre ellas y *tienen resultados*: la naturaleza parece responder positivamente a muchos enfoques, no a uno solo.” (Feyerabend 2001: 250). He aquí el precio que paga gustoso Feyerabend para la autorización de su

lema "itodo vale!": rechazar la idea de un proceder uniforme en la ciencia y otorgar al investigador la más amplia libertad metodológica, negar autoridad a la dictadura del monismo metodológico y postular la proliferación de métodos y teorías alternativas equivalentes (Toledo Nickels 1998: 10). Feyerabend quiere decir adiós a una racionalidad bosquejada en términos monistas para dar la bienvenida a otra de talante pluralista... o, mejor dicho, motivarnos a admitir de una vez por todas que nunca fue monista.

4. El anarquismo como una especie de legado popperiano

Insistiendo en este detalle particular, Feyerabend saca a colación, como ejemplo ilustrativo, una pregunta que se hace Einstein en una de sus cartas: "¿No resulta verdaderamente extraño que los seres humanos sean sordos por lo general al argumento más sólido, mientras que se muestran siempre propensos a sobrestimar la exactitud mensurable?" Justamente es esta sobrestimación la que, según Feyerabend, instaura las normas de funcionamiento de las investigaciones de epidemiología, genética, espectroscopia y otras disciplinas, así como las de las ciencias sociales (2001: 178-180).¹¹ Así pues, "no existe la «visión científica» del mundo del mismo modo que la «ciencia» no es una empresa uniforme, excepto en las mentes de los metafísicos y científicos cegados por los éxitos de su propio gremio particular" (2001: 190). Al fin y al cabo, el pleito que tiene este anarquista no es con los científicos comprometidos con las labores concretas de investigación sino con los instrumentos lógicos que muchos científicos y filósofos epistemólogos pretenden desarrollar para cumplir con el objetivo de marcar una

pauta del saber científico como un bloque ordenado, y más bien lo que se da es un conglomerado de paradigmas diversos e inconmensurables en medio de las cuales se aspira a conocer un poco más que ayer los eventos naturales (Pérez Tamayo 2010: 247-248). Esta libertad creativa que usualmente asociamos exclusivamente al campo del arte puede ser también el mecanismo para motivar el surgimiento y auge de nuevas verdades científicas. Esto refuerza la consigna feyerabendiana de que "la naturaleza parece responder positivamente a muchos enfoques y no a uno solo", mas nada de esto conlleva un relativismo propiamente dicho: para el pensador austriaco, es natural que no todas las aproximaciones a eso que llamamos realidad tengan éxito o cuenten con un éxito a corto plazo, y es que esa "realidad última" nunca se nos muestra como tal: "lo que conocemos son las diversas formas de la realidad manifiesta, es decir, las formas complejas en que la realidad última actúa en el dominio de la vida humana." (Feyerabend 2001: 253) Ante lo aquí expuesto, hay que aceptar que estas interacciones entre las manifestaciones de la realidad y nuestras formas de captarlas y pensarlas se expresan, proponen, discuten e imponen en redes conceptuales, juegos de lenguaje donde se expresan cosmovisiones que, en tanto entidades cerradas, admiten e instituyen percepciones y pensamientos sobre lo que existe, simultáneamente excluyendo los que pretenden remitirse a lo que no existe. (Feyerabend 2001: 55)

Tenemos aquí la apuesta por la noción de paradigma y la apuesta por la inconmensurabilidad entre paradigmas que Feyerabend toma prestado de su amigo Thomas Kuhn.¹² Pero si Kuhn propuso una epistemología en base a la

11 Feyerabend se remite al libro: BORN, Max (1971) *The Born-Einstein Letters*. Nueva York: Walter.

12 Véase: KUHN, T. S. (2004) *La estructura de las revoluciones científicas*. México: F.C.E., capx. IV-X.

inconmensurabilidad entre paradigmas para hacer una hermenéutica sociológica del comportamiento de la comunidad científica en los eventos previos a la instauración de una nueva teoría tras la resolución de una revolución científica, Feyerabend se propone remodelar este término para designar la "esencia" misma del pensamiento, eso que por siglos y siglos hemos denominado como *logos* desde aquellos lejanos tiempos de los pioneros de la filosofía antigua griega. Tal como señala Gargiulo, Feyerabend "no se limita a aplicar su noción de inconmensurabilidad a los conceptos y a las teorías, sino que la extiende también a la relación que puede existir entre cosmovisiones, tradiciones, culturas, comunidades, paradigmas, valores, prácticas, acciones, percepciones, cuestiones, problemas, etc."¹³ (2016: 62) Así pues, la vitalidad conceptual que continuamente vibra con racionalizaciones sobre los datos que percibimos no es tan solo una forma de "dogmatismo", esa herramienta de cuestionamiento frente al falsacionismo ingenuo de Popper. No, es más que eso, es el acto de mirarse detenidamente al espejo que realiza la propia racionalidad: ella no puede evitar fijar un entramado de conceptos, definiciones y pautas hermenéuticas, pero algo que no hace muy a menudo, a pesar de que también se sabe capaz de hacerlo, es cuestionarse sobre el camino y enfrentar la siempre viable, pero, a la vez, inesperada posibilidad de cambiar sus bases ontológicas y ver a un mundo nuevo trazado y concebido con un nuevo paradigma. ¿No podría ser esto una capitalización radical del modelo falsacionista de Popper? La propuesta de una razón que se abra continua y consistentemente a las siempre abiertas posibilidades de crisis de paradigmas y cambios de concepciones sobre la

realidad dice adiós a la razón. No existe, a los ojos de Feyerabend, posibilidad alguna de desentrañara la *única y monolítica* manera de encapsular el desarrollo histórico de los éxitos del pensamiento teórico y, con él, el método común para las soluciones a las crisis que se han desarrollado a lo largo de esa historia con resultados concluyentes. ¿Por qué?

Porque el resultado depende de condiciones que son, en parte, "objetivas" (por ejemplo, propiedades de los materiales), pero que también contienen un amplio componente "subjetivo" (por ejemplo, el temperamento de un participante). Ambas condiciones pueden permanecer estables durante largos períodos de tiempo, pero la estabilidad de las relaciones abstractas causadas por ello no muestra que hayamos encontrado por fin la naturaleza de la Razón Científica: solo muestra que el espíritu del mundo a veces duerme. (Feyerabend 2015: 71-72)

Entonces, lo que pone Feyerabend como oposición al falsacionismo sofisticado de Lakatos no es tanto una recusación del modelo epistemológico falsacionista *per se* (aunque algo de eso hay, sin duda) sino el impulso de una radicalización de la esencia crítica de todas sus modalidades de razón con sus consecuentes concepciones de saber, verdad, objetividad y ciencia. Un *ultra-falsacionismo*, si se quiere. Feyerabend nos invita, con su retórica, traviesa y candorosa a la vez, revestida de soflamas y alocuciones vorazmente provocativas, a que la misma racionalidad humana está continuamente sujeta al cuestionamiento de sí misma mientras desarrolla paradigmas

13 Ella se basa en el libro: OBERHEIM E. (2006) *Feyerabend's Philosophy. Quellen Und Studien Zur Philosophie*. Berlín: Walter de Gruyter.

y modelos de pensamiento que, a lo largo de la historia, van sucediéndose con la pretensión de haber evolucionado de algún modo y haber superado errores y baches pasados. Esta "manera radical de falsacionismo" impone un adiós a la razón en nombre de una bienvenida a la pluralidad de racionalidades... al menos, en el debate de propuestas alternativas con las cuales se pueda crear algún tipo de progreso en el saber. Cedemos nuevamente la palabra a Gargiulo cuando afirma que la obra de Feyerabend no puede ser catalogada como simplemente destructiva y relativista pues también se preocupa por proponer "positivamente un modelo de ciencia alternativo a aquellos que son objeto de sus diatribas y denuncias", con lo cual, "su doctrina de la inconmensurabilidad, su pluralismo teórico y su anarquismo epistemológico, pueden ser leídos y analizados efectivamente como reducciones al absurdo de las nociones tradicionales de ciencia de aquel entonces" (2017: 212) y que aún siguen vigentes en el pensamiento colectivo de la academia científica.

Centrándonos en la racionalidad que vive y transpira a través de las labores de investigación teorización y trabajo de campo científicos, Feyerabend aprecia en cualquier observación detenida de la secuencia de sucesiones de paradigmas predominantes en las diversas ramas de la ciencia la constatación de que una ciencia fidedignamente interesada en la verdad "debe retener todas las ideas de la humanidad para su posible uso" pues "*la historia de las ideas es un constitutivo esencial de la investigación científica.*" (2015: 110 – las cursivas son del propio autor) De hecho, la inmensidad cuantitativa de todas esas ideas gestadas por la humanidad es tan grande que no hay programa colectivo ni genio individual que pueda lidiar con tan abrumador bagaje conceptual que hereda,

ya sea que lo sepa o no, de su tradición. Desde la investigación científica hay que seleccionar enfoques de interpretación de los datos a partir de elecciones tentativas cuyas aceptaciones implican que hay otro cúmulo de sugerencias alternativas que no se han evaluado con suficiente meticulosidad (2001: 112-114). El estándar objetivista no tiene razón de ser ante la constatación de cómo la exorbitante inmensidad del mundo ha sorprendido a los aparatos conceptuales de la mente humana; por su parte, el estándar relativista olvida que la postulación y desarrollo de los paradigmas implican un compromiso serio de parte de la mente humana con una ontología sin la cual no podría funcionar. No es irracionalismo ni relativismo lo que late y palpita en el anarquismo epistemológico de Feyerabend, sino que es una defensa de la abundancia del mundo (o si lo preferimos llamar así, la realidad) como eje filosófico para una epistemología perpetuamente crítica de sí misma, no solo de sus paradigmas dominantes del momento sino también de su propio *modus operandi* cuando hace lo que siempre hace, confrontarse y comprometerse con el ser en el que cree.

Para el objetivismo, la naturaleza de las cosas puede determinarse en virtud de un marco permanente, universal y a-histórico de pensamiento. Para el relativismo, en cambio, todos los conceptos o sistemas de pensamiento son relativos a un marco socio-histórico determinado. Feyerabend con su metafísica de la abundancia procura elaborar una ontología que trascienda o abandone estas dialécticas relativismo/absolutismo propias de la epistemología moderna. Se esfuerza por mostrar que ni el objetivismo ni el

relativismo pueden dar razón de la comunicación e interacción entre las culturas, ni de la abundancia de lo real. (Gargiulo 2017: 216)

Así, la propuesta de Feyerabend se revela como una celebración entusiasta, incluso exacerbada hasta extremos casi dadaístas¹⁴, de la vitalidad crítica que la razón, diversa y siempre abierta a mayores diversificaciones internas con el transcurso de la historia, ha elaborado a lo largo de la historia de la ciencia. Se trata de una diversidad donde el fantasma de la falsación visita cada rincón de los conceptos fundamentales de cada paradigma en juego, ya sea vigente o emergente.

Conclusión

Llegamos al balance final de este modesto repaso que hemos hecho del debate entre Lakatos y Feyerabend. Hemos visto cómo ambos asumen concienzudamente el legado de la epistemología crítica popperiana y cómo sus maneras de remodelar este legado los llevan a orillas opuestas: mientras que Lakatos detecta áreas ingenuas del falsacionismo original y se aboca a una nueva reconstrucción de la racionalidad científica con miras a madurar dicho falsacionismo hacia una expresión más sofisticada, Feyerabend lleva la crítica hasta el radical cuestionamiento de la capacidad de la racionalidad científica para expresarse en leyes o métodos generales, dudando de que la racionalidad científica como tal exista (Toledo Nickels 1998: 17). Las alternativas son claras y

están bien dispuestas a ser recibidas por quienes quieran creer en la potestad de la razón para darse un método a sí misma en base a ciertas reglas que pretenden legitimar el acceso al conocimiento válido, así como para quienes prefieren ver en la razón el campo más amplio para la expresión libre de nuestras inquietudes, todas ellas potencialmente válidas desde el punto de partida. Y ese punto de partida no es sino la apasionada fuerza de voluntad de un sujeto erudito que quiere impugnar el estándar dominante de que "*el orden del mundo es así*" y poner propuestas alternativas sobre el tapete de los debates internos de la investigación científica, debates que, por su propia naturaleza crítica, deberían conformar la esencia más genuina de su método gnoseológico. Si Lakatos fue el discípulo de Popper que aspiró a remodelar la arquitectura de la objetividad científica desde los patrones de criticismo iniciados por su susodicho maestro, Feyerabend fue el oponente a cualquier concepción monolítica de racionalidad, convirtiéndose así en el más leal acólito de la dinámica de la falsación.

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias.

- FEYERABEND, P. K.
2015 *Adiós a la razón*. Madrid: Tecnos.
2001 *La conquista de la abundancia*. Paidós: Barcelona.
1999 *Ambigüedad y armonía*. Paidós: Barcelona.

14 El propio Feyerabend reconoce en una nota a pie de su clásico Tratado contra el método que la etiqueta de anarquismo epistemológico que él mismo creó fue utilizada de una manera casi aleatoria, más que nada, pensando en su repulsión de un régimen racional único para la ciencia. Pero, teniendo en cuenta que, en las dimensiones éticas y políticas, se han dado brotes de pensamiento puritanos y fundamentalistas que él detesta, preferiría más bien la etiqueta de dadaísta pues "un Dadaísta está convencido de que una vida que merezca la pena sólo será factible cuando empecemos a tomar las cosas a la ligera y cuando eliminemos del lenguaje aquellos-significados profundos, pero ya putrefactos que ha ido acumulando a lo largo de los siglos." (1997: 6, n. 12)

1997 Tratado contra el método. Madrid: Tecnos.

LAKATOS, I.

2011 *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*. Madrid: Tecnos.

2010 *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid: Alianza Editorial.

Fuentes secundarias.

BORGE, B. (2017). *Verdad y leyes de la naturaleza en la metodología de los programas de investigación científica*. En: *Signos Filosóficos*, Vol. XIX, No. 37, enero-junio 2017, pp. 146-169.

BROWN, H. (1998). *La nueva filosofía de la ciencia*. Madrid: Tecnos.

CHALMERS, A. (2005). *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* Madrid: Siglo XXI.

GARGIULO, T.

2017 Feyerabend ¿Un filósofo de la ciencia posmoderno? En: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 34 (1), pp. 203-227.

2016 *La doctrina de la inconmensurabilidad en Paul Feyerabend: una objeción contra una particular concepción de racionalidad científica*. En *Areté. Revista de Filosofía*, Vol. XXVIII, No. 1, 2016, pp. 61-87.

2014 *El caso Galileo o las paradojas de una racionalidad científica positivista según Paul Karl Feyerabend*. En: *Tópicos. Revista de Filosofía*, No. 47 (2014), pp. 53-88.

HURLEY, P. (2012). *A concise introduction to logic*. Wadsworth: Cengage Learning.

KUHN, T. S. (2004). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: F.C.E.

PÉREZ TAMAYO, R. (2010). *¿Existe el método científico?* México: SEP / FCE.
POPPER, K.

2010 *Conocimiento objetivo*. Madrid: Tecnos.

1991 *La lógica de la investigación científica*. México: Rei.

RICHARDS, S. (2000). *Filosofía y sociología de la ciencia*. México: Siglo XXI.

SEVERINO, E. (1986). *La filosofía moderna*. Barcelona: Ariel.

TOLEDO NICKELS, U. (1999). *Ciencia y pseudociencia en Lakatos*. En: *Cinta de Moebio*, No. 5, 1999. Universidad de Chile, pp. 1-13. Consulta: mayo de 2018.
< <http://www.redalyc.org/pdf/101/10100507.pdf> >

1998 *La epistemología según Feyerabend*. En: *Cinta de Moebio*, No. 4, 1998. Universidad de Chile, pp.1-26. Consulta: mayo del 2018.
< <http://www.redalyc.org/pdf/101/10100402.pdf> >

TOLEDO NICKELS, U. 1999. *Ciencia y pseudociencia en Lakatos*. En *Cinta de Moebio*, No. 5, 1999. Universidad de Chile, pp. 1-13. Consulta: setiembre de 2017.
< <http://www.redalyc.org/pdf/101/10100507.pdf> >

1998 *La epistemología según Feyerabend*. En: *Cinta de Moebio*, No. 4, 1998. Universidad de Chile, pp. 1-26. Consulta: setiembre de 2017.
< <http://www.redalyc.org/pdf/101/10100402.pdf> >

LA SIGNIFICACIÓN HUMANA Y EL TODO. LECTURAS Y FILIACIONES TEOLÓGICAS EN FREUD Y LACAN

The Human Significance and the Whole. Theological Readings and Affiliations in Freud and Lacan.

Joaquín Cardoso*

Recepción: 18-02-2018

Aceptación: 23-05-2018

RESUMEN

La pregunta por la significación humana y el todo conoció un trayecto filosófico tan vasto que no eximió siquiera a pensadores "ateos" como los materialistas históricos o los padres del psicoanálisis. Si bien sus objetivos eran diferentes, la genealogía de sus lecturas y sus deudas nos permiten ubicar en el marco teológico muchísimos aspectos de su práctica teórica. Por este motivo, el siguiente artículo será el primero de algunos trabajos tendientes a identificar las influencias de la religión y la teología en autores ligados al pensamiento del siglo XX, eminentemente laico. En esta misma perspectiva buscamos ubicar la pregunta por el Uno y por el Todo en el centro de la filosofía dialéctica, para lo cual tomamos como pretexto el libro "La gracia y el deseo. San Agustín, Pascal, Lacan" de Sara Vassallo.

PALABRAS CLAVE

Dios, teología, gracia, deseo, sujeto, voluntad

ABSTRACT

The question of human significance and the whole knew a philosophical course so vast that it did not exempt even "atheist" thinkers, like the historical materialists or the parents of psychoanalysis. Although their objectives were different, the genealogy of their readings and their respective intellectual debts allow us to locate within the theological framework many aspects of their theoretical practice. For this reason, the following article will be the first of some works aimed at identifying the influence of religion and theology on authors linked to the eminently secular thought of the twentieth century. From this same perspective, we seek to locate the question for the One and for the All at the center of dialectical philosophy, for which we take as an excuse the book "Grace and desire. San Agustin, Pascal, Lacan" by Sara Vassallo.

Keywords:

God, theology, grace, desire, will

* Docente de la Universidad Nacional del Arte – UNA- Argentina: joaquin.cardoso@gmail.com

Presentación

El siguiente trabajo, de forma breve, reflexionará sobre algunas nociones de Dios organizado en polémicas antiguas (Agustín y Pelagio) sin dejar de mencionar algunos aportes de Freud y Lacan en el tema. Nos parece de suma importancia que quienes se posicionan desde el punto de vista del pensamiento crítico en general, en tanto pretensión no de totalidad, pero sí de abordaje sumario de múltiples facetas, no desconozca todo un campo o zona del pensamiento –y del sentimiento- al que se adhieren millones de personas en todo el mundo.

1. Punta de lanza

En el libro *El inconsciente político*, que en habla hispana se conoce como *Documentos de cultura, documentos de barbarie*, el pensador norteamericano Fredric Jameson, hace ya 30 años, describía hacia el final del libro una frase de Marx sobre el modo de producción asiático, que, según él, contenía el germen de una posibilidad de pensar la religión y lo religioso desde el marxismo pero que no se desarrolló (con profundidad) ni en el autor del Capital, ni en sus herederos.

La más urgente tarea, siempre de acuerdo al autor citado, era consolidar categorías que puedan pensar la “conciencia” desde un punto de vista colectivo sin recurrir para ello a terminología proveniente de la experiencia individual (por ejemplo “sujeto”):

En la mayoría de las formas territoriales **asiáticas**, la **unidad comprensiva** que se encuentra por encima de todas esas pequeñas comunidades aparece como el más alto **propietario** o como

el **único** propietario. Debido a que la **unidad** es el propietario real y la presuposición real de la propiedad comunal... la relación del individuo con las condiciones **naturales** del trabajo de la reproducción... aparece mediatizada para él a través de una cesión hecha por la unidad total –una unidad que se realiza en la forma del déspota, el padre de muchas comunidades”. (destacado en el original, 1989, p. 238)

Este disparador lo ponemos como ejemplo simplemente porque Jameson con esto quería mostrar que Durkheim y la sociología “ahistórica” había tomado el tema de la significación colectiva (nacionalismos y religiones) con mucho más método que el marxismo, y podríamos agregar nosotros que el pensamiento denominado crítico, si bien se posa en la cuestión teológica en la producción editorial del último decenio, no pasa de ser meras reflexiones filosóficas tendientes a problematizar la nueva ola de fundamentalismos (es decir, que los guían motivos diferentes¹).

Agrega Jameson “tanto peor para el marxismo”, como considerando que la pregunta sobre el Todo, sobre el Uno y sobre la significación humana que construye sentido por encima de las relaciones interpersonales, es un valor que no hay que desestimar, sobre todo cuando se tiene en mente la asimilación por parte de las masas de conceptos de conciencia social o incluso de simbolismos humanos universales.

Este artículo, tomando el desafío casi marginal y silenciado de Jameson, intenta dar cuenta de algunos pocos aspectos de ese vínculo complejo entre filosofía y

¹ También a Durkheim lo guiaban objetivos diferentes. En este listado actual podemos mencionar, al pasar, a Zizek, Agamben, Espósito, etc.

teología. Con una inevitable arbitrariedad en la selección del material analizado, pretendemos colocar tres puntos de reflexión sobre la herencia teológica en algunos pensadores identificados históricamente con la laicidad, y plantear preguntas de apertura a zonas del pensamiento que, aún de forma mutada, siguen operando en pleno siglo XXI.

No es nueva la reflexión, hasta podríamos consignar una posible genealogía (Engels, Kautsky, Luxemburgo) a Walter Benjamin² y su estudio sobre el mito, en tanto apodíctico y configurador de sentido incuestionable en una sociedad, que a juzgar por él regresa en la predominancia conviviendo con las tendencias más modernas. Por su "eterno retorno"³ y por su circularidad, como veremos al final del texto, él tuvo el cuidado de darle importancia al asunto del "enano teológico"⁴, sencillamente porque si operamos negándolo barremos con los fundamentos básicos de la occidentalidad –inclusive y, sobre todo, allí donde se pretende negarla.

Si bien este texto no desarrollará los autores citados en esta introducción, sí asumirá la polémica sobre las lecturas de otros identificados con el proceso secularizado del siglo XX. Quedará para el futuro analizar y problematizar estas influencias en autores destacados identificados con el materialismo dialéctico.

Como primer paso, trabajaremos algunas de las nociones agustinianas colocándolas en el marco del aporte al pensamiento humano que generaron con su consecuente influencia teórica. Asimismo, partiremos de dos de los máximos exponentes del psicoanálisis para identificar en ellos las estelas de incidencia de figuras propias de la teología como Agustín y Pascal.

2. La significación humana y el todo

La diatriba entre "Dios como lo Uno-Absoluto" y Dios trinitario, adquirió notorias implicancias en la historia de la filosofía, desde Agustín contra Pelagio, hasta Lacan y su "Kant vs. Sade" o "Discurso a los católicos", entre otros, sin dejar de mencionar en ese recorrido a Freud.

Agustín

Para este apartado tomaremos las enumeraciones polémicas descritas en el libro de Sara Vassallo *El deseo y la gracia* del 2015, que, si bien no es el único, estudia las concepciones sobre el Otro en Lacan y su deuda genealógica formativa en San Agustín.

En dicho libro, a Vassallo le interesa (dicho en términos muy generales), pensar sobre la relación del sujeto con el Otro, en un anudamiento que no por contraponer conceptos antinómicos se eliminan entre

2 Walter Benjamin fue un filósofo judío alemán que desarrolló parte de su obra inscripto en la denominada Escuela de Frankfurt, que albergó pensadores de la talla de Gyorg Lukacs, Erich Fromm, Theodor Adorno, entre otros. Su suicidio en 1940 conmocionó a la intelectualidad del mundo entero, y sus libros siguen siendo objeto de debate en la actualidad.

3 La afirmación de Nietzsche respecto del eterno retorno la retoma Eagleton: "Si el mito es un asunto de eterno retorno, entonces el retorno que más importa en la esfera del capitalismo monopolista es el eterno regreso de la mercancía. El capitalismo, en realidad, tiene una historia; pero la dinámica de ese desarrollo, como Marx destacaba con ironía, es la recreación perpetua de su propia estructura «eterna». Cada acto de intercambio de mercancía es a la vez algo diferenciado de manera única y una monótona repetición de la misma vieja historia" (2006: 394).

4 De múltiple referencia, el enano teológico para Benjamin consistía, en sus tesis sobre filosofía de la historia, en el "alma" de un autómata –basado en la figura popularizada por Edgar Allan Poe, que, aunque regido por la racionalidad comprendía en su interior una condensación de sentido más propia de lo teológico (ver Tesis sobre la historia y otros fragmentos (2008), España: Itaca).

sí. Para ello se vale de una profunda genealogía filosófica que va desde Agustín hasta Pascal pasando por un interludio en Sartre. Oponiéndose tanto a un determinismo causal-estructural (de un "llamado del Otro" que se presente como destino) como a un sujeto supuestamente libre de determinaciones, Vasallo somete a análisis todos los conceptos de dichos autores que pensaron este tema. En particular, y en el punto que nos ocupa en este apartado, el libre albedrío y la gracia, además de la voluntad.

Agustín polemiza con Pelagio por la significación humana de la *voluntad* porque si la criatura es un efecto de Dios, queda en ella un vacío que la separa del Otro. En ese vacío se inscribe la gracia. Vasallo cita a Agustín: "Aún cuando actuamos en contra de nosotros mismos, hacemos lo que queremos hacer" (2015, p. 22). Luego añade: "Esta paradoja central –motor de su pensamiento– se inscribe en contra del determinismo causal del deseo del Otro en el deseo del sujeto. San Agustín sostiene, en efecto, que la voluntad del Otro actúa en el sujeto pero que no por ello éste deja de ser responsable de sus acciones (para actuar, debe "consentir" a la voluntad del Otro". (p. 81). Luego de esta sentencia resume: "(...) es porque estamos alienados al significante que el significante puede liberarnos. Es porque estamos alienados al Otro que podemos ser sujetos. La libertad es la condición de la alienación". (p. 90).

Para Agustín, el dualismo "alma-cuerpo" no describe fielmente la encarnación del Otro en el sujeto, sino que le falta un tercero que anude las concepciones y lo encuentra en el concepto de voluntad. No es una *voluntad* libre enteramente o de indeterminaciones causales, sino que responde a la demanda del Otro, pero sabiendo.

El aporte de Agustín, rupturista dentro de la Iglesia y por encargo de la misma Iglesia, fue que al dualismo filosófico (al que ya hemos nombrado de "alma y cuerpo" podemos agregar también pecado/ley, Dios/hombre, Padre/hijo), le añade en la retórica el antagonismo por muchos analizado como oxímoron que como nudo enlaza los vocablos incorporando el "tres" (por ejemplo, en su majestuoso *De la trinidad*).

En un tramo en que Vasallo intenta entender las posibilidades de pensar un Dios carente de sustancia, pero al mismo tiempo "vacío" entre dos significantes, dice: Dios no aparece sólo en el lugar en que el sujeto no coincide consigo mismo sino en la formulación de un resto enigmático de esa no-identidad. Podríamos agregar nosotros, para abonar esta lectura de Agustín, el aporte de Eagleton cuando indica que "hay algo inhumano o impersonal en el centro del yo, que lo hace ser como es; mientras que para Agustín y Aquino el nombre de ese poder maravillosamente insondable es Dios, para los freudianos es el deseo y para Kant la ley moral" (2012, p.208) y en otro tramo "¿Qué es el deseo de lo Real sino lo que san Agustín y Kierkegaard conocían como fe?" (p. 278).

Otro momento del estudio que hace Vasallo remarca estas posiciones con el siguiente comentario: "En el hueco del Otro donde el sujeto va a buscar su plenitud sin encontrarla se esboza la cuestión de la fe" (p. 25) y luego: "(...) el Dios trino es sólo el iceberg de una estructura ternaria que atraviesa todas las elaboraciones textuales de Agustín (...) la antítesis se convierte en oxímoron, donde un tercero trabaja subterráneamente la relación puntual de oposición". (2015, pp. 46 y 48).

Freud y Lacan⁵

Para completar este breve ensayo que rescata aportes de pensadores identificados con el pensamiento complejo y alejados, en principio, de lo que parecieran ser auxilios dogmáticos o eclesiásticos, haremos un pequeño compendio de una mención de Freud a la discusión religiosa (que, dicho sea de paso, trabajó con más detenimiento en otros trabajos que por limitaciones obvias no podremos atender). También, con un trabajo del francés Jacques Le Brun y nuevamente Sara Vassallo tomaremos pocas pero contundentes frases de Lacan en cuanto a la cuestión de Dios, no por simples provocaciones descontextualizadas sino porque confirman una herencia "sanagustiniana" y además enriquece este aspecto sin obviarle o minimizarlo (sino todo lo contrario)⁶.

Freud

(...) No conocer esta filiación y estructuración, y para decirlo todo, esta paternidad cultural necesaria que hay entre cierto giro del pensamiento que se ha producido en este punto sensible, en ese punto de fractura que se sitúa hacia el comienzo del siglo XVI y prolonga sus ondas poderosamente, de una forma visible hasta el medio y hasta el fin del siglo XVII, es algo que equivale a desconocer enteramente a qué tipo de problema se dirige la interrogación freudiana (**Lacan, 1960**).

Es conocido el aporte de Freud al entendimiento de la cuestión religiosa, no solamente a través de *El porvenir de una ilusión*, *Tótem y tabú* o *Más allá del principio del placer*, sino, y este libro es el que tomaremos nosotros, hacia el final de su vida con *Moisés y la religión monoteísta*. Como señala Milmaniene (2006, pp. 19-23), fue quizás la dedicatoria del padre de Freud a este en una Biblia de la niñez de Sigmund lo que –inconscientemente y a largo plazo, impulsó a Freud en sus escritos de vejez a "reconciliarse con la religión de su padre", sólo que con el impulso de la nueva praxis fundada por Sigmund.

Milmaniene lo sintetiza así:

Freud retoma así, instado por las reiteradas exhortaciones de su padre a través de un libro y una dedicatoria, los valores judíos de la iconoclastia monoteísta y la hegemonía del Verbo hecha acto responsable y los incorpora al discurso científico del psicoanálisis bajo el modo de la práctica del diálogo en transferencia con el Otro, lo que le permite trascender el goce de los síntomas y acceder así al universo desiderativo". (p. 21)

Sabemos que, en su *Moisés*, Freud coloca la virtual y polémica hipótesis de que Moisés era egipcio, y esa bastardía original funciona como punto nodal de comprensión del desarrollo monoteísta ulterior, que además confrontó visiones paganas del pasado con futuros

5 En tanto literatura que adquirió por su relevancia, el conocimiento y la disponibilidad "universal" en la cultura sobre todo de Occidente, tomaremos los textos de Freud y Lacan (pero también los que usamos como análisis de sus obras) con el indecoro de quien los toma en función de la explicación al tema que nos ocupa, aún sabiendo que sus finalidades clínicas nos rebasan y superan, asimismo la comprensión de sus premisas. Sólo a modo filosófico nos sirven estos componentes ilustrativos, además para resguardar y reivindicar muchas de sus genealogías conceptuales.

6 Solo por redundancia formal repetiremos que no desconocemos que los fines a los que aludía Lacan para tomar nociones agustinianas o cristianas, no se corresponden con peripecias filosóficas ni teológicas. Aún así creemos que coloca aportes de magnitud que exceden en el ejercicio de la clínica o el campo teórico del psicoanálisis.

monoteístas de gran riqueza para la humanidad. Para este análisis tomaremos fragmentos del libro original y también un comentario de Richard Berstein al mismo libro. Ya veremos que Lacan, aunque en algún momento haya dicho que Freud sostenía un "cristianismo débil", se diferenció de aquél en tanto reivindicó el cristianismo como "la verdadera religión", mientras que Freud la consideró menor respecto del judaísmo.

Para Freud, la religión monoteísta se apoya sobre la base del asesinato del Padre primordial, y ese parricidio primigenio contribuye a la formación de una unidad social de gran cohesión que en forma de ritualizaciones se actualiza en el pueblo judío. Sin dejar de mencionar, por supuesto, tanto en el desarrollo de la ley mosaica como en el desenvolvimiento del pueblo judío, las categorías de trauma/defensa/latencia/estallido de la neurosis/retorno parcial de lo reprimido. Es decir, el monoteísmo como la aparición de la Ley en tanto pura exterioridad, o, en palabras de Milmane, "(...) a través de la comparecencia ante la trascendencia, signada por la invisibilización del emisor, sustraído de la representación y la mirada, pero presente como Voz" (2012, p. 13).

En este punto, Bernstein defiende una perspectiva de Freud que complejiza y asimila conceptualizaciones ligadas al problema religioso que amplían referencias que se han tenido sobre sus textos y que limitan la importancia del fenómeno:

Al menos tres probables asesinatos ocupan un sitio fundamental en la trama ideada por Freud sobre el desarrollo de la religión: el asesinato del padre primigenio, el asesinato de Moisés y el asesinato de Jesús. Aunque alegó que los últimos dos son repeticiones

inconscientes del homicidio original, la reacción de cada uno de ellos tiene consecuencias muy diversas para la religión (...) la conjetura de Freud es incluso más ambiciosa, pues, según él, el asesinato del padre primigenio es el suceso formativo no sólo de la religión, sino también de la sociedad y de la ética". (p. 132)

Para Freud, con fines específicamente demostrativos de las necesidades y deseos psicológicos y costos psíquicos introducidos por la religión, consolida una línea cronológica dentro del monoteísmo que, luego del asesinato del Padre original, y la culpa establecida por los judíos en su asesinato posterior, "revive" en la religión del hijo, es decir el cristianismo: "(...) Hasta que al fin alguien de este pueblo judío halló, en la absolución de culpa de un agitador político-religioso, la ocasión con la cual una religión nueva, la cristiana, se desasíó del judaísmo. Pablo, un judío romano de Tarso, aprehendió esta conciencia de culpa y la recondujo certeramente a su fuente en el acontecer histórico primordial. La llamó 'pecado original', era un crimen contra Dios que sólo se podía expiar mediante la muerte". (Freud, citado por Bernstein, 2002, p. 106)

Aun valorando la audacia de Saulo de Tarso (posteriormente San Pablo) en la universalización de los preceptos cristianos, Freud llama la atención sobre lo que considera una vulgarización de aspectos espirituales con el cristianismo, que no existía con el monoteísmo propio del pueblo judío, más espiritualizado. Sus palabras son: "(...) la nueva religión (el cristianismo) significaba, con referencia a la antigua, la judía, una regresión cultural, como es regla que suceda cuando irrumpen o son admitidas masas de nivel inferior. La religión cristiana no mantuvo la altura de espiritualización hasta la cual

se había elevado el judaísmo". (Bernstein, 2002, p. 60)

Lacan

"El Otro, el Otro como lugar de la verdad, es el único lugar, irreductible por demás, que podemos dar al término del ser divino, al término Dios, para llamarlo por su nombre. Dios es propiamente el lugar donde, si se me permite el juego, se produce el dios —el dior— el decir. Por poco, el decir se hace Dios. Y en tanto se diga algo, allí estará la hipótesis de Dios" (Lacan, 1973)

Por el lado de Lacan, podemos aseverar junto a la psicoanalista Vassallo, que existe una profunda huella de autores ligados de un modo u otro a la Iglesia y lo religioso en cuanto a herencia teórica en el proceso de construcción teórica del psicoanalista francés. En palabras de Vasallo, "No sé si algún historiador de las religiones se ha hecho cargo de la increíble maniobra teórica por la cual Lacan lleva al terreno del psicoanálisis, bajo el nombre del sujeto del inconsciente, el yo o la primera persona en que habla el Dios hebreo, el que dice Yo soy el que soy, o lo que es lo mismo, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob". (2015, p. 11). O bien, en términos de la misma autora, "(...) quedan anudados, tanto en el psicoanálisis como en la religión, la verdad, el sentido y lo real" (p. 135) y "Lacan ha insistido en que es imposible no ser creyente" (p.131).

Para abonar en ese sentido, Milmaniene expresa también puntos de acuerdo entre el discurso psicoanalítico y el bíblico: "(...) debemos consignar que en ambos registros se plantea la promoción del lenguaje como espacio privilegiado de subjetivación: en un caso, a través de

la exposición del niño ante el Otro del deseo y la Ley, y en el otro, a través de la comparecencia ante la trascendencia signada por la invisibilidad del emisor, sustraído de la representación y la mirada". (2012, p. 13)

Y luego, más en la tónica de la dialéctica ya vista anteriormente en Agustín entre libre arbitrio/determinación y gracia, agrega: "También ambos discursos (**el psicoanalítico y el bíblico**) sostienen que sólo si el Otro elige al sujeto como objeto de deseo, y lo erotiza y le dirige la palabra de la Ley, podrá éste constituirse a su vez como sujeto de discurso (...) los psicoanalistas podemos pensar ahora la figura de Dios como el Nombre del lenguaje mismo, y nuestra práctica nos permite acceder así a la producción de la Verdad (...) reconocer creativamente la nada (...)". (destacado propio, pp. 13-14)

Podemos entonces decir, luego de consignar este punto de acuerdo entre ambos registros, que, con la terminología explícitamente prestada de San Agustín, Lacan desarrolló la cuestión del *das Ding* ("la Cosa"), no sólo leyendo Freud y Heidegger, sino fundamentalmente adeudando al Padre de Hipona sobretodo en lo que atañe a la intimidad de lo extraño en el centro del yo. Ya vimos la importancia del oxímoron y la antítesis como figuras retóricas de representación dialéctica en un principio con elementos contradictorios ("sensibilidad insensible", etc). Como afirma Le Brun en su estudio sobre el amor puro, cuando Lacan habla de la Cosa como la nada en términos representacionales, "(...) si hace falta usar una metáfora topológica, es el lugar más interior y exterior a la vez" (Le Brun, 2004, p. 392) y luego agrega "el interior íntimo meo, para retomar las palabras de San Agustín cien veces citada por los espirituales, es también un lugar

'abierto', 'faltante' (...)" (destacado en el original, p. 393).

En el marco filosófico que actualizaba la discusión con el Dios muerto de Nietzsche, antes, (aproximadamente una década antes), la desaparición de la "garantía del Padre" también fue un tema de Lacan en sus seminarios del 13 de enero y del 23 de marzo de 1960. Incluso, ante la sorprendida audiencia en tanto psicoanálisis presentado como necesariamente ateo. Aquí las palabras de Lacan:

(...) ¿Acaso la Ley es la Cosa? ¡Oh, no! Sin embargo, sólo tuve conocimiento de la Cosa por la Ley. En efecto, no hubiese tenido la idea de codiciarla si la Ley no hubiese dicho —Tu no la codiciarás. Pero la Cosa encontrando la ocasión produce en mi toda suerte de codicias gracias al mandamiento, pues sin la Ley la Cosa está muerta. Ahora bien, yo estaba vivo antaño, sin la Ley. Pero cuando el mandamiento llegó, la Cosa ardió, llegó de nuevo, mientras que yo encontré la muerte. Y para mí, el mandamiento que debía llevar a la vida resultó llevar a la muerte, pues la Cosa encontrando la ocasión me sedujo gracias al mandamiento y por él me hizo deseo de muerte. Pienso que, desde hace un momentito, algunos de ustedes al menos, dudan de que sea yo quien sigue hablando. En efecto, con la salvedad de una muy pequeña modificación cosa en lugar de pecado—, este es el discurso de san Pablo en lo concerniente a las relaciones de la ley y del pecado, Epístola a los Romanos, capítulo

7, párrafo 7. Mas allá de lo que se piense de ellos en ciertos medios, se equivocarían al creer que los autores sagrados no son una buena lectura. En lo que a mi respecta, al sumergirme en ellos sólo encontré recompensas y, muy especialmente en éste, que les indico como deberes de vacaciones, encontrarán una compañía bastante buena⁷. (1960, p. 45)

En relación con la Cosa también nos interesa comprender estas religiosidades inconscientes anidadas en pensamientos notables de la laicidad del siglo XX. Entonces, pensando en el Mal y también en la Cosa, Lacan se pregunta cómo se puede abordar este tema

Dado que Dios surgió debido a que el padre ha muerto, sin duda quiere decir que nos hemos dado cuenta (...) de que Dios ha muerto; pero igualmente, dado que comunica con el padre muerto en el origen, él también estaba muerto desde siempre" y agrega que la cuestión del "creador en Freud plantea saber lo que sucede (...) de dónde debe colgarse lo que sigue ejerciéndose en ese orden, es decir, la ciencia. (Lacan, citado en Le brun, 2004. pp. 395-396)

Luego de esta crítica fulminante de Dios como esencia, Lacan trabaja el goce místico como acceso privilegiado al Otro como función y efecto. Esto, además, le permitirá ironizar sobre la condición de creyente incluso de los ateos y repetirá en varias oportunidades su concepción del cristianismo como la religión verdadera —esto es, porque permite mantener el hiato, la hendidura entre el sujeto y el

7 La amplitud de la cita obedece a los fines reiterativos que refuerzan la idea de las lecturas de Lacan y su importancia en el marco de los seminarios que dictaba.

sentido, el "misterio" que para Lacan iba a ser que jamás el psicoanálisis pueda triunfar por sobre la religión. Como dice en su *Triunfo de la religión*, "La ciencia, que es lo nuevo, introducirá montones de cosas perturbadoras en la vida de cada uno. Sin embargo, la religión, sobre todo la verdadera, tiene recursos que ni siquiera podemos sospechar. Por ahora basta ver cómo bulle. Es algo absolutamente fabuloso". (1960, p. 79)

Y años más tarde, también admitiendo este triunfo de la religión sobre el psicoanálisis, en principio, haciendo juego de palabras entre "dire" (decir) y "dieu" (Dios), al momento en que dice que "(...) en tanto se diga algo, allí estará la hipótesis de Dios" (1973, p. 43).

No es la única vez que menciona al cristianismo como "la religión verdadera", ni tampoco que admite la prevalencia del Otro del lenguaje en abierta sintonía con la posición judía de ocultamiento del Nombre de Dios, que en un punto es el Nombre de los nombres:

A mí me parece manifiesto que el Otro, presentado en la época de Instancia de la letra como lugar de la palabra, era una manera, no diré de laicizar, pero sí de exorcizar al buen Dios. Después de todo, hay mucha gente que me felicita por haber sabido postular en uno de mis últimos seminarios que Dios no existe. Evidentemente oyen, oyen, pero desafortunadamente comprenden, y lo que comprenden es un poco precipitado. Tal vez hoy les muestre más bien por qué existe justamente el buen Dios". (p. 63)

Es decir, que, aunque parezca disonante la aceptación de la caída de la última garantía de la existencia con

la muerte del Padre con la posterior reivindicación de Dios como inconsciente en el marco de su ex-sistencia, vemos que los dos desarrollos de Lacan no son contrapuestos entre sí –justamente por la notable capacidad de influencia que tiene lo que permanece ajeno al campo ("ex") sobre el terreno donde actúa ("sistere").

A pesar de habernos únicamente detenido en estas influencias de Agustín en Lacan, no sería sólo esa la influencia del pensamiento católico en el pensador francés. Baste recordar, también, sus aportes en la lectura del jansenita Pascal, sobre todo en lo referente a la retórica oximorónica y contradictoria en los términos del autor de *Pensamientos*. Es deber de un próximo rastreo elucidar estas referencias. Por lo pronto, en palabras de la propia Vassallo, podemos indicar que para Pascal, el sujeto de la ciencia parte de bases tan 'incomprensibles' para la razón (los axiomas, el infinito) como el teólogo (el pecado original, por ejemplo, es tan incomprensible, en sí mismo, como los axiomas de la geometría, pero es ese incomprensible lo que hace comprender. Para Pascal, el significante existe antes que la razón. Se entiende así que, atrapado entre lo incomprensible y lo comprensible, el sujeto de la ciencia y de la teología estén ambos regidos por una misma ley (la división). (s/f, en línea: <http://www.imagoagenda.com/articulo.asp?idarticulo=1620>)

Identificar y problematizar el trazo de las lecturas realizadas por pensadores que, sea en el campo que fuera, han hecho gala de laicidad y ateísmo, implica también reconocer las implicancias teóricas y prácticas de desembarazarse de las "tradiciones" sin pasar por un atravesamiento conclusivo y concluyente. Los apasionantes desafíos al pensamiento que supone la actualidad *global* y las

reiteradas crisis permiten traer al presente debates pretéritos no con finalidades autosuficientes sino para darles sustento histórico a las necesarias actualizaciones categoriales.

Bibliografía

Benjamin, W. (2008) *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, España: Itaca.

Bernstein, R. (2002) *Freud y el legado de Moisés*, México: Siglo XXI.

Eagleton, T. (2006) *La estética como ideología*, Madrid: Trotta.

Eagleton, T. (2012) *Razón, fe y revolución*, Barcelona: Paidós.

Freud, S. (1959) *Moisés y la religión monoteísta*, Buenos Aires: Losada.

Freud, S. (1972) *Tótem y tabú*, Madrid: Alianza editorial.

Jameson, F. (1989) *Documentos de cultura, documentos de barbarie*, Madrid: Visor.

Lacan, J. (1960) *Las pulsiones y los sueños*, Clase 7, Seminario 7, en línea: <http://>

www.bibliopsi.org/docs/lacan/09%20Seminario%207.pdf

Lacan, J. (2006) *El triunfo de la religión*, Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1973) *El amor y el significante*, Clase 4, Seminario 20, en línea: <https://agapepsicoanalitico.files.wordpress.com/2013/07/lacan-seminario-20-aun.pdf>

Le Brun, J. (2010) *El amor puro. De Platón a Lacan*, Buenos Aires: El cuenco del Plata.

Milmaniene, J. (2006) *Ética y transmisión paterna*, en Revista Actualidad Psicológica, Año XXXI, N° 348, diciembre.

Milmaniene, J. (2012) *La fe en el nombre. Una lectura psicoanalítica de las creencias*, Buenos Aires: Biblos.

Pascal, B. (1964) *Pensamientos*. Buenos Aires: Losada.

Vassallo, S. (2015) *La gracia y el deseo*. San Agustín, Pascal, Lacan, Rosario: Nube Negra.

JÜRGEN HABERMAS Y LA FALLIDA MODERNIDAD PERUANA

Jürgen Habermas and the Failure of Peruvian Modernity

Dr. Richard Antonio Orozco C.*

Recepción: 29-05-2017
Aceptación: 18-05-2018

RESUMEN

En este artículo el autor busca explicar por qué la vida moderna en el Perú es caótica. Para ello el autor utiliza los conceptos de Habermas, especialmente el concepto de acción comunicativa. Lo que encuentra el autor con su análisis es que la modernidad en el Perú es fallida debido a la escasez de ese tipo de acción que busca el entendimiento. La modernidad en el Perú se desarrolla mediante acciones que buscan imponerse y eso es más bien un retroceso hacia una acción primitiva y no moderna.

PALABRAS CLAVE

Modernidad, Acción comunicativa, Habermas, Modernidad peruana, Racionalidad.

ABSTRACT

In this paper the author seeks to explain why modern life in Peru is chaotic. To this purpose, the author makes use of the concept of communicative action introduced by Habermas. The author finds that modernity in Peru has failed due to the scarcity of the sort of action that seeks understanding. Instead, modernity in Peru develops through actions that seek to impose themselves, and that constitutes a regression towards a primitive and non-modern action.

Keywords:

Modernity, Communicative Action, Habermas, Peruvian Modernity, Rationality.

* Docente de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, de la Pontificia Universidad Católica del Perú y de la Universidad de Lima: Richard.orozco@unmsm.edu.pe

Introducción

La modernidad en el Perú es endeble, paradójica y frustrante. Es tal y como la describió Charles Taylor cuando afirmaba que, así como habrá quienes busquen defenderla también habrá quienes critiquen y busquen distanciarse (Taylor, 1994). Lamentablemente su carácter aporético no es superficial, es que en verdad supone un proceso que es percibido, desde un punto de vista, como un logro, pero desde otro punto de vista es un lamentable deterioro, declive o pérdida. Ese no es un privilegio de nuestra nación, es evidente que dicho carácter describe la modernidad en el mundo, pues, nuevamente desde Charles Taylor, esa parece ser una característica típica de la modernidad (Taylor, 1994).

Mas, a pesar de tal "normalidad", la situación en nuestro país, y peor en nuestra ciudad, es alarmantemente singular. En muchos lugares, la modernidad puede ser aporética, es decir, sentirse como logro y al mismo tiempo como declive, pero tal aporía no llega a los niveles alarmantes en que puede llegar en nuestra vida limeña. Nosotros nos vemos confrontados ante la modernidad a una situación que es frustrante y decepcionante. El tráfico, el estrés, la informalidad, la cultura chicha, la ley del vivo, "el pendejo y medio", son solo algunas formas de tal situación traumática. El problema del centralismo limeño nos obliga a quedarnos aquí, pero muchos de nosotros, si lo pudiéramos, nos iríamos sin pensarlo de esta ciudad asfíxica.

La pregunta, sin embargo, que merece la pena hacerse, es si la modernidad es en sí misma tal y como la sufrimos en esta ciudad y en este país. Y la respuesta no parece ser evidente. En muchos lugares del mundo, la modernidad puede también

ser paradójica, pero no a los niveles alarmantes en que llega a nuestra sufrible experiencia. La modernidad puede ser aporética y no necesariamente opresiva. Subsiste algo en nuestra modernidad que debe ser analizado y transformado. Ese algo le da tal carácter insufrible que no necesariamente está en el ser mismo de la modernidad, sino que más bien es expresión de una forma de modernidad, justo aquella forma que ha asumido en nuestros rincones. Honestamente, creo que la filosofía guarda una deuda con la sociedad peruana por no haber logrado brindar una comprensión conceptual de tal situación, y eso es lo que hace que no tengamos conceptos apropiados para mirar la modernidad fallida en nuestro país. Ese algo que la modernidad peruana no logra entender es debido a esa carencia conceptual. Creo que los historiadores han alcanzado varios logros para ayudarnos a comprender esa modernidad fallida, pero creo también que los filósofos no han aportado mucho en esa comprensión. Creo que Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl, Heidegger y Habermas han hecho mucho por Alemania (y Europa) para comprender su tiempo y su cultura. Creo lo mismo de Peirce, James, Dewey, Mead, Quine y Rorty sobre la cultura en EEUU. Creo que ambos grupos han ofrecido conceptos que ayudan a comprender esos procesos históricos de sus culturas, y creo que en nuestro país todavía la filosofía guarda – culposamente – esa incompetencia.

La comprensión de la modernidad en el Perú supone un trabajo complejo con variables holísticas y enlazando procesos entrecruzados. Por esa razón es que la famosa pregunta de Zavalita - ¿en qué momento se jodió el Perú? – parece difícil de responder (Vargas Llosa, 1969). Pensamos que fue la corrupción, pero Alfonso Quiroz (2014) nos ha mostrado que tal virus nos ha acompañado desde,

por lo menos, la época de la Colonia. Pensamos entonces en una forma de política instrumental que maximiza los intereses personales sobre el bien común, una pseudo política o política barata, pero no sabemos cuándo nació ni cómo se formó. Lo peor es que no tenemos conceptos claros para definirla. Pensamos en la exclusión de los indios, en la doble república, en la cholificación del país, en los cerros poblados y en el rey de la papa, y no encontramos cómo explicar tales procesos. Por eso digo que la filosofía nos debe mucho a la sociedad peruana. La función del filósofo es justamente crear los conceptos que puedan permitirnos esa autocomprensión y eso es justamente lo que la filosofía en el Perú no ha logrado todavía.

Es evidente, sin embargo, que si quisiéramos satisfacer dicha necesidad podríamos pensar en ayudarnos de los conceptos foráneos, no para copiarlos al pie de la letra, sino para iluminar el largo camino que nos queda seguir. En ese sentido, yo quisiera ayudarme primero de los conceptos propuestos por Jürgen Habermas en su famosa Teoría de la Acción Comunicativa, texto clave para comprender la modernidad europea (Habermas, 1999). Específicamente quiero servirme del concepto de *acción comunicativa*. No me quepa duda de que dicho concepto puede ser muy útil para comprender la modernidad fallida peruana e iluminar también por qué podemos llamarla fallida. No creo tampoco que pueda ser la panacea, creo que en el intento por comprender la modernidad fallida peruana hacen falta muchos más conceptos y, hasta que logremos uno más particular, es preferible una actitud humilde de quien está dispuesto a aprender de los otros, en lugar de aquel que cree que es mejor negarse a todo apoyo foráneo.

1. La acción comunicativa y la búsqueda del entendimiento

Habermas entiende la acción comunicativa como la acción sociolingüística de quien busca el entendimiento. Es sociolingüística porque es un hecho que se realiza en el mundo social, no un ejercicio ideal o teórico. Más adelante explicaré que el mundo en el que se realiza se denomina *mundo de la vida*. Según Habermas es importante que este concepto de *acción comunicativa* nos lleve hacia el mundo social, pues así evitamos la nefasta tendencia de la filosofía de querer mirar la consciencia y pretender reconocer una interpretación válida de nosotros, y de nuestras acciones, a partir de la determinación de facultades al interior de esa consciencia. La tradición moderna, desde Descartes, siempre ha pensado en la razón como esa entidad ubicada en el espíritu humano que valida y da sentido a nuestro mundo. El intento por querer comprender dicha razón se ha planteado como viaje hacia el interior, hacia los objetos mentales. La filosofía de Habermas evita tal tradición basando su reflexión en un esquema que toma como objeto de estudio la acción que busca el entendimiento. Esta es un tipo de acción humana especial, pero posee particularidades. Los logros de esa otra tradición basada en la consciencia han sido escasos. Frente a dicha propuesta, Habermas busca una filosofía de la acción que dé sentido a nuestras prácticas y que, a partir de dichas prácticas, dé sentido a nuestra modernidad, reconstruya nuestra identidad. Así, el sentido de las acciones humanas ya no puede ser definido como un atributo de nuestra consciencia, sino más bien ahora es definida como una forma de acción, específicamente, la acción que busca entenderse.

Antes de pasar a explicar ese tipo de acción comunicativa, es necesario que

explique primero por qué el modelo de acción en Habermas no está regido por un modelo positivista, ni tampoco se ciñe a un modelo de acción puramente naturalista, es decir, no se encierra a mirar lo objetivo, sino que busca hacer confluír lo objetivo con lo subjetivo y lo intersubjetivo. El positivismo definiría a la acción como un hecho observable, concreto, descriptible y por lo tanto objetivo. En Habermas, la acción comunicativa envuelve mucho más que solo lo observable y concreto. Una acción comunicativa también supone lo subjetivo, es decir, las expectativas del autor, las intenciones y los fines. Y no solo eso, también supone todo el aspecto social de la acción, es decir, todo el conjunto de normas que posibilitan y validan una acción (Habermas, 2011). Más adelante explicaré con más detalle toda esta complejidad de la acción comunicativa, pero ya desde el comienzo quiero dejar en claro que aquí la palabra acción no es solo un hecho que se refiera a una transformación objetiva en el mundo. En este sentido, el silencio o la ausencia de alguien a una reunión también pueden ser considerados una acción comunicativa.

La segunda precisión necesaria sobre el concepto de acción es que la acción en la que piensa Habermas, no es un hecho meramente natural, sino propiamente social o cultural o más específicamente, un hecho humano. Habermas hace eco aquí de una concepción de acción humana que está en Hannah Arendt, quien más bien diferenciaba a la acción, propiamente humana, de la labor o el trabajo, actividades que compartimos con los animales (Arendt, 2003). Ese tipo de acción que se puede rastrear hasta Aristóteles, se distingue justamente por ser una actividad social, dependiente de los otros y de la capacidad comunicativa. Según tal concepción, la acción humana es lingüística, es decir significativa. La actividad de los animales

no-humanos puede llevar algún significado, pero este es bastante más reducido, pues ellos no gozan de la palabra. Lo propio del ser humano, decía Arendt, es su capacidad de vivir en la *polis*, esto es, su capacidad de organizarse lingüísticamente. Arendt afirma que la organización de las hormigas es diferente de la organización humana, pues aquellas no gozan de la palabra, mientras que estos sí. Es por ello que Arendt no utiliza el concepto *acción* para ninguna otra especie que no sea la humana. Solo el ser humano es quien realiza una acción, porque la acción supone el lenguaje (Arendt, 2003). Habermas retoma esta tradición para hablarnos directamente de una acción comunicativa. Las acciones humanas son comunicativas porque cargan un significado.

No obstante, requerimos ahora una aclaración: no toda acción humana, que siempre es significativa, puede ser una acción comunicativa. Esta es solo la acción de alguien que busca el entendimiento. Prender el equipo de sonido a todo volumen sin considerar a los vecinos, conducir un auto contra el tráfico, imponer a alguien en un puesto de trabajo, negar la entrada a alguien a causa de alguna característica particular, todas esas son acciones significativas, pero en sentido estricto no son acciones que buscan el entendimiento. La acción comunicativa supone la pretensión de que el otro quiere aceptar mi entrada en el mundo. Tal aceptación es un elemento importante para poder decir que soy entendido. La acción autoritaria lo que dice es "no me importa lo que tú pienses, si te gusta o no, si me aceptas o no, es lo que yo quiero y puedo, por eso lo hago". La acción comunicativa es una forma de relacionarnos con nuestros pares de una manera que, en términos generales, podríamos denominar "moderna y racional". Es moderna, pues es opuesta a la forma de relación "salvaje" o "primitiva"

que suponía "la ley del más fuerte". En la relación interhumana basada en la acción comunicativa, el agente entiende que el entendimiento es un espacio común de acuerdo que se construye "negociando" (ceder y exigir) mis anhelos y expectativas, frente a los anhelos y expectativas de los otros. Podríamos decir sin duda que la fallida modernidad peruana es tal debido a la falta de esa "negociación" que supone el intercambio de ideas y la búsqueda del consenso. Jon Elster llamaba a la negociación (a la discusión) "el cemento de la sociedad" (1991). El latinobarómetro señaló en alguno de sus interesantes resúmenes sobre la democracia en Latinoamérica que la precariedad de nuestras democracias latinas se debe justamente a que "hemos colocado ladrillos, sin ese cemento que fortalezca la construcción". Es claro que nuestra modernidad es fallida porque no se construye sobre esa búsqueda del entendimiento.

Decimos, además, que la acción comunicativa es racional pues, en sentido estricto, "racional" significa el ejercicio de la razón. En términos prácticos, este modelo de acción supone actuar bajo esa guía que es la razón. ¿Qué nos exige la razón? Buscar el bien, amar la verdad y respetar al otro. Pues, la acción comunicativa supone la visión perenne de esos ideales. Pero para entender mejor de qué forma la acción comunicativa es racional, debemos entender a qué tipo de racionalidad nos referimos y de qué forma de interpretar la racionalidad nos estamos distanciando.

2. La racionalidad compleja y los límites del entendimiento.

La acción comunicativa se entiende como un modelo particular de la racionalidad. Hay dos modelos clásicos

para determinar la racionalidad, y la acción comunicativa pretende ser una novedad frente a ambos (Olivé, 1988). El primer modelo clásico de la racionalidad es el formalista: racional es la decisión que se sigue en coherencia con los deseos y las creencias. Si yo tengo deseo de salir de la habitación y creo que la salida de la habitación está hacia el frente, lo racional es que yo me dirija hacia el frente. El irracionalismo, por el contrario, sería actuar en desacuerdo con mis deseos y creencias. Este es un modelo formal, porque el cumplimiento del estándar que significa la racionalidad se reconoce por el acatamiento de la fórmula: acción = deseos + creencias. El otro modelo clásico de la racionalidad podríamos definirlo como el modelo matemático: racional es elegir sobre la base del índice de *utilidad máxima esperada*. Los economistas utilizan de sobremanera este modelo de racionalidad para definir el comportamiento y las decisiones de los agentes en el mercado. Bajo este modelo, todo comprador o vendedor siempre persigue cuantificacionalmente la *utilidad máxima*. La teoría matemática de los juegos utiliza dicho modelo de racionalidad y así define lo que sería un apostador racional considerando las posibilidades de acierto y la posible ganancia. Se cuantifican las posibilidades, se sigue un algoritmo y se determina cuál sería la decisión racional en la apuesta (Schick, 1999).

Podrían parecer muy ajenas, en referencia a nosotros, ambas teorías clásicas de la racionalidad, pero eso no es así. De hecho, es muy difícil negar que todas nuestras decisiones "racionales" respondan, en un sentido, a una coherencia con nuestras creencias y deseos. El problema es que en su formalismo parece lograr que todo encaje. También es evidente que todas nuestras decisiones podrían ser interpretadas bajo

la consigna de la utilidad. Incluso una decisión marcadamente altruista podría ser definida como utilitaria; pensamos por ejemplo en la actividad de la madre Teresa de Calcuta y esta podría ser pensada, desde una perspectiva de interpretación, también en una actividad utilitaria. Bajo esta perspectiva, ella habría buscado alcanzar la utilidad máxima considerando que su interés era la salvación de su alma, la identificación con Cristo o el desarrollo humano de sus congéneres. De lo cual se deduce que la utilidad máxima es un índice bastante relativo que puede ser encajado con cualquiera de nuestras posibles acciones. En definitiva, ese es el mayor problema de nuestras diferentes propuestas clásicas sobre la racionalidad: el hecho de que resultan ambas ser fácilmente pertinentes para cualquier forma de acción humana. Incluso, la consecuencia más inmediata es que resulta ser bastante difícil reconocer las diferentes formas de irracionalidad que pudieran presentarse en nuestras sociedades modernas.

La propuesta de Habermas intenta salvar dicha característica clásica de la racionalidad, pues en esta sí es posible establecer lo que significaría una acción que es lejana a la acción racional. Si identificamos la acción racional como aquella que busca el entendimiento, entonces, toda acción humana que no busque tal cometido puede ser definida como irracional. Sin embargo, también es cierto que tal criterio no se presenta con elevado grado de claridad, pues el mismo concepto de racionalidad resulta ser un concepto complejo. Según Habermas, hay tres formas distintas de ser racional en nuestra forma moderna de acción. Esta es la principal crítica a los modelos clásicos de la racionalidad, el hecho de que estos modelos no reconocen las particularidades de nuestra vida moderna y confunden en

un solo criterio, coherencia o utilidad, la explicación definitiva de la racionalidad. Como expresamos, en la explicación habermasiana de la racionalidad hay que distinguir tres formas distintas de racionalidad y luego reconocer, además, que estas tres formas se entrecruzan en cualquiera de nuestras acciones, aunque en diferentes proporciones (grados) de combinación (Habermas, 1999).

La primera forma de ser racional en la sociedad moderna es lo que Habermas llama ser racional *con arreglo a fines*. Se trata de la misma racionalidad definida por la búsqueda de la *utilidad máxima*. Habermas lo explica como aquella racionalidad que nos lleva a encontrar la forma más beneficiosa y rendidora de actuar. Es, en definitiva, la racionalidad que usamos cuando queremos enfrentar el mundo para lograr nuestros fines. Pensemos, por ejemplo, en Max Weber, quien denominó a esta como *racionalidad instrumental*, es decir, guiarse por el criterio de costo-beneficio. Weber interpretó la modernidad como reducida toda ella a esta racionalidad económica. Habermas, en cambio, consideró que este modo de ser racional es quizá una de las formas más típicas de la cultura moderna, pero no necesariamente la única. Desde su perspectiva, existen otras formas de ser racional distintas a este modelo.

Una segunda forma de ser racional en las sociedades modernas es lo que Habermas denominó *racional de acuerdo a normas*. Se trata de la racionalidad social, es decir, se trata de la manera de ser racional cuando la intención es buscar respetar los acuerdos sociales implícitamente aceptados. Cuando un conductor se detiene frente a un semáforo en rojo, a las 3 de la madrugada, aunque no pase ninguna persona ni vehículo por su intersección, no puede ser interpretada

su acción como irracional. Puede ser *inútil* pero solo significaría que se le está midiendo bajo un modelo de racionalidad inapropiado. En el caso propuesto, se trata de una interiorización de la norma que lleva al conductor a respetarla, más allá de sus conveniencias personales. El respeto a las normas de tránsito, la participación en las elecciones sin ser exigido por la multa y el estricto cumplimiento del reglamento de la institución, son formas racionales de actuar, pero no de acuerdo a fines, sino a normas.

La tercera forma de la acción racional es la acción que busca la vida auténtica del individuo. Habermas la llama *racionalidad dramática*, aunque más claramente sería una racionalidad de la autenticidad. Se trata de interpretar la acción del individuo que busca el respeto a sus derechos más elementales como una elección racional. Cuando me refiero a "derechos", no estoy señalando los indicados en la constitución, sino que más bien se trata de los gustos y placeres más auténticos de la persona. Habermas usa el ejemplo del señor que busca a su amigo para conversar. En ese caso, propiamente hablando, no hay un fin que me lleve hacia el mundo para transformarlo – como sería la primera forma de racionalidad – ni tampoco hay el cumplimiento de una norma – como sería la segunda – nos encontramos más bien con el deseo de expresar quién soy de la forma más auténtica. También podrían servir de ejemplo para esta forma de racionalidad, el hacerse tiempo para tener un día o una tarde libre. Los griegos usaban la palabra *ocío* para referirse, no a la flojera o al desperdicio del tiempo, sino más bien, al momento en que el individuo es capaz de procurarse las condiciones necesarias para dedicarse a aquello que lo apasiona, movido por una plena libertad. Una modernidad deformada ha llevado a pensar que se debe evitar o reprimir

este deseo profundo del ser humano. Se piensa erróneamente que se es "más importante" cuando no se guarda ningún espacio vacío en la agenda, lo que nos dirige hacia una vida de estrés y ansiedad. Habermas resalta como válida esta forma de ser racional, de manera contraria a la interpretación que haría el modelo de la *utilidad máxima*, pues este más bien la señalaría como una "pérdida de tiempo".

El modelo de Habermas no reconoce por separado estas formas de racionalidad, sino que las encuentra entrecruzadas en todas nuestras acciones, aunque con distribuciones distintas. Aunque he utilizado ejemplos que pudieran parecer marcados por una sola forma de racionalidad, con una interpretación más precisa encontraríamos que hay algo de las tres formas de racionalidad en cada uno de los ejemplos. De hecho, es la acción comunicativa el modelo de acción que realmente haría justicia a las tres formas de racionalidad. La acción tiránica podría estar reconociendo el derecho a buscar su fin en el mundo, e incluso su derecho a ser auténtico en sus deseos más propios; pero, evidentemente no reconoce las normas básicas de la convivencia. Incluso, como veremos más adelante, muchas veces el fin que se persigue en el mundo podría estar mal planteado, pues podría estar sosteniéndose sobre una visión distorsionada de la realidad. Es por ello que, en verdad, es la acción comunicativa, la acción de quien busca entender a otros y ser entendido por aquellos, el modo más pleno de ser racional, pues involucra las tres formas propuestas: hay un mundo que queremos transformar a partir de fines que nos proponemos; se respetan las normas y los acuerdos; y finalmente respetamos nuestros anhelos más profundos. Habermas argumenta que la acción comunicativa puede ser interpretada como el respeto de tres

mundos: el mundo objetivo, el mundo subjetivo y el mundo intersubjetivo. Veamos ahora cómo se puede dar ese respeto.

3. El mundo de la vida, problema y posibilidad.

Habermas reconoce que existen tres mundos distintos y que la acción que busca el entendimiento debe necesariamente hacer justicia a esos tres mundos (Habermas, 2011). Pues dicho "hacer justicia" pasa por el respeto de tres criterios distintos, uno para cada uno de los mundos, y solo por dicho respeto se puede considerar una acción comunicativa, es decir, una acción de quien busca el entendimiento.

El primer mundo es el mundo objetivo. El mundo concreto, el mundo de las sillas y mesas, de los árboles y las paredes. Dicho mundo exige como respeto una descripción bajo el criterio de la *verdad*. Si nuestra descripción del mundo es verdadera, entonces podemos afirmar que lo estamos respetando. La acción comunicativa exige tal forma de aproximación a ese mundo, pues de lo contrario, una descripción falsa o distorsionada, no podría pretender un claro entendimiento con los otros. Podría haber buenas intenciones, pero claramente estaría fracturado el entendimiento mutuo. Supongamos que yo crea que la salida de la universidad está a la espalda de los jardines, es obvio que se corta el entendimiento cuando queremos planear alguna salida en grupo. El hecho clamoroso puede ocurrir al interior de la vida matrimonial, pues se da el caso de un marido que está convencido de la infidelidad de su mujer. Si dicha descripción es incorrecta, lo cierto es que el entendimiento mutuo se fractura.

El segundo mundo que exige respeto es el mundo intersubjetivo. En este caso nos estamos refiriendo al conjunto de los acuerdos, reglamentos, normas, leyes que definen el *ethos* comunitario en pleno. Es evidente que no puede haber pleno entendimiento entre los individuos participantes de la sociedad a menos que consideremos un respeto decidido hacia todo ese mundo intersubjetivo. Para ello, Habermas piensa en la *rectitud* como el criterio que determina nuestro respeto hacia dicho mundo. Si actuamos con rectitud es porque realmente estamos respetando nuestros acuerdos y normas. Nuevamente, la acción de quien actúa sin esa rectitud es una acción que no busca el entendimiento. Piénsese por ejemplo en el conductor que te cruza el auto sin respeto de las normas de tránsito. Su acción no pretende buscar el entendimiento, no pretende ser aceptado por otros, ni pretende reconocer la presencia válida de los otros, y esa falta del entendimiento se nota por la falta de rectitud que guía su acción.

Cuando nos referimos al tercer mundo, estamos pensando en el mundo subjetivo. Es el mundo de los deseos, anhelos, miedos y expectativas. El de nuestras intenciones y nuestras preocupaciones. El criterio que marca el respeto de ese mundo es la *autenticidad*. Cuando el individuo es auténtico es capaz de expresar afirmativamente su subjetividad y valorarla. En cambio, la falta de autenticidad supone una desvaloración de dicho mundo. La baja autoestima o las *caretas* en la presentación de quiénes somos, degeneran la subjetividad e impiden el real entendimiento. El respeto hacia ese tercer mundo exige también el respeto de las subjetividades ajenas, de quiénes son los otros y quiénes desean ser. En la vida matrimonial, por ejemplo, ese tipo de *amor épico*, como lo llamaba Milan Kundera, es decir, ese tipo de amor de quien busca cambiar a la otra persona,

puede evidentemente ser una falta de respeto porque no se valora quién quiere ser el otro (2004). Hay una línea sutil entre querer que la otra persona sea mejor y buscar que el otro se acomode a mis deseos. La primera de estas formas puede ser una forma de entendimiento y respeto, pero la segunda no.

Habermas entiende que los tres mundos nuevamente se entrecruzan en lo que él llama el *mundo de la vida*. Ese es el mundo en el que nos movemos y vivimos nuestro día a día. Pero el mundo de la vida se distorsiona si no se respeta alguno de esos mundos. La vida auténtica en la que piensa Hans Jonas cuando define su nuevo imperativo categórico, es también definida como un respeto de estos tres mundos (2004).

A manera de conclusión

Ahora puede quedar más claro por qué la modernidad peruana queda definida como fallida. Nuestras acciones no están buscando el entendimiento, no se pretende el respeto de los mundos descritos o hay una serie de patologías que desfiguran el mundo de la vida. Por otro lado, y por ello mismo, muchas de nuestras acciones pierden racionalidad pues si bien pueden ser en algún sentido racionales, no lo son plenamente. Solo la acción comunicativa es la que recoge esta plena racionalidad que entrecruza las tres formas de ser racional. Lo que escasea en la forma de vida peruana es complementar una descripción verdadera del mundo, con una rectitud en el obrar y el respeto por quienes auténticamente somos y queremos ser.

Referencias

- ARENDRT, H. (2003), *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- ELSTER, J. (1991), *El cemento de la sociedad. Las paradojas del orden social*. Barcelona: Gedisa.
- HABERMAS, J. (1999 [1981]), *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. (2011), *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra.
- JONAS, H. (2004), *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- KUNDERA, M. (2004), *La insoportable levedad del ser*. México: Tusquets Editores.
- OLIVÉ, L. (1988), *Racionalidad. Ensayos sobre la racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología*. Madrid: Siglo XXI.
- QUIROZ, A. (2013), *Historia de la corrupción en el Perú*. Lima: IEP.
- SCHICK, F. (1999), *Hacer elecciones. Una reconstrucción de la teoría de la decisión*. Barcelona: Gedisa.
- TAYLOR, Ch. (1994), *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- VARGAS LLOSA, M. (2001 [1969]), *Conversación en la Catedral*. Lima, Peisa.

¿RECONOCIMIENTO O IDEOLOGÍA? EL DIÁLOGO ENTRE AXEL HONNETH Y LOUIS ALTHUSSER RESPECTO DEL SENTIDO DE LA LUCHA POLÍTICA

Recognition or Ideology? The Dialogue between Axel Honneth and Louis Althusser Regarding the Sense of the Political Fight

Miguel Angel Nación Pantigoso*

Recepción: 14-02-2018

Aceptación: 28-05-2018

RESUMEN

El presente artículo problematiza el reconocimiento en el planteamiento de Axel Honneth al llevarlo a debate con la teoría de la ideología de Louis Althusser. Si la lucha por el reconocimiento es la consecuencia del agravio moral, la reivindicación de los valores negados a los agraviados es el objetivo. Sin embargo, el reconocimiento planteado así implica reconocer al sujeto dentro del orden valorativo hegemónico y sujetar al sujeto. Entonces, podemos cuestionar si ¿la ruptura o reproducción del orden ideológico señalan el límite del potencial crítico de la teoría del reconocimiento honnethiano? En este artículo se busca responder a esta pregunta.

PALABRAS CLAVE

Reconocimiento, Autonomía, Ideología, Práctica política

ABSTRACT

The present article problematizes the notion of recognition in the thought of Axel Honneth, confronting it against the theory of ideology of Louis Althusser. If the struggle for recognition is the consequence of moral wrongs, the vindication of the values denied to the aggrieved is the objective. However, recognition posed in this way implies recognizing and subjecting the subject within a hegemonic value order. Only then, we can question whether the rupture or the reproduction of the ideological order indicates the limit of the critical potential of Honneth's recognition theory. This article tries to answer this question.

Keywords:

Recognition, Autonomy, Ideology, Political Practice

* Docente de la Universidad Nacional de Ingeniería: miguelnacionp@gmail.com

INTRODUCCIÓN

Axel Honneth plantea que las experiencias de agravio moral funcionan como el motor de los movimientos sociales. Estos buscan el resarcimiento a través del reconocimiento del valor que les fue negado. En este sentido, la lucha por los derechos tiene en su base la lucha por el reconocimiento. La historia de esta lucha tiene para Honneth un sentido: la realización de la libertad como relación intersubjetiva institucionalizada. No se debe entender a esta historia de las luchas por el reconocimiento como el movimiento de una teleología objetiva que hace del conflicto el reflejo del despliegue de la razón en la historia. Más bien, Honneth apunta a un criterio normativo que permita la evaluación de los movimientos sociales y de sus luchas. De este modo, evita el problema del relativismo y puede articular las luchas sociales con la crítica de la sociedad. Así pues, el sentido de las luchas por el reconocimiento está definido por la crítica de la sociedad y tiene en su horizonte normativo a la libertad.

Sin embargo, el planteamiento de Honneth despierta más que inquietudes. Si los movimientos sociales tienen como propósito el reconocimiento negado por los grupos dominantes de la sociedad. Entonces, esto significaría que ellos comparten los valores de los grupos dominantes, pero no los ven realizados en ellos. Así pues, las luchas sociales implicarían una constante renovación de los valores hegemónicos, y, por tanto, de la dominación ideológica. Dentro del marco del reconocimiento honnethiano hablamos de la renovación constante de la hegemonía de los valores ilustrados que se pone en marcha en las luchas por la realización de la libertad en tanto orden social institucionalizado.

Frente a tal planteamiento es pertinente preguntarse por las limitaciones del potencial crítico de la teoría de Honneth, ya que parece ser inseparable del discurso legitimador de la sociedad moderna ilustrada. En este sentido, cabe recuperar el planteamiento de Louis Althusser en su teoría de la ideología. Aquí plantea que el reconocimiento es el instrumento ideológico por el cual el orden social asegura su reproducción. A través de la subjetivación que adscribe y reconoce determinadas prácticas a determinados sujetos, se produce el reconocimiento dentro de determinados roles sociales establecidos por la división del trabajo. Entonces, en la perspectiva de Althusser, las luchas políticas anti-capitalistas necesitan romper la reproducción social que solo se consigue quebrando el reconocimiento ideológico que la sustenta.

La teleología moral planteada por Honneth confirmaría la imposibilidad de los movimientos sociales de salir del discurso hegemónico ilustrado de la sociedad liberal. Bajo su marco los movimientos sociales quedan despojados de su capacidad política. Es decir, despojados de su capacidad de fundar y hegemonizar un nuevo discurso. Por su parte, Althusser apunta al potencial político de los sujetos al pensar en los actos de ruptura del orden social: la revolución. Sin embargo, el problema que no resuelve es el contenido normativo de este nuevo orden. Parecería que Althusser no dio el paso de dar sentido normativo a la acción política.

El presente trabajo aborda la pregunta sugerida a partir de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth, pero, a la vez, quiere discutir la carencia de contenido normativo de la teoría de la ideología de Louis Althusser. Para esto nos preguntamos de ¿si la teleología moral

planteada por Honneth limita el potencial político de los sujetos, entendiendo por potencial político la capacidad fundacional del orden social? Ahora bien, si dejamos el criterio normativo teleológico ¿cómo podemos evaluar el sentido crítico del potencial político de los actores? Acaso, ¿Althusser puede darnos pistas para salir del horizonte normativo de la libertad?

1. La formación intersubjetiva de la autonomía

En la *Lucha por el reconocimiento* Axel Honneth se plantea la tarea de reescribir la teoría del reconocimiento del joven Hegel sobre bases intersubjetivas que impliquen dimensiones simbólicas, históricas y sociales. Este propósito va a tomar forma en el planteamiento de una teoría social con contenido normativo. Para esto aborda, primero, la reconstrucción del punto de partida hegeliano del reconocimiento intersubjetivo a la luz de la psicología social empírica. En segundo lugar, plantea niveles de reconocimiento intersubjetivo que constituyen el desarrollo de la autonomía personal. Finalmente, Honneth articula estos niveles con experiencias de menosprecio que funcionan como los movilizados de la lucha por el reconocimiento.

En la tarea de asentar la teoría del reconocimiento sobre bases empíricas, Honneth recoge los trabajos de George H. Mead. En ellos se plantea la pregunta de cómo hacer de la propia subjetividad objeto de la consciencia, es decir cómo alcanzar la autoconciencia desde los términos de la psicología social. Siguiendo a Mead, Honneth sostiene que la autoconciencia viene como resultado de la reflexión sobre la propia acción, dándose así la emergencia de la subjetividad de los agentes involucrados. Sin embargo,

para alcanzar la autoconciencia de la propia subjetividad es necesario estar en posición de controlar la conducta de los otros; es decir que el actor este en posición de saber el significado de su acción para el otro en la situación de interacción compartida. Tal situación se alcanza cuando el actor está en capacidad de generar en sí mismo la reacción que estimuló su acción en el otro. En otras palabras, me vuelvo consciente del significado de mis actos para el otro sólo produciendo la respuesta del otro en mí mismo. (Honneth, *The Struggle for Recognition The Moral Grammar of Social Conflicts*, 1995, pág. 73)

Mead se enfoca en la forma de reproducir el significado de la acción para el otro en uno mismo. Así uno puede volverse objeto de sí mismo, es decir, hacer de su propia subjetividad objeto de consciencia a través del otro. La consciencia de sí se descentra al depender del otro. En esta perspectiva, el otro es el medio de la autoconciencia, es la condición de posibilidad para la relación de uno consigo mismo. Este tipo de relación de autoconciencia Mead la llama *mí* y la diferencia del *yo*.

El *yo* es la otra parte del *mí* en el sentido que significa el aspecto no objetivado de la subjetividad, del cual provienen las respuestas creativas y espontáneas a los problemas. En este sentido, en toda representación de la reacción del interlocutor a la propia acción (*mi*) está detrás la fuente de la acción previa (*yo*). Entonces, la subjetividad en términos psicológicos implica una interacción entre la dimensión determinada socialmente y la dimensión indeterminada de la espontaneidad.

Mead no solo está interesado en las implicancias cognitivas de la actualización

de la teoría del reconocimiento intersubjetivo, sino también le interesa el significado normativo que esta puede contener en relación a la formación de la identidad y de la individualidad de los agentes. En este sentido, el *mí* no significa únicamente la representación de la reacción del otro a mi acción, sino también, las expectativas normativas del otro generadas por mis propias expectativas normativas. Por esto, el reconocimiento es una relación práctica con uno mismo que posee un significado moral: las expectativas morales de la identidad. Para abordar estas expectativas Mead trabaja la gradual expansión del *mí* hasta incluir a los miembros de la comunidad.

Mead se refiere a dos etapas de las actividades de juego en los niños. En la primera, el juego de roles, los niños se comunican consigo mismos por la imitación de otro concreto en la interacción. Lo que busca el niño es reaccionar complementariamente a su propia acción. Por otro lado, en la segunda etapa, en el juego de competencia, el niño, más maduro, requiere representar las acciones esperadas de todos sus compañeros de juego. De esta forma es capaz de percibir su propio rol dentro de un contexto de acción integrado funcionalmente. La distinción relevante entre las dos etapas consiste en la generalización del patrón de conducta del otro integrado a la subjetividad del niño como control de expectativa normativa. En el primer caso, este patrón es la acción concreta de otro, mientras en el segundo caso, el patrón remite al conjunto de acciones socializadas de un todo: el grupo. (Honneth, *The Struggle for Recognition The Moral Grammar of Social Conflicts*, 1995, pág. 77)

La transición del juego de roles a el juego de competencia está conceptualizada en la

categoría del *otro generalizado*. Solo cuando el niño desarrolla, en la transición a la competencia, la capacidad de orientar sus actos por reglas que derivan de la síntesis de las perspectivas de todos los jugadores, el proceso de socialización per se implica la internalización de normas de acción que resultan de la generalización de las expectativas de acción de todos los miembros de la sociedad. (Honneth, *The Struggle for Recognition The Moral Grammar of Social Conflicts*, 1995, pág. 78)

La internalización de las expectativas normativas del otro sienta las bases empíricas de la autoconciencia. La relación intersubjetiva determina el conocimiento que cada uno puede tener de sí mismo. Aquí está la base empírica sobre la cual se levanta la teoría del reconocimiento honnethiana. Ella consiste en determinar el tipo de relación de reconocimiento intersubjetivo a partir de la experiencia de agravio moral sufrida por los sujetos.

Las relaciones de reconocimiento son estructuradas en tres niveles en donde se reconoce valores que finalmente determinan al sujeto autónomo y forman la socialización del individuo. Estos niveles son al amor, el derecho, y la solidaridad. En cada uno de estos niveles la relación intersubjetiva determina el reconocimiento de un valor personal. Así, tenemos que, en la esfera de las relaciones amorosas, el valor reconocido es la autoconfianza; en el nivel del derecho, es el auto-respeto; finalmente, en el nivel de la solidaridad, es la autoestima. Sin embargo, estas relaciones prácticas alcanzan su realización por la negación de estos valores. El agravio moral vivido como negación del reconocimiento esperado pone en movimiento la lucha por la realización práctica de cada uno de estos valores. De este modo, para Honneth cada esfera del reconocimiento

tiene una negación práctica que le es intrínseca. En la esfera de las relaciones amorosas está la violación o el maltrato; en la esfera del derecho está la exclusión; mientras en la esfera de la solidaridad está la indignidad e injuria.

Para Honneth la teoría intersubjetiva de la autonomía toma forma como una teoría de las luchas sociales por el reconocimiento. Desde su punto de vista, los sujetos ganan o forman su autonomía por la negación de los valores que los constituyen como sujetos autónomos. Entonces, la autonomía implica el conflicto entre los dos polos de la intersubjetividad: entre el polo socializado e institucionalizado del sujeto (*mi*) y la expectativa espontánea de afirmación de la identidad (*yo*). Las instituciones sociales como conjunto de prácticas que adscriben identidades agraviantes o que menosprecian a determinados sujetos son constantemente enfrentadas por expectativas de reconocimiento del valor de la identidad personal. De este modo Honneth plantea una teoría de la autonomía que se elabora desde las instituciones prácticas y las luchas sociales.

2. Sentido normativo y teleología del progreso moral

Louis Althusser formuló el contenido ideológico del reconocimiento. Su planteamiento consiste en tomar el reconocimiento como el mecanismo por el cual las personas se hacen conscientes de sus responsabilidades y derechos al adscribirse a un sistema de reglas prácticas y roles que les da una identidad social. Este proceso es la subjetivación de las personas, es decir la formación de sujetos prácticos, y es la función principal de la ideología. En este sentido, el reconocimiento pierde toda su connotación positiva.

El planteamiento del reconocimiento representa un reto a la teoría honnethiana. En primera instancia, Honneth está de acuerdo con Althusser. Para él los ritos sociales de creación y afirmación de la auto-imagen, es decir de reconocimiento de la identidad, pueden ser, también, mecanismos efectivos de dominación social que aseguran la reproducción de un sistema de prácticas hegemónicas y de una forma específica de división del trabajo. (Honneth, 2007, pág. 325). Sin embargo, Honneth aclara el sentido positivo del reconocimiento. Algo que Althusser no atendió debido a su perspectiva unidimensional. Este sentido consiste en su contenido normativo que permite la evaluación de las cualidades de las personas o los grupos.

Honneth plantea cuatro premisas respecto del sentido positivo del reconocimiento. La primera refiere al sentido original que la palabra reconocimiento tiene en el contexto alemán: la afirmación de las cualidades positivas de las personas y/o grupos. La segunda refiere que el reconocimiento no se limita a las expresiones simbólicas o a las meras palabras, éste refiere, además, a acciones o modos de comportamientos que genera la credibilidad del contenido normativo para los sujetos reconocidos. En tercer lugar, los actos de reconocimiento son fenómenos sociales que no son análogos a una acción instrumental, sino más bien están orientados a afirmar la existencia de una persona o grupo. Y finalmente, el reconocimiento representa una especie conceptual que contiene un número de sub-especies: niveles o dimensiones del amor, el respeto legal, y la estima. (Honneth, 2007)

Honneth se pregunta ¿si el reconocimiento es un acto de atribución de estatus o de ciertas cualidades a

los sujetos? o, más bien, ¿es un acto receptivo que afirma las cualidades que los sujetos ya poseen? En otras palabras, ¿el reconocimiento es un acto productivo del estatus o cualidades positivas de las personas y/o los grupos; o, más bien, es un acto reproductivo de cualidades ya poseídas por los sujetos y/o grupos?

Cada una de estos modelos de reconocimiento tiene sus ventajas. El modelo reproductivo nos permite entender que el acto de reconocimiento está motivado por razones prácticas. De este modo, actuamos correctamente al ser coherentes con las razones contenidas en las cualidades evaluativas que los seres humanos poseen en diferentes ámbitos. Por otro lado, el modelo productivo está libre de cualquier compromiso con cualquier clase de realismo valorativo. A partir de aquí podemos ser coherentes con la tesis de que el reconocimiento es un acto constitutivo de cualidades particulares en personas y/o grupos.

Honneth toma partido por el modelo de reconocimiento reproductivo. Por esto presupone la existencia objetiva de los valores, y coloca al reconocimiento en el "espacio de las razones". Ya que solamente si nuestro reconocimiento de otras personas está motivado por razones que también podríamos intentar articular, puede entenderse como un acto intencional de voluntad y, por lo tanto, como perteneciente en un sentido amplio al dominio de la moral (Honneth, 2007). Pero, además, identificar a esta clase de razones como existencias evaluativas implica que, en el acto de reconocimiento del otro, manifestamos el valor de la persona o grupos, es decir le damos expresión pública a esta realidad moral pre-existente.

Las razones evaluativas representan las certezas de nuestro mundo de la vida

que están sujetas a las modificaciones históricas. El mundo de la vida debe ser entendido como una segunda naturaleza en la cual los sujetos son socializados gracias a un aprendizaje efectivo. Sólo así pueden notar las cualidades valiosas de las personas. El aprendizaje consiste en el complejo proceso de adquirir modos de comportamientos correspondientes a la percepción de las cualidades evaluativas. La particularidad de este aprendizaje es la limitación o restricción autoevidente de nuestro egocentrismo. En suma, podemos entender al reconocimiento como un conjunto de hábitos ligados a razones revisables respecto del valor del otro, adquiridos en el proceso de socialización.

Sin embargo, se puede objetar que las cualidades valiosas que permiten el reconocimiento del otro solo toman realidad dentro del horizonte de experiencias de mundos de vida particulares. Es decir, que el reconocimiento del otro está ligado a los valores socializados dentro de cada comunidad, lo que implica el relativismo cultural del reconocimiento. Honneth enfrenta esta objeción adicionando a su realismo valorativo la tesis del progreso moral. Esta tesis defiende que existe una dirección definida en las transformaciones de las cualidades humanas valiosas, lo que nos permitiría hacer juicios justificados respecto de la validez trans-histórica de una cultura particular del reconocimiento.

Honneth sostiene que toda perspectiva teórica aspirante a ser crítica necesita de una cierta comprensión de progreso. Para esto realiza una lectura de Kant respecto de una filosofía de la historia no oficial o implícita en su obra (Honneth, 2009). En la filosofía de la historia kantiana se distingue entre sistema de conformidad (*system-conforming*) y sistema de trasgresión (*system-bursting*).

En el sistema de trasgresión Honneth identifica dos aspectos. El primer aspecto consiste en la justificación normativa del progreso histórico. Y el segundo aspecto es la narración descriptiva de la historia como un desarrollo progresivo. Estos dos aspectos son relevantes porque permiten una comprensión de progreso como proceso de aprendizaje acumulativo a la vez que contingente y conflictivo. Estos aspectos forman la auto-comprensión histórica de los comprometidos con los ideales de la Ilustración. En otras palabras, todos aquellos que se comprometen con los logros políticos y la auto-comprensión normativa de la Ilustración deben entenderse a sí mismos como herederos de un proceso de aprendizaje, el cual aspiran llevar a cabo a través de sus acciones en su propio tiempo. (Allen, 2015, pág. 85)

El sistema de trasgresión es identificado por Honneth como teleología no oficial o implícita en la obra de Kant. Este no se basa en los presupuestos problemáticos de los motivos de la naturaleza o en la posibilidad de un principio sintético a priori de la razón pura práctica. Honneth llama a este sentido teleológico el modelo hermenéutico-explicativo de la historia.

El término más apropiado para denominar el argumento que Kant emplea aquí tal vez sería "hermenéutico" pero también podría ser "explicativo": Kant trata de hacer entender o de explicar qué concepto de historia tiene que suscribir necesariamente alguien que concibe su propia actividad de escritor como aporte a un proceso de ilustración. Un sujeto que se entiende a sí mismo de ese modo

-pretende demostrar Kant- no tiene más alternativa que comprender el proceso de evolución que lo ha precedido como el logro progresivo de algo mejor y, a la inversa, construir el tiempo que tiene por delante como chance de seguir mejorando; porque los parámetros normativos con los que mide en su compromiso práctico la calidad moral de la situación actual le exigen que evalúe las condiciones del pasado como inferiores, pero las circunstancias potenciales del futuro como superiores. (Honneth, 2009, pág. 16).

Con el modelo hermenéutico-explicativo de la historia, Kant avanza a una destranscendentalización de la razón práctica. Es decir, sitúa históricamente a la razón práctica al entender la hipótesis de progreso como producto de un movimiento de perspectiva del sujeto histórico. Aquí le interesa a Honneth el pensamiento hermenéutico. Éste consiste en que la multiplicidad caótica de los eventos históricos debe aparecer como un proceso dirigido únicamente a aquellos individuos que se ubican históricamente en su presente interesados de un progreso político-moral.

3. Sujeto ideológico y reconocimiento

Louis Althusser escribió *Ideología y Aparatos ideológicos de Estado* (1970) y *Sobre la Reproducción*¹ con el propósito de profundizar y reformular la concepción del materialismo histórico. Su concepción se enfoca en el papel de la superestructura en las formaciones sociales capitalistas. En específico en como el Estado, el derecho, los partidos políticos, los sindicatos y la

1 *Sobre la Reproducción* es un manuscrito que sirvió como una preparación para el texto publicado de *Ideología y Aparatos ideológicos de Estado*. Jacques Bidet logra la publicación del texto en 1995 en la serie *Actuel Marx*. Cfr. Althusser, Louis. *Sur la Reproduction*. Press Universitaire de France. Paris.

ideología misma permiten la reproducción de las relaciones capitalistas de producción. En estos trabajos se destaca el concepto de interpelación ideológica.

Según Jacques Bidet el espíritu motivador de ambos textos es el del militante teórico comunista que plantea el tema central de la dominación como problema teórico para la acción revolucionaria. Estos textos funcionan como una introducción a la filosofía althusseriana.

El manuscrito aparece primero como un texto didáctico militante, que también es una introducción, la mejor de todas, al pensamiento de Althusser. Pero gradualmente se manifiesta como una elaboración conceptual original. Por lo tanto, requiere una lectura en varios niveles: un texto político que atestigua una época, la presentación de las categorías althusserianas de análisis del capitalismo, la (nueva) teoría de los "aparatos ideológicos del estado" y la "interpelación" ideológica. (Traducción propia) (Althusser, Sur la Reproduction , 1995, pág. 4)

Las tesis sostenidas por Althusser en los textos son las siguientes:

Para abordar la tesis central sobre la estructura y el funcionamiento de la ideología, primero presentaré dos tesis, una de las cuales es negativa y la otra positiva. El primero se refiere al objeto que está "representado" en la forma imaginaria de la ideología, el segundo es la materialidad de la ideología.

Tesis I: La ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones

reales de existencia.

Tesis II: la ideología tiene una existencia material. (Traducción propia) (Althusser, 1976)

Fabio Bruschi sostiene que debemos leer estas tesis desde la afirmación de un proceso sin sujeto. Es decir, entender que la ideología remite a los individuos a sus relaciones con sus condiciones reales de existencia sin que ello sea el resultado de la acción de un sujeto. El sujeto solo aparece como el producto de la comprensión del sentido de la relación, pero nunca como la causa del sentido de la relación. (Bruschi, 2013).

La tesis del proceso sin sujeto consiste en asumir que los individuos son el resultado de un conjunto de prácticas sociales. Dentro del marco de la obra de Althusser esto significa la vinculación entre las prácticas organizadas y ordenadas de los aparatos de Estado; y la interpelación o subjetivación ideológica. Esta vinculación está definida por la reproducción de la formación social siempre contingente. Es decir, el orden social reproducido es siempre resultado de un orden ideológico en tanto que sus prácticas como su sentido para los individuos expresan una relación conflictiva entre posiciones sociales. En este punto es importante recordar que para Althusser la ideología tiene existencia material; o, en otras palabras, la ideología cobra realidad en las prácticas. De este modo, la interpelación ideológica implica remitir a los individuos al conjunto de prácticas organizadas contingentemente dentro de los aparatos de Estado. Desde la tesis del proceso sin sujeto esto significa que el sujeto siempre es resultado de un orden de prácticas ideológico y, por esto, conflictivo y contingente.

Por otro lado, Bruschi llama la atención sobre la creencia. Ella juega un rol para

lo que significa el reconocimiento. La interpelación ideológica se sustenta en individuos portadores de creencias. Por ellas éstos se comprometen con las prácticas institucionalizadas de los aparatos estatales, a la vez que ven realizadas sus creencias en estos aparatos. En este sentido, el reconocimiento de los sujetos se sustenta en la creencia realizada por el otro como portador de prácticas ideológicas. El movimiento del reconocimiento lleva a la afirmación del orden ideológico como discurso práctico a través de los individuos. En otras palabras, el reconocimiento no es intersubjetivo, sino el medio que el discurso utiliza para pasar de la creencia a la concreción práctica.

Mediante el reconocimiento el sujeto como efecto del orden ideológico se reconoce en las creencias del otro. Es decir, es sujeto por y en las creencias del otro. Esto significa que, en el reconocimiento, o en la realización práctica del discurso, se produce la identificación de la identidad de los sujetos y, por tanto, el efecto ideológico de la subjetivación. Entonces, el movimiento del reconocimiento implica la unidad sintética del conjunto de creencias ideológicas o la coherencia del discurso. Así pues, la identidad es el principal instrumento del orden ideológico en la reproducción de los aparatos.

Sin embargo, esto no implica la ausencia del conflicto o lucha de clases para Althusser. Las creencias que portan los sujetos son contingentes. Es decir, no tienen ningún sostén fundacional del sujeto y, más bien, pertenecen a un orden de poder simbólico. Por esto Buschi las llama creencias vacías. La consistencia de estas creencias se debe a la identidad reconocida por la cual los individuos devienen sujetos. Pero, incluso, esta consistencia sufre el efecto

de las contradicciones estructurales. Las identidades no son coherentes entre sí dentro de una formación social implicando, así, oposiciones y contradicciones dentro del orden discursivo. La tensión de la unidad simbólica de la identidad está presente a nivel de la formación social, pero también, a nivel del orden discursivo de la identidad personal. En este sentido, todo movimiento hacia la identificación como el reconocimiento no puede dejar de ser un movimiento ideológico que oculta la tensión.

A partir de aquí se puede tener una mejor comprensión de la primera tesis de Althusser respecto de la ideología. El carácter imaginario de la relación ideológica se sustenta en la creencia realizada por la práctica y, por la cual, devenimos sujetos. Nuestra relación con nuestras condiciones reales de existencia está mediada por el orden simbólico que al pasar de la creencia a la práctica nos convierte en sujetos prácticos que se reconocen mutuamente el uno en el otro dentro de ciertas prácticas. Este es el funcionamiento de la ideología.

4. Soledad e intervención política

Althusser piensa la intervención política desde la ruptura del orden ideológico, la cual es pensada como soledad. Althusser ejemplifica la soledad de la ruptura con la figura de Maquiavelo.

Sin embargo, es posible hablar de su soledad si tan solo damos cuenta de la división que el pensamiento de Maquiavelo impone a todos los que intentan tratar con él. El hecho de que sus lectores se dividen tanto en partidarios y opositores, y que, a pesar de las circunstancias históricas cambiantes, continúa dividiéndolos, muestra cuán

difícil es asignarlo a un campo, clasificarlo, decir quién es él y lo que él piensa. Su soledad consiste ante todo en este hecho, que parece inclasificable, que no puede alinearse en un campo junto con otros pensadores, en una tradición, ya que otros autores pueden alinearse en la tradición aristotélica o en la tradición de la ley natural. Sin duda, debido a esta inclasificabilidad, partidos tan diferentes y autores tan grandes no han tenido éxito en condenarlo o en adoptarlo sin que una parte de él los haya eludido, como si siempre hubiera algo inasimilable en Maquiavelo. (Traducción propia) (Althusser, 1999, pág. 116)

El carácter inclasificable de Maquiavelo es expresión de su singularidad respecto de la tradición intelectual de su tiempo. Para Althusser la soledad de Maquiavelo radica en que planteó una forma diferente de pensar el problema político de su tiempo sobrepasando las discusiones entre monárquicos y republicanos. Él planteó la pregunta por las condiciones necesarias para el surgimiento de un Estado nacional en un país desunido (Italia). El solo planteo implica ir más allá de su realidad política porque la tarea presentada estaba por encima de las fuerzas y expectativas políticas de su tiempo. Maquiavelo sabía que ningún actor político dentro de las formas institucionales podría llevar a cabo tal tarea, ya fueran republicanos, príncipes o el propio Papa. El tema del Estado nacional exigía un nuevo tipo de príncipe, así como también un nuevo tipo de principado.

El nuevo príncipe desde el planteo maquiaveliano está solo. Sus prácticas y sus objetivos no encajan dentro de las

formas de la política institucional. En este sentido, el nuevo príncipe requiere, en su soledad, de la fuerza y plantear las nuevas leyes que aseguren la fundación del nuevo principado o Estado. Este es el primer momento de la intervención política, nombrada por Althusser el momento monárquico o dictatorial.

En una conferencia respecto de la dictadura del proletariado, Althusser presenta de forma más clara el sentido político de este momento. Ahí señala que, tal como lo planteó Gramsci, la dictadura del proletariado tiene la función de asegurar la hegemonía, es decir, el nuevo orden ideológico sin el cual es imposible asegurar la perdurabilidad del nuevo Estado comunista. En este sentido, el comunismo como movimiento revolucionario no puede renunciar al momento de la dictadura, de lo contrario estaría renunciando a la tarea misma de la revolución. (Althusser, 2017).

Luego del primer momento, viene la tarea de enraizar el poder en el pueblo. Es decir, el momento de generar el marco institucional del conflicto entre los grupos o la institucionalización de la lucha de clases. A partir de aquí el Estado basa su poder en ser el campo del conflicto. Este es el momento republicano.

Para Althusser la ruptura de Maquiavelo debe entenderse en términos diferentes a los de la conciencia. Su ruptura no se debe a la identificación con las identidades políticas institucionales, sino más bien, a su desarraigo frente a toda identidad enclavada en el discurso ideológico de su tiempo. Maquiavelo apunta hacia algo que está por realizarse y no a algo realizado.

Maquiavelo habla de la monarquía absoluta que se encuentra en Francia o en España, pero como

ejemplo y argumento para ayudar a tratar con un objeto bastante diferente: la constitución de un estado nacional en Italia; por lo tanto, él está hablando de un hecho para ser realizado. Los teóricos de la ley natural hablan en el hecho consumado, bajo el hecho consumado de la monarquía absoluta. (Traducción propia) (Althusser, 1999, pág. 124)

La expresión de la ruptura con el orden ideológico, en el caso de Maquiavelo consiste en una intervención teórica. El discurso teórico hegemónico en su tiempo es el de la ley natural. Sobre la base de este discurso se da la lucha entre los monárquicos y los republicanos. Sus contemporáneos no cuestionan el campo simbólico de lucha, es decir el orden simbólico del Estado, sino levantan sobre él sus argumentos para disputar derechos a la monarquía absoluta. En contraste, Maquiavelo sale de este orden discursivo. Rechaza los tratados del Estado de Naturaleza en donde la burguesía naciente se reconoce dentro de una evolución social; a la vez que abandona el lenguaje moralizador, idealista y religioso de la teoría política de su tiempo. Asimismo, nos muestra que el Estado nace del conflicto, de la tensión y la ruptura. Es decir, que el origen del Estado es contingente, análogo a la acumulación originaria que da origen al capitalismo.

Yo diría que, mutatis mutandis, Maquiavelo responde de la misma manera al discurso edificante mantenido por los filósofos de la ley natural sobre la historia del estado. Llegaría a sugerir que Maquiavelo es quizás uno de los pocos testigos de lo que llamaré acumulación política primitiva, uno de los pocos teóricos de los

comienzos del Estado nacional. En lugar de decir que el Estado nace de la ley y la naturaleza, nos dice cómo debe nacer un Estado para durar y ser lo suficientemente fuerte como para convertirse en el estado de una nación. No habla el lenguaje de la ley, habla el lenguaje de la fuerza armada indispensable para la constitución de cualquier Estado, habla el lenguaje de la necesaria crueldad de los comienzos del Estado, habla el lenguaje de una política sin religión que tiene que hacer uso de la religión a toda costa, de una política que tiene que ser moral pero tiene que ser capaz de no ser moral, de una política que tiene que rechazar el odio pero inspirar miedo, habla el lenguaje de la lucha entre clases, y en cuanto a los derechos, las leyes y la moralidad, los coloca en su lugar adecuado y subordinado. (Traducción propia) (Althusser, 1999, pág. 125)

La práctica teórica de Maquiavelo se inscribe en su ruptura ideológica como parte del conflicto que él mismo nos presenta. Así su teoría tiene un doble carácter: el de ser una posición teórica y a la vez una intervención política. Comprender a Maquiavelo significa comprender el conflicto de fuerzas en las que él interviene. En palabras de Althusser, esto implica entender que la práctica teórica es también un espacio de conflicto y, por esto, es que ella también es lucha de clases.

Conclusiones

El presente ensayo planteó la pregunta por la comprensión de las luchas políticas. En este sentido, abordamos los planteamientos de Axel Honneth y Louis

Althusser. Desde la teoría del agravio moral y la lucha por el reconocimiento accedemos a criterios críticos de análisis normativo de los movimientos sociales. Por otro lado, desde la teoría de la ideología ingresamos a la comprensión de la lucha política como acto fundacional del orden social. Ambos autores expresan dos caras diferentes, aparentemente opuestas, pero necesarias de poner en diálogo.

Respecto a la tesis de la teleología moral como criterio normativo de evaluación de las luchas sociales. El enfoque althusseriano nos permite señalar que el espacio de las razones, desde el cual toma sentido la lucha por el reconocimiento, funciona como el discurso institucional del orden político moderno. Entonces, la lucha por el reconocimiento tal y como lo plantea Honneth es una lucha dentro del discurso político de la ilustración. Los movimientos en lucha no buscarían un orden diferente, sino, más bien, la realización coherente del discurso político que sustenta las prácticas institucionales. En este sentido, el horizonte de la libertad es insuperable. Pareciera que más allá de él no hay historia política.

Por otro lado, Althusser aboga por la tarea política fundamental: la posibilidad de dar nuevos horizontes a la acción política. A partir de la metáfora de la soledad se adentra en la idea de la ruptura ideológica y la posibilidad de revolucionar el orden de las relaciones sociales. Establecer un horizonte como lo estaría haciendo Honneth con la autonomía significa renunciar a la política, ceder ante el discurso de la burguesía liberal, pero, sobre todo, afirmar un horizonte contingente sostenido por el orden simbólico del poder capitalista.

Sin embargo, las consecuencias y exigencias de la intervención política

tal como lo plantea Althusser no son moralmente válidas. La defensa de la dictadura como parte del desarrollo de un nuevo orden no es sostenible dentro del marco de los valores de defensa de la autonomía y las libertades individuales. Nos guste o no, la ilustración desarrolló una justificación moral de los derechos que no pueden instrumentalizarse o subordinarse en beneficio de otros intereses. Caso contrario, podríamos justificar atrocidades como el holocausto o los gulags. En este sentido, Honneth nos muestra que la acción política debe tener sus límites dentro de los cuales ésta es válida.

Finalmente, ¿cómo comprender el sentido de la acción política? ¿Ella debe tener un sentido emancipador o revolucionario? En términos de los autores nos planteamos las preguntas de si el agravio moral puede implicar una lucha que supere los límites de las reivindicaciones; o, si puede darse el caso de un orden simbólico contingente que base su poder en buenas razones. Las respuestas exigen profundizar el diálogo entre estos dos autores y, claro está, entre las tradiciones a las que ambos pertenecen.

Bibliografía

Allen, A. (2015). *The End of Progress Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.

Althusser, L. (1976). *Idéologie et Appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche)*. In L. Althusser, *Positions (1964-1975)* (pp. 67-125). Paris: Les Éditions Sociales.

Althusser, L. (1995). *Sur la Reproduction*. Paris: Presses Universitaires de France.

Althusser, L. (1999). Machiavelli's Solitude. In L. Althusser, *Machiavelli and Us* (pp. 115-130). New York: Verso.

Althusser, L. (2017, 12 1). *Un texte inédit de Louis Althusser – Conférence sur la dictature du prolétariat à Barcelone*. Retrieved from Période: <http://revueperiode.net/un-texte-inedit-de-louis-althusser-conference-sur-la-dictature-du-proletariat-a-barcelone/>

Bruschi, F. (2013). Appareils et sujets chez Althusser. Le rôle de la croyance dans l'interpellation idéologique. *Cahiers du GRM - Groupe de Recherches Matérialistes*, 1-9.

Honneth, A. (1995). *The Struggle for Recognition The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

Honneth, A. (2007). Recognition as Ideology. In B. V. Brink, & a. D. Owen, *Recognition and Power Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory* (pp. 323-347). Edinburgh: Cambridge University Press.

Honneth, A. (2009). *Patologías de la Razón Historia y Actualidad de Teoría Crítica*. Madrid: Katz Editores.

EL VALOR DE LA HONESTIDAD EN LOS TRABAJOS ACADÉMICOS

The Value of Honesty in Academic Work

Flores Morales, Jorge Alberto*

Recepción: 15-03-18

Aceptación: 30-04-18

RESUMEN

La honestidad intelectual en los trabajos académicos no es solo un valor sino también una cualidad humana como tal. La falta de honestidad expresada en el plagio no solo daña al individuo como profesional, sino también a la comunidad académica que espera seriedad y veracidad en los trabajos presentados. Cuando se trasgrede este valor damos pie a la aparición de antivalores como la soberbia, pereza y falsedad. Por ello debemos poner el esfuerzo por exigir y exigirnos trabajos académicos serios usando los medios adecuados que hoy disponemos.

PALABRAS CLAVE

Honestidad, valor, trabajo académico, plagio, verdad.

ABSTRACT

Intellectual honesty in academic work is not only a value but also a human quality as such. The lack of honesty conveyed in plagiarism harms not only the individual as a professional but also the academic community, which expects seriousness and truthfulness in every paper submitted. When this value is transgressed the door is opened to the rise of anti-values such as arrogance, laziness and falsehood. Therefore, we must make the effort to demand serious academic work by means of the appropriate tools available today.

Keywords:

Honesty, value, academic work, plagiarism, truth

* Docente de la Universidad Femenina Sagrado Corazón: jorgefloresm@unife.pe

*La mujer del César no solo debe ser
honesta sino parecerlo*

(Julio César).

¿Dónde está el valor de la honestidad que debe primar en todos nuestros actos no solo personales sino también comunitarios? ¿Por qué hay faltas contra la propiedad intelectual? ¿Se aprecia hoy en día menos el "valor" de la honestidad por el cual sin remordimiento se acepta el plagio en los trabajos académicos?

Ello nos lleva a plantearnos algunas reflexiones sobre el valor de la Honestidad.

Sabemos muy bien que los valores favorecen el desarrollo de la persona y por consiguiente de la comunidad en donde se ejerce este valor. El valor siendo un bien intelectual y es vivido por la persona como deseable por el bien que comporta su vivencia, orientando nuestra conducta. El ejercicio de cualquier valor está reconocido por los otros valores que se asocian a éste en su práctica, es así que, si somos responsables garantizamos la confianza que los demás nos prodigarán y si somos puntuales garantizamos hacer las cosas a su debido tiempo.

¿Entonces por qué desdennamos la vivencia de los valores y más aún el de la honestidad en la ejecución de los trabajos académicos o profesionales? ¿Qué sucede cuando algún aspecto de nuestro trabajo intelectual no es riguroso?

La honestidad es uno de los valores que se ha de inculcar desde la infancia y que forma la base de las buenas relaciones con los otros, es decir con la comunidad. Es en la comunidad donde se expresa de modo desinteresado mi conducta honesta, recta, justa etc. hacia el otro que solicita mi presencia o mi ayuda.

En esa línea, Mora (1998) señala que "la persona honesta busca con ahínco lo recto, lo honrado, lo razonable y lo justo; no pretende jamás aprovecharse de la confianza, la inocencia, o la ignorancia de otros" (p.55).

Zarate (2003), define el valor de la Honestidad como lo propio de la naturaleza humana, que hace referencia a la verdad, sinceridad, etc. y que va más allá de no cometer actos de hurto, pues la honestidad se asocia también a la preservación de los recursos sean materiales o inmateriales, al decoro, a lo justo como a lo recto. Entonces "una persona íntegra, que en su vida no da cabida a la dualidad, la falsedad, o el engaño" (Zarate, 2003, p.191).

Por otro lado, es de reconocer que muchos estudiantes por evitar la "fatiga del pensar" o investigar recurren a lo más fácil que es copiar información ajena, de otros autores asumiéndola como suya, omitiendo su referencia de origen. Ello, se denomina "plagio" o "plagiar". La Real Academia de la lengua (2012) define el Plagio:

Del lat. Tardío *plagium*... y este del gr. *πλάγιος* plágios 'oblicuo', 'trapacero, engañoso'. .1. m. Acción y efecto de plagiar (I)copiar obras ajenas).2. m. Am..Acción y efecto de plagiar (II)secuestrar a alguien). Y plagiar del lat. tardío *plagiare*...1.tr. copiar en lo sustancial obras ajenas dándolas como propias.

Entonces *plagiar* es el "Copiar en lo sustancial obras ajenas, dándolas como propias", sea de manera involuntaria o voluntaria, no le quita el peso de la responsabilidad personal. (Benítez 2005). La mentira, el engaño y el fraude están en todos los campos del saber y es más penoso en aquellos

que son llamados investigadores que alteran en algunos casos sus datos de estudio para forzar resultados o para parecer importantes en hallazgos en sus investigaciones por el deseo de fama ante los demás colegas. Así tenemos los llamados "sesgos de publicación" en el cual "los investigadores pueden, ya sea consciente o inconscientemente, buscar correlaciones donde no las hay, a sabiendas de que sus posibilidades de publicación mejoran significativamente con cierta correlación establecida." (Koepsell y Ruiz, 2005, pp. 41-42)

Esa falta de honestidad o de integridad académica de los trabajos de investigación, ha traído como consecuencia la acción del "mínimo esfuerzo", que no solo copian un párrafo sino hojas completas sin dar los créditos al autor. Pero lamentablemente el mal ejemplo no es de ahora, ya que según cuenta Vitrubio (s. V a.c) en un concurso de poesía donde Arsitófanes participaba como juez, varios concursantes habían tomado obras antiguas de la biblioteca de Alejandría atribuyéndose así dichas autorías. De hecho, fueron castigados como delincuentes por robo y expulsados de la ciudad según las leyes de ese entonces. (Irribarne y Retondo, 1981; Vitrubio, De Arch; Lib. VII, prefacio; Dock, 1974).

Apreciamos que la deshonestidad en el campo intelectual siempre ha existido; lo novedoso en estos tiempos es el uso de la tecnología por el cual se habla hoy del "cyber-plagio académico" que se entiende en el "uso de las TIC (principalmente internet y los recursos asociados a ésta sobre todo el WWW – para el plagio (total o parcial) de trabajos académicos por parte del alumnado." (Comas & Sureda, 2007 par. 5; Pastor, 2009)

Lamentablemente, no es solo de los estudiantes el infringir una norma

contra el derecho de autor sino también lo apreciamos en autoridades como investigadores, profesionales de diversa índoles y hasta congresistas, tal es el caso del peruano Elías Rodríguez que plagió textos publicados en un diario de circulación nacional para sustentar su proyecto de ley (Perú 21, 2016, 28 agosto) o su colega Elar Melgar donde el consejo universitario dispone anular el título de abogado por presunto plagio (La República, 2017, 10 abril), presidentes electos como es el caso del presidente de Hungría Pál Schmitt, donde la Universidad Semmelweis de Budapest le retiró su título de doctor, por copiar 197 de las 215 páginas de su tesis (Univisión, 2012). Otro caso es el de Annette Schavan, ministra de Educación y Ciencia de Alemania, dimitió en 2013, después de conocerse que había plagiado parte de su tesis doctoral. (La República, 2017, 27 de enero) etc.

Hoy más que nunca debemos volver la mirada al valor de la honestidad como comportamiento que debe guiar, no solo la conducta humana en las relaciones interpersonales, sino también en el ámbito académico; en otras palabras, se ha de buscar la "Integridad académica" del investigador donde comunique los conocimientos y hallazgos de manera veraz dando crédito a quien corresponda. El tema de la integridad Académica, es una exigencia que se han impuesto las universidades creando programas para fortalecer en la institución una cultura de honestidad e integridad tanto en el aprendizaje como en su difusión. El Centro de integridad Académica (Academic Integrity, ICAI en inglés) define la Integridad como "El compromiso, aún cara a la adversidad, con los seis valores fundamentales: honestidad, confianza, justicia, respeto, responsabilidad y valentía. A través de la vivencia de estos valores se establecen los principios

del comportamiento que permiten a las comunidades educativas traducir sus ideales en acciones” (Citado por Calderon, 2017, párr. 3). Estos ideales y acciones se han de traducir en programas de prevención, de acceso a la información como a la gestión de reglamentos y sanciones a la falta de honestidad académica.

Entonces, la honestidad es un concepto que implica la puesta en práctica de otros valores que le siguen como la verdad, la responsabilidad, la justicia, la integridad, el respeto, etc. y que perfeccionan a este valor. Es por ello que cuando no se practica este valor aparecen los antivaleores asociados a la falta de honestidad que entre ellas tenemos:

La holgazanería o pereza

Hay pereza de pensar, pereza en el ejercicio de investigar, pereza en el leer, pereza de darse el tiempo necesario de elaborar ideas y razonamientos que es una facultad propia del ser humano ya que somos seres racionales por naturaleza. Entonces se instala o se afianza el vicio de la ociosidad u holgazanería. De hecho, si esta situación es tolerada por la sociedad, donde el sujeto aprecia que otros lo hacen y no reciben la desaprobación social ni la sanción legal, argumentando que se da en todos los niveles de la vida estaríamos propiciando una especie de “Holgazanería social”. (Latane, Willians y Harking ,1979). Es triste apreciar que ante casos flagrantes de plagio no hay sanción efectiva porque el acontecimiento prescribió en el tiempo o porque en la comisión de ética del colegio profesional o del Congreso de la Republica retiraron la acusación; pero el derecho moral de los agraviados es absoluto, inalienable, inexpropiable, imprescriptible, etc. (Antequera y Ferreyros, 1966).

No solo se ha de educar o enseñar conceptualmente lo deshonesto o la falta a la integridad académica que es el plagiar porque hubo flojera de investigar, sino también en educar en experiencias positivas de la virtud de la honestidad en las actividades académicas. Es un error pensar que solo con el conocimiento del perjuicio del plagio, la persona adquirirá el comportamiento debido, es decir, el plagio fue dado por ignorancia. De hecho, el conocimiento es parte importante de este proceso para evitar el plagio, pero no lo es todo. No basta un intelectualismo al estilo socrático que con el solo hecho de conocer las cosas tal cual son o sus conceptos más elevados, ello me llevaría necesariamente a apropiarme del bien que representa y del actuar virtuoso, es decir que si yo conozco conceptualmente el valor de la justicia ya por ello evitaré ser injusto. Es la razón por la que necesitamos también experiencias, vivencias afectivas, reconocimiento, aprecio y reflexión de los acontecimientos que vayan haciendo eco en la conciencia y en la praxis de la persona.

Gracias al avance de la tecnología hoy resulta mucho más rápido detectar los plagios en muchos trabajos académicos, lo cual permite mejor control de los escritos que llegan a la comunidad científica y por ello se ha de ser afanoso y atento en nuestras actividades intelectuales. Si algo debemos de felicitar a la tecnología, entonces es que la información, su difusión y sobre todo la contrastación está al alcance de todos por medio de programas que detectan similitudes o plagios como el Turnitin, Pairwise, EVE2, Mydropbox, etc. En el campo de la publicación científica se utiliza estos programas de similitudes y se tiene mucho cuidado que los escritos o “papers” cumplan con el rigor debido de seriedad y exactitud dependiendo de la temática; entonces en esa línea “los criterios de

publicación científica intentan garantizar con criterios evaluables un desarrollo de conocimiento” (Lorda ,2016, p.50) que ha de ajustarse a la realidad. Así el ser diligente en el trabajo intelectual evitará la pereza en el pensar y se tendrá mejor cuidado con lo que se escribe y publique.

La falsedad

Nadie niega que la “Red de redes” ha abierto un mundo de información de muy buena calidad como también información dudosa o falsa, por ello se ha de ser cuidadoso a la hora de seleccionar información en los trabajos académicos y evitar la falsedad por falta de diligencia al consultar las fuentes de estudio o trabajo.

La falta de honestidad va aparejada con la falta a la verdad que se hace en el acto de plagiar, sea que se presente bajo la forma de auto plagio, falsa autoría, envío doble, robo de material o copias sin autorización del código fuente. (Imram,2010; Soto,2012).

Algo que estimaban los filósofos griegos es la búsqueda por la verdad, ya Aristóteles lo expresaba de la siguiente manera en *Metafísica*,1011b25 “decir de lo que es, que es, y de lo que no es, que no es, es lo verdadero...”. Sin el deseo de entrar a polemizar sobre las teorías de la verdad que en el fondo apuntan a satisfacer en el hombre la respuesta de sus ansias de conocer, lo cierto es que lamentablemente hoy en día este término queda devaluado al tratar de hacernos creer que existen verdades particulares sujetas no a una búsqueda sincera de la información, sino a la mera opinión del individuo, al actuar doloso o cómo se siente emocionalmente en ese momento. Es así que escuchamos frases como “mi verdad” o “voy a exponer mi verdad”, entonces bajo ese epíteto se busca

justificar toda conducta y, por supuesto la deshonestas, propiciada por el plagio.

La honestidad, entonces va aparejada con el respeto a la verdad en esa sana correspondencia con los hechos en nuestro pensar y actuar. Así desde el punto de vista afectivo resulta saludable el ejercitar la honestidad de sentimientos y acciones que nos reporta a una vida sin sobresaltos y de equilibrio emocional que se extenderá también a nuestras producciones intelectuales. Es por ello que vivir honestamente resulta un valor positivo vinculado a la verdad y transparencia, siendo la mejor “táctica” para la vida (Newman,2009)

De hecho, nos encontramos a lo largo de la historia con personas deshonestas que logran sus objetivos sociales, económicos, políticos, religiosos, intelectuales, etc. a base del fraude, pero al haber corrompido este valor, su vida se convierte en una farsa, una vida sustentada en la fragilidad de lo aparente con la preocupación y tensión de que en cualquier momento se descubra la verdad y por consiguiente la vergüenza pública.

La soberbia

La soberbia es otra situación en la que la persona cree que, por su autoridad reconocida de antaño o prestigio intelectual, social, religioso o político, nadie cuestionará su actuar y menos aún aquello que diga, haga o escriba.

Tanto a nivel mundial como local vemos muchos de estos casos que, al ser descubiertos en esa falta a la verdad, su soberbia les lleva a crear justificaciones o excusas de las más extrañas por decir lo menos, como el culpar al secretario por el olvido imperdonable de no consignar la cita correspondiente, o decir que se

envió un borrador por equívoco, o afirmar que no es plagio sino copia (RPP noticias, 2016), o decir que es patrimonio común de la fe y por tanto se puede obviar el citar la autoría, (Palacios, 2015), etc. El plagio se convierte en estas personas en un "error" muy grave por esa falta de humildad en reconocerlo y aún más que se trate de negar o justificar lo que en el dicho popular se indica con la frase "querer tapar con una mano el sol".

Todos debemos combatir estas modalidades de trabajo "poco original" en los niveles que se presenten desde las aulas escolares al posgrado, se ha de hacer por una consideración y convicción personal de orden ético puesto que el "robo" intelectual no es bien visto por uno mismo que se da cuenta de su falta de honestidad, ni por los demás de quienes sufrimos el rechazo de nuestro mal proceder. Entonces se debe preparar mejor a la hora de investigar y ello implica saber fichar la información, parafrasear los textos citados, saber sintetizar información con sus propias palabras, uso de citas ideográficas mencionando la extensión del material utilizado y la ayuda de los manuales, de estilo de publicaciones y citas como por ejemplo el APA, Vancouver (URM), ISO 690/690-2, Estilo Turubian, Estilo Chicago(CMS) (CMOS), etc., que como apreciamos hay muchos de donde escoger.

La honestidad como valor no se da de un día para otro ni se crea por mandatos sociales ni reglamentos que prohíban hacer o no hacer tal o cual cosa. Es una actitud que se va formando desde la niñez, del contacto con el valor de la verdad del ejemplo dado en casa, que se experimenta como gozosa, no solo desde los fueros internos de la persona, sino que también reforzada por el ambiente que premia las

acciones honestas con el reconocimiento público o la aprobación social.

Así, la falta de honestidad académica en los trabajos tanto "universitarios", como no universitarios, es una acción que no nace en esos ámbitos, sino que ha existido una praxis desde joven cuando en las aulas escolares se permitía el plagio en cualquiera de sus modalidades como copiar y pegar, parafraseo impropios, plagio complejo usando una referencia o referencias falsas, plagio con comillas sueltas, fabricación de datos, robo de ideas, etc. (Bravo, s.f; Imram, 2010; Rojas, 2012) y peor aún si eran calificados con nota aprobatoria lo cual reforzaba el mal hábito.

Así muchas veces la soberbia nos hace pensar que podemos "sacar la vuelta a la norma" o que somos novedosos en la forma de elaborar un texto escrito fraudulentamente y no nos damos cuenta de que todas estas faltas ya están tipificadas o señaladas en documentos diversos. Un buen resumen de estas faltas a la honestidad es el que indica el servicio de prevención de plagio o similitudes Turnitin (s/f): en ella tenemos una infografía muy interesante sobre 10 modalidades de trabajo poco originales que son fruto de una encuesta a un aproximado de 900 educadores de las cuales son cuatro las que más llaman la atención, y que no deben pasar desapercibidas:

-Reciclado: tomar prestados pasajes amplios de un trabajo propio anterior sin incluir citas. Ello ocurre cuando el autor tiene varios escritos sobre una materia determinada y al construir un nuevo artículo vuelve a utilizar su material anterior, pero sin auto citarse mostrándose como un trabajo inédito.

-Híbrido: combinar fuentes perfectamente citadas con fragmentos copiados sin

incluir citas. En ella podemos apreciar que hay un gran trabajo de recopilar fuentes citadas, pero a su vez se utiliza comentarios parecidos o cercanos a la idea original que, por una parte, en su esencia, no reflejan la intención de la cita y por otra el párrafo obtenido, tipo comentario, no es refrendado.

-Error 404: citar fuentes inexistentes o incluir información imprecisa sobre fuentes. Este plagio es muy común, muchas veces los estudiantes por mostrar una bibliografía actualizada, exigida por la institución, crean citas inexistentes que al confrontarlas se aprecia su inexactitud y la mentira.

-Fuente RSS: citar correctamente las fuentes, pero casi sin incluir párrafos con creación propia. En este error el alumno logra citar correctamente su fuente de forma precisa según el estilo de redacción solicitado, pero al revisar su trabajo termina siendo una colección de citas directas o indirectas sin aporte personal ni profundización.

Conclusión

En consecuencia, la tarea de mejora ha de empezar desde las aulas, es decir, en el ámbito educativo desde los primeros grados de estudio, para formar y prevenir la usurpación de la paternidad intelectual, así "...se podrían prevenir con una apropiada educación sobre cómo evitar el plagio, tanto en universidades como en escuelas y colegios. De esta forma los alumnos se van acostumbrando desde temprano a citar correctamente y a no dejar para el final la bibliografía en sus trabajos, de manera que al menos así no cometan un plagio accidental o sin intención". (Soto, 2012, p. 12).

El docente ha de ayudar al estudiante a evitar el plagio propiciando valores

como la honestidad en primer término, la humildad, la responsabilidad, la sinceridad, la valentía etc. Que se evite esta práctica de apropiación ilícita del trabajo intelectual y la mejor manera es ser exigente en la revisión de los trabajos desde pequeños escritos como una composición ocasional hasta trabajos de mayor envergadura como monografías, ensayos o tesis advirtiendo las consecuencias éticas que conlleva, no solo porque al evidenciarlo habría una vergüenza pública sino también por la pérdida de la credibilidad personal.

Por último, la honestidad intelectual ha de ser el máximo esfuerzo del hombre o de todo comunicador que desea expresar su sentir de manera escrita, material o verbal, de ser veraz en sus afirmaciones como en sus acciones, es el juego limpio del emisor hacia su receptor.

REFERENCIAS

Academicintegrity.org (2017), ICAI(s/f). Recuperado el 26 de septiembre de 2017, a partir de <http://www.academicintegrity.org/icai/home.php>

Antequera, R. y Ferreyros, M. (1996). El nuevo derecho de autor en el Perú. Lima, Perú Reporting: Monterrico

Asociación mundial de educadores infantiles. (2017). Educamos: La honestidad. Recuperado de: <http://www.waece.org/webpaz/bloques/PDF/Honestidad.pdf>

Bravo, R. (s/f). Aspectos éticos en las publicaciones científicas. [Artículo en línea]. Recuperado de: <http://www.infodoctor.org/rafabravo/fraude.htm>

Benítez, L. (2005) La mentira, el engaño y el fraude en la ciencia. Acta médica.

- Grupo ángeles. Vol 3.num3Julio-septiembre 2005. Recuperado: <http://www.medigraphic.com/pdfs/actmed/am-2005/am053j.pdf>. (2007-2010)
- Calderón, S. (27 de septiembre 2017). Integridad Académica principios fundamentales. Recuperado de: <http://www.infotecarios.com/integridad-academica-principios-fundamentales/>
- Comas, R & Sureda, J. (2007). Ciber-Plagio Académico. Una aproximación al estado de los conocimientos, Revista TEXTOS de la Ciber Sociedad, 10. Temática Variada. Disponible en <http://www.cibersociedad.net>
- Vitrubio, De Architectura; Lib. VII, prefacio; véase M.-C. Dock, "Génesis y evolución de la propiedad literaria", en *Revue internationale du droit d'auteur*, in loc. cit; p.30
- Dock, M.-C. (1974) "Génesis y evolución de la noción de propiedad literaria", en *Revue, internationale du droit d'auteur*, núm. especial, *Histoire internationale du droit d'auteur des origines à nos jours*, vol. LXXIX, enero de 1974, p. 126
- Imran, N. (2010). Electronic Media, Creativity and Plagiarism. *SIGCAS Computers and Society*, 40(4), 28-32.
- Iribarne, R y Retondo, H. (1981). Plagio de obras literarias. Ilícitos Civiles y penales en derecho de autor. Buenos Aires: IIDA
- Koepsell, D y Ruiz, M. (2015). Ética en la investigación científica. México: Comisión nacional de bioética.
- Latané, B., Williams, K. & Harkins, S. (1979). Many hands make light the work: The causes and consequences of social loafing. *Journal of Personality and Social Psychology*, 37, 822-832.
- Lorda, J. L. (2016). La vida intelectual en la Universidad. Navarra: Eunsa
- Mora, G. (1998). Valores humanos y actitudes positivas. Santafé de Bogotá: McGraw- Hill Interamericana S.A.
- Newman, J.H. (2009) Apología pro vita sua. Madrid: Ciudadela
- Pastor, C.A. (2009). La Facultad de Ciencias Contables de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos ante el ciber-plagio. *Quipukamayoc | Revista de la Facultad de Ciencias Contables* (16)32, pp.103-113
- Palacios, R (13 de agosto, 2015). El plagio y el monseñor. [Mensaje en un blog] Recuperado de: <http://rosamariapalacios.pe/2015/08/13/el-plagio-y-monsenor/>
- Perú 21 (28 de agosto de 2016) Congresista Elías Rodríguez plagió textos periodísticos para sustentar proyecto de ley. Recuperado de: <http://peru21.pe/politica/congresista-plagio-textos-periodisticos-sustentar-proyecto-ley-2255677>
- RPP noticias (2016). César Acuña sobre libro de Otoniel Alvarado: "No es plagio, es copia". (17 de febrero del 2016). Recuperado de : <http://rpp.pe/politica/elecciones/cesar-acuna-sobre-libro-no-es-plagio-es-copia-noticia-938914>
- Soto, A. (2012). "El plagio y su impacto a nivel académico y profesional",

en E-Ciencias de la Información, 2 (1), pp. 1-13, disponible en: <http://revistaebci.ucr.ac.cr/volumenes/2/2-1/2-1-2/2-1-2.pdf>

La República (27 de enero de 2017). Los cuatro casos de plagio más escandalosos de la política mundial. Recuperado de: <http://larepublica.pe/mundo/736830-los-cuatro-casos-de-plagio-mas-escandalosos-de-la-politica-mundial>

La República (10 de abril, de 2017). Elard Melgar: Universidad retira título de abogado a fujimorista por plagio. Recuperado de: <http://larepublica.pe/politica/864013-elard-melgar-universidad-retira-titulo-de-abogado-fujimorista-por-plagio>

Real Academia Española. (2001). *Diccionario de la lengua española* (22.a ed.). Consultado en <http://www.rae.es/rae.html>

Real Academia Española. (2001). Disquisición. En *Diccionario de la lengua española* (22.a ed.). Recuperado de http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=disquisici%F3n

Soto, A. (2012). El plagio y su impacto a nivel académico y profesional. *E-ciencias de la informática*, 2(1) artículo 2. Enero-junio, 1-14. DOI: <http://dx.doi.org/10.15517/eci.v2i1.1213>

Soto, M.E. (2012). Plagio en textos académicos. *Revista electrónica EDUCARE*. 16(2), 55-56. Mayo-agosto. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=194124286004>

Turnitin(s/f). Prevención del Plagio: 10 modalidades de trabajo poco original [Infografía]. Recuperado de: <http://go.turnitin.com/es/prevencion-de-plagio>

Univisión (3 abril 2012). Renunció presidente de Hungría por plagiar tesis de doctorado. Recuperado de: <http://www.univision.com/noticias/noticias-del-mundo/renuncio-presidente-de-hungria-por-plagiar-tesis-de-doctorado>

Zarate, I. 2003. Valores, civismo familia y sociedad. Guanajuato, México: San Martín Domínguez Editores S.C.

LA PERSONA HUMANA EN LA VISIÓN ANTROPOLÓGICA DE KAROL WOJTYLA

The Human Person in the Anthropological Vision of Karol Wojtyla

Analyda Boluarte Drago*

Recepción: 14-01-2018
Aceptación: 25-05-2018

RESUMEN

No es un dato irrelevante, el estar delante de un poeta y dramaturgo, filósofo, teólogo, sacerdote y más adelante Pontífice; pues la riqueza de su producción intelectual legada al mundo contemporáneo, es de vanguardia y tiene plena vigencia.

Como eje conductor, se consideran dos textos del autor: **Amor y responsabilidad** (1960) y **Persona y acción** (1969). Se tendrá en cuenta como referencia a uno de los estudiosos de su pensamiento: Dr. Juan Manuel Burgos Velasco, fundador y presidente de la Asociación Española de Personalismo y de la Asociación Iberoamericana de Personalismo.

PALABRAS CLAVE

Persona, cuerpo humano, Karol Wojtyla, acción, manifestación, autodeterminación

ABSTRACT

It is not an irrelevant fact to be in front of a poet and dramatist, a philosopher, theologian, priest and later Pontiff, for the wealth of his intellectual production, bequeathed to the contemporary world, is avant-garde and fully relevant today.

As a guiding principle, two texts by the author are considered: Love and Responsibility (1960) and Person and Action (1969). Also, as a reference, it will be taken into account the work of Dr. Juan Manuel Burgos Velasco, founder and president of the Spanish Association of Personalism and the Ibero-American Association of Personalism.

Keywords:

Person, human body, Karol Wojtyla, action, manifestation, self-determination

* Directora del centro de orientación del Colegio Salcantay: aboluarte@salcantay.edu.pe

Karol Wojtyła es uno de los grandes filósofos personalistas del siglo XX. Formado en el tomismo, tomó contacto con la fenomenología, a través de Max Scheler. Su gran intuición es que el pensamiento antropológico contemporáneo, sólo puede avanzar y superar los retos a los que se enfrenta a través de una síntesis entre tomismo y fenomenología, estructurada en torno al concepto de persona.

Se abre un inmenso panorama de temas a investigar, en torno a los aportes filosóficos de Karol Wojtyła, que serán siempre un motivo de reconocimiento a su incesante labor intelectual

Damos inicio a nuestras reflexiones, considerando las nociones que fueron la base de la visión intelectual acerca de la persona humana, sobre la cual -Karol Wojtyła- desplegará sus propias visiones antropológicas, que intentará interpelar al hombre moderno.

Dentro de la visión aristotélica tradicional encontramos la definición de la especie (hombre) a través del género más próximo (ser viviente) y el elemento que distingue una especie dada dentro de su género (dotado de razón). Esta definición es expresada de la siguiente manera: *anthropos zoon noetikón, homo est animal rationale*. "Esta definición contiene –al menos como evidencia primordial- la convicción de la reducción del hombre al mundo. La razón de esta reducción era, y sigue siendo, la necesidad de comprender al hombre. Este tipo de comprensión podría ser definida como cosmológica". (Wojtyła, 1998a, pp. 27-28)

La utilidad de la definición aristotélica, queda en evidencia, si tenemos en cuenta que atribuye su propia validez en el contexto de la antropología metafísica y presidirá el nacimiento de muchas ciencias particulares sobre el hombre

concebido, precisamente, como "animal" con la característica de la racionalidad que lo distingue del resto de los vivientes. Esta facultad que posee el hombre, no puede constatarse en ningún otro ser visible, puesto que en ninguno encontramos manifestaciones de un pensamiento conceptual.

Por otro lado, al remitirnos a la conocida definición de Boecio, según la cual la persona es *individua substantia rationalis naturae*, es decir individuo de naturaleza racional, estaríamos resaltando la individualidad en cuanto ser sustancial que posee una naturaleza racional o espiritual: "...la definición de Boecio define sobre todo el "terreno metafísico", o la dimensión del ser en el que se realiza la subjetividad personal del hombre, afirmando la condición para "el cultivo" de este terreno sobre la base de la experiencia". (Wojtyła, 1998a, pp.29-30)

Wojtyła resaltará dentro de su visión personalista, que la experiencia del hombre no puede agotarse en la vía de la reducción "cosmológica", puesto que lo imprescindible es detenernos en lo que es *irreductible*, en lo que en todo hombre es único y no repetible, aquello por lo que cada hombre es no sólo "hombre-individuo" de un género o persona-sujeto. De esta manera, la imagen del hombre sería no sólo la correcta, sino completa. "Irreductible significa también todo lo que en el hombre es invisible, que es totalmente interior y por lo que todo hombre es como el testimonio evidente de sí mismo, de la propia humanidad y de la propia persona". (Wojtyła, 1998a, p.34)

Siguiendo el trayecto de su pensamiento llegará a afirmar, que la persona se distingue de los animales –aún de los más perfectos- por su interioridad, en la que se concentra una vida que le

es propia, su vida interior. No se puede afirmar lo mismo de los animales, aunque sus organismos pasen por procesos psicofisiológicos parecidos o posean una constitución aproximada a la de los hombres.

La estructura de la persona comprende su interioridad, en la que descubrimos elementos de vida espiritual, lo cual nos obliga a reconocer la naturaleza espiritual del alma humana y de la perfección propia de la persona. Su valor depende de esta perfección. Por ser la persona no sólo cuerpo sino también espíritu encarnado, y residir en ello su perfección, no puede considerársela igual a una cosa. Por otra parte, un abismo infranqueable separa la psique animal de la espiritualidad del hombre. (Wojtyła, 2009, p. 150)

Dentro de sus planteamientos antropológicos, Wojtyła revelará su perspectiva fenomenológica, ontológica y personalista, al "... abandonar la visión dual del hombre –entendido como cuerpo y alma- para adoptar una visión tripartita que entiende al hombre como una composición de tres niveles, cuerpo, psique y espíritu, que en Wojtyła se corresponden con el nivel somático-vegetativo, psicoemotivo y la estructura de autodeterminación". (Burgos, 2014, p. 66).

En consecuencia, la antropología de Wojtyła destaca por utilizar términos que hacen referencia a lo propio de la persona humana, distinción que queda en evidencia en las siguientes palabras:

...Karol Wojtyła sostiene que la metafísica aristotélica de la naturaleza humana corre el peligro

de "reducir el hombre al mundo", de no hacer justicia a lo *propium* del hombre, a aquello que lo distingue como persona. Wojtyła dice que hay un enfoque *cosmológico* en la tradición aristotélica que requiere ser completado con una visión más *personalista*, que estudie al ser humano no sólo en términos de sustancia, potencialidad, racionalidad, etc., sino también en términos de subjetividad, esto es, en términos tales como autopresencia, mundo interior, autodonación". (Crosby, 2007, p. 112)

A continuación, vemos conveniente citar palabras del autor en estudio, para comprender su visión intelectual: "Cualquiera que busca la verdad última sobre el hombre en sentido filosófico se mueve ahora no ya sobre un "terreno meramente metafísico", sino que encuentra elementos abundantes que atestiguan tanto la corporeidad como la espiritualidad del hombre y tanto mejor ponen de manifiesto la una y la otra". (Wojtyła, 1998a, pp.38-39)

Habiendo llegado a este punto, es preciso señalar que la persona humana es capaz de apartarse de lo exterior y reconocer su mundo interior, estando en condiciones de tomar consciencia de lo que experimenta, frente a situaciones vividas al igual que otras personas más, en simultáneo. Esta capacidad le permite pertenecer al mundo "exterior", formar parte de él –de una manera muy particular- y ser aval del mundo interior que únicamente él o ella pueden experimentar.

La comunicación de la persona con el mundo objetivo, con la realidad, no es solamente física, como se da

en todo ser natural, ni únicamente sensitiva, como en los animales. En cuanto sujeto netamente definido, la persona humana se comunica con los otros seres por intermedio de su interioridad, mientras que el contacto físico que le es igualmente propio (puesto que posee un cuerpo y, en cierta medida, "es cuerpo"), y el sensitivo, a la manera de los animales, no son sus medios propios de comunicación con el mundo". (Wojtyla, 2009, p.30)

La antropología que propone Wojtyla se puede considerar dentro de un personalismo integral por dos motivos. En primer lugar, porque el análisis fenomenológico que realiza, lo fundamenta en la verdad profunda de la persona. Asimismo, es integral, al partir de la experiencia –interior y exterior, objetiva y subjetiva– de la persona, abarcando todas sus dimensiones humanas. De este modo, va perfilando su objetivo primario: elaborar una antropología que incorpore la subjetividad. Su propuesta será original al reconocer la experiencia del hombre como la más rica de las experiencias que él mismo puede tener, y a su vez, la más compleja. Con estos planteamientos le recuerda al hombre, que el acceso directo y efectivo a la realidad es: él mismo.

Para ello, toma como principio de la filosofía un concepto que incluya al mismo tiempo la objetividad y la subjetividad. Este concepto es el de la "experiencia". "Para él, la experiencia, es decir, la dimensión cognoscitiva de la vivencia a través de la cual interactuamos con el mundo, se compone de dos elementos indisolublemente unidos: la vivencia de un contenido (objetividad), puesto que siempre experimento algo concreto; y la vivencia de mí mismo al vivir o experimentar ese contenido

(subjetividad)". (Wojtyla, 2014, en Prólogo, p. 17)

Dentro de la "experiencia", la subjetividad nos aporta una posibilidad más de destacar en cada ser humano su índole personal. Lo cual le llevará a decir a un estudioso de su pensamiento personalista, que Wojtyla: "... cree que el hecho histórico del recurso a la subjetividad de los últimos siglos ha capacitado a muchos pensadores para lograr una visión más adecuada del hombre como persona, y que eso puede lograrse, aunque no siempre haya sido así de hecho, sin la menor concesión al subjetivismo. Yo estoy enteramente de acuerdo con Wojtyla...". (Crosby, 2007, p. 112)

Al acentuar la importancia de la "experiencia", Wojtyla considera la necesidad de recurrir a la fenomenología -no en todo el despliegue filosófico, propio de esta corriente de pensamiento- como procedimiento metodológico. Saliendo al paso de una subjetividad que pudiera decantar en un idealismo o en un subjetivismo, resalta que su planteamiento hace referencia a una "subjetividad-conciencia", que no se desarticula del "ser".

Habiendo resaltado la importancia de la doble vertiente de la experiencia que permite el acceso a la subjetividad de la persona, Wojtyla advierte que no se está limitando a considerar la conciencia de la acción humana, sino que pretende ir en la línea de los filósofos modernos y, dentro de esta perspectiva, la conciencia es la vivencia de sí como sujeto. En su esquema antropológico, integra la conciencia moderna, quitándole la posibilidad idealista de transformarse en "conciencia autofundante".

De este modo, irá incorporando en sus planteamientos antropológicos

dos conceptos: "autoconciencia" y "autoconocimiento", creando el espacio necesario para la subjetividad y el "yo". Una vez que están definidos estos dos conceptos, inicia el análisis de la acción humana, desde la acción misma; siendo ésta la que –según sus planteamientos filosóficos– nos llevará a la persona. Esta reflexión en torno a la persona, puede realizarse, porque ya cuenta con el espacio antropológico (la subjetividad) lo que permite entender al sujeto de esa acción como un yo autoconsciente, cosa que, sin la integración previa de la consciencia, no habría sido posible. Nos habríamos encontrado con una acción vacía, sin sujeto.

Dentro del esquema filosófico que va elaborando Wojtyła acerca de los distintivos particulares de la persona humana, se encuentra el concepto de libre albedrío o "facultad de autodeterminación", que se manifiesta en el hecho de que, al actuar, el hombre elige lo que quiere hacer. Esta es una realidad propia de la persona humana, que le permite definir su existencia en la medida que la ejercita guiada por la recta razón: "Así pues, la naturaleza de la persona tiene una condición especial que marca una diferencia radical: que es libre". (Burgos, 2011, p.110). El comentario a esta noción introducida por Wojtyła, nos permite un esclarecimiento adicional, para valorar el peso específico que le concede al concepto de "autodeterminación". "La trascendencia nos ha mostrado el nivel configurador de la persona, la autodeterminación; pero ésta no es solo autodeterminación, es también cuerpo y psique, tres estratos que se presentan en la experiencia de la acción de forma sólidamente unitaria. Es el hombre, la persona humana quien actúa; no ninguno de esos estratos de modo independiente". (Burgos, 2014, p. 69).

Es importante señalar que libertad, dentro de la reflexión filosófica de Wojtyła, no es tan sólo una cualidad de la acción, sino una cualidad del ser persona. La libertad como autodeterminación, no sólo describe un rasgo específico del hombre, sino que ésta define a la persona, puesto que dispone de la estructura de autodeterminación y ser persona –para él– son conceptos equivalentes. La capacidad dinámica que posee el hombre, le permite separarse de su acción, distinguirse de ella, analizarla y es lo que denominará: "trascendencia". "Esta trascendencia tiene dos dimensiones: la horizontal, que se identifica con la elección, que la filosofía tradicional ha tratado con precisión; y la autorreferencial o vertical, que consiste en la autodeterminación". (Burgos, 2014, p. 66)

Con la finalidad de ampliar un poco más la "trascendencia" dentro de los postulados filosóficos de Wojtyła nos remitimos a una cita –algo extensa– pero muy esclarecedora:

La trascendencia vertical, que es la clave de bóveda de todo el pensamiento de Wojtyła, sobrepasa la subjetividad hacia el interior más que hacia el exterior, y se dirige hacia el núcleo irreductible del hombre que parece trascendente incluso en el sentido metafísico. En la acción, el hombre muestra que es alguien por su capacidad de dominio y de posesión de sí, que le permite tener la experiencia de sí mismo como un ser libre. Esta experiencia de la libertad nos lleva a admitir la causalidad eficiente del hombre hacia la acción y, por tanto, su responsabilidad en ella. La libertad, además, reposa en la relación de la persona con la verdad, que le permite no estar

determinado de una manera unilateral por las circunstancias. La relación de la libertad con la verdad es, en fin, el factor decisivo de la transcendencia de la persona en su acción. Todo este proceso de pensamiento no es desarrollado por Wojtyla más que por medio del método fenomenológico. Parece, pues, que el empleo de este método pueda llevarnos a reconocer que el hombre es esencialmente espíritu. (Buttiglione, 1992, p. 183)

Siguiendo en la línea antropológica de Wojtyla, encontramos que la palabra "espíritu" hace referencia a la transcendencia de la persona con la experiencia de la libertad, de la responsabilidad y de la lealtad hacia la verdad y el bien: "Por consiguiente, hemos descubierto el espíritu como realmente inmanente al ente que es el hombre. La transcendencia fenomenológica de la persona en el acto nos conduce al umbral de la transcendencia de la persona entendida en sentido metafísico". (Buttiglione, 1992, p. 183)

El concepto de persona humana que nos plantea Wojtyla integra los conceptos tomistas, destacando el dinamismo propio del hombre, ya que, al poseer una estructura de autodeterminación, es distinguido por ser "un quien" capaz de auto-determinarse a través del análisis de sus acciones. Es más, se puede afirmar –siguiendo la reflexión wojtyliana– que esta estructura se hace efectiva en la acción. "Esto permite entender un poco más su afirmación de que "la acción revela a la persona". La revela o desvela en el sentido de que es proceso de autodeterminación que sólo se da en la acción. El que nos muestra quién es el sujeto-persona". (Wojtyla, 2014, en el Prólogo p. 22)

Una vez definida la autodeterminación dentro de la antropología ontológica wojtyliana, estamos en condiciones de ahondar en sus reflexiones. Como parte estructural de la persona, Wojtyla resalta dos características adicionales que se desprenden de la autodeterminación. Éstas se activan, en la medida que la persona decide acerca de sí mismo –aunque de manera limitada, ya que la libertad humana no es absoluta–, y concibe dos características propias: el autodomínio y la autoposesión: "... la persona puede trascender, por las estructuras del dominio y de la posesión de sí, los dinamismos que se manifiestan espontáneamente en el hombre. No es posible comprender esta totalidad dinámica que son la persona y su acción si uno no se sitúa en el punto de vista de la transcendencia de la persona". (Buttiglione, 1992, p. 186).

Wojtyla seguirá profundizando en el cometido de definir a la persona humana y en algún momento enlazará nuevamente con postulados tomistas al explicar que la capacidad de autodeterminación –si bien, es estructural– únicamente permitirá alcanzar la plenitud de la persona, si en su ejercicio se orienta en sentido positivo hacia el bien y la verdad. A esta disposición de la autodeterminación la denominará "autorrealización".

Para alcanzar esta autorrealización, es necesario que la persona se detenga en lo que su inteligencia le muestra como verdadero y bueno. Se va haciendo evidente, la preocupación de Wojtyla por la acción humana –la ética– al relacionarla con la verdad y el bien. En base al manejo de conceptos tales como subjetividad, autoconocimiento y consciencia, la persona –con toda esta estructura– no necesita buscar en el exterior los referentes, ya que la autorrealización,

que no es una simple tendencia- permite captar el valor de la verdad y ante ella, dar una respuesta activa.

Esta respuesta activa será la que revela el interior del hombre y se manifiesta de manera conjunta, con una noción propia de la trascendencia de la persona, sobre su acción: "la responsabilidad". "Libertad y responsabilidad no solo están intrínsecamente entrelazadas, sino que son las dos caras de una misma moneda. La acción es la respuesta causada libremente por el sujeto ante determinadas circunstancias y, lo desee o no, no puede más que ser responsable ante ella, puesto que es él quien la ha puesto en la existencia". (Burgos, 2014, p. 68).

Siguiendo los conceptos que acuña en su antropología ontológica, encontramos una definición de la estructura de la persona, por lo que podríamos afirmar que Wojtyła habría logrado su objetivo: construir una nueva visión de la persona partiendo del análisis de la experiencia.

REFERENCIAS

PRIMARIAS

Wojtyła, K. (2014). *Persona y acción*. Madrid: Ediciones Palabra.

Wojtyła, K. (2009). *Amor y responsabilidad*. Madrid: Ediciones Palabra.

Burgos, JM. (2014). *Para comprender a Karol*. Madrid: Biblioteca de Autores Católicos.

Burgos, JM. (Ed) (2007a). *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*. Madrid: Ediciones Palabra.

Buttiglione, R. (1992). *El pensamiento de Karol Wojtyła*. Madrid: Ediciones Encuentro.

Guerra, R. (2002). *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*. Madrid: Editorial Caparrós.

SECUNDARIAS

Burgos, JM. (2003a). *Antropología: una guía para la existencia*. Madrid: Ediciones Palabra

Burgos, JM. (.2003b). *El personalismo*. Madrid: Ediciones Palabra.

Burgos, JM. (2007b). *Repensar la naturaleza humana*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, S.A.

Burgos, Juan Manuel (2009). *Reconstruir a la persona*. Madrid: Ediciones Palabra.

Burgos, JM. (Ed) (2011). *El giro personalista del: qué al quién*. Madrid: Fondo Editorial Emmanuel Mounier.

Crosby, J. (2007). *La interioridad de la Persona Humana. Hacia una antropología personalista*. Madrid: Ediciones Encuentro.

Juan Pablo II. (1994). *Cruzando el umbral de la esperanza*. Colombia: Editorial Norma.

Juan Pablo II. (1995). *Carta a las Mujeres*. Madrid: Ediciones Palabra.

Juan Pablo II. (1996). *Don y misterio*. Madrid: Editorial Biblioteca de Autores Cristianos.

Juan Pablo II (1998). *Carta Apostólica Mulieris dignitatem*. Lima: Editorial Salesiana

Juan Pablo II. (2004). *¡Levantaos! ¡Vamos!* Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Juan Pablo II. (2005). *Memoria e identidad*. Madrid: Editorial La Esfera de los libros.

Juan Pablo II. (2010). *Hombre y mujer los creó. Catequesis sobre el amor humano*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

RECENSIÓN DE LIBROS

TÍTULO	:	ENSEÑAR A INVESTIGAR. UNA DIDÁCTICA NUEVA DE LA INVESTIGACIÓN EN CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS.
Autor	:	Ricardo Sánchez Puentes
Edición	:	4ta Edición 2014 - Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad	:	México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación

Este libro se publicó en su primera edición en 1989, sin embargo, a lo largo de sus sucesivas ediciones ha ido incrementando sus aportes debido a las innovaciones en las estrategias y didácticas de tan importante, imprescindible asignatura universitaria diría yo, como lo es la Investigación científica en sus distintas denominaciones, niveles, tipos y métodos. Ahora se encuentra en su cuarta edición, publicada póstumamente, y no deja de ser útil en sus propuestas e imprescindibles en sus aportes.

Desde siempre el hombre ha investigado, podríamos decir que es connatural a su proceso de humanización al igual que la transmisión de los logros alcanzados a través de ella, sin embargo, como es de esperarse ha ido mejorando sus estrategias y afinado sus instrumentos, comunicados generacionalmente como especie y al mismo tiempo en sus singularidades... en efecto cada quien va construyendo sus estrategias, aunque a estas alturas se encuentren ya

relativamente estandarizadas. En esto enfatiza Ricardo Sánchez cuando desde la introducción señala que, tanto investigar y enseñar a hacerlo es una actividad sumamente diversificada: los tiempos, las instituciones, las disciplinas, los métodos, los contextos, las personas.

El libro está estructurado en cinco apartados que tienen la peculiaridad que pueden ser leídos tanto en un sentido consecuente como independientemente cada uno de ellos. Esta característica revela el dominio del tema investigativo por parte del autor, quien además fue formado como Filósofo en la Universidad de Lovaina. Este suceso, tal vez considerado fortuito, trae a colación el estrecho vínculo entre la tarea del filósofo en su oficio de investigación y en el ejercicio de la docencia como profesor. Quien piensa, investiga, quien investiga halla, quien encuentra transmite el dato y la forma justificada de cómo lo halló, en lo posible de manera clara. Es lo que hace Ricardo Sánchez Puentes.

En el primer capítulo denominado *Hacia una nueva didáctica de la investigación en ciencias sociales y humanidades* el autor se propone brindar una propuesta distinta para la enseñanza de la investigación que vaya más allá de la secuenciación programática, brindándonos cuatro criterios los cuales apuntan a la didáctica del aprendizaje concreto, en donde quien enseñe a investigar debe ser el que ha investigado (cf., pp. 20 ss.), aconsejando ir más allá de los manuales que sirvan como recursos más que como fines. En nuestro medio peruano, e incluso latinoamericano, muchos manuales se han convertido en recetarios de 'cómo se debe investigar' que más de las veces confunden a los que se acercan a la investigación y dogmatizan a quienes ya están un tiempo asumiéndolo como vademécum. Los criterios propuestos por Ricardo Sánchez Puentes coinciden como parte de esta nueva didáctica, con los del filósofo, pues recomienda enseñar en la admiración y el asombro intelectual para problematizar, teorizar y explicar en lo práctico.

En el segundo capítulo, Ricardo Sánchez se dedica a explicitar cómo acontece el oficio de investigador (pp.77-114), comparándolo metafóricamente con el arte del tejedor, pues investigar es como entrecruzar hilos para formar una totalidad como es el tejido final (trama y urdimbre) que a su vez formará parte de una prenda mayor y singular. En este dinamismo es que acontece la 'versatilidad y prestigio del conocimiento humano' (p. 81) cuya estrategia ha de ser observar-registrar-leer-aplicar- transformar-expresar, dinamismo inagotable situado en contextos cuyos ejes transversales han de ser la creatividad y el rigor de lo razonable.

Todo el texto me parece excelente y coincidente en muchos aspectos,

coincidencias centradas en el proceso dialéctico propio de la realidad, y junto a ella el carácter perennialista del mismo. En efecto, en su tercer capítulo (pp.115-168) Ricardo Sánchez Puentes habla de *actualizar y recrear la tradición científica*, tradición que contiene y requiere saberes teóricos, saberes prácticos, habilidades y destrezas, valores y convicciones, y –por supuesto- actitudes, desarrolladas a lo largo del tiempo (p.117) requisitos que se han acumulado y que no deben de ser desdeñados sino referentes prestos a la reactualización en función a nuevas situaciones y contextos. Por eso el autor refiere que "... enseñar a investigar comporta, desde la óptica de la tradición, transmitir el saber acumulado histórica, social e institucionalmente, tal como es reconstruido el investigador singular" (p. 132) y esto se debe al ineludible hecho de que la investigación científica es una práctica histórica y social, es prácticamente un 'quehacer público' académico sí, pero también industrial, militar y ético-política. Investigar no es, pues, una labor en solitario. Es partir de la tradición en trayectoria hacia el futuro.

En el cuarto capítulo, el autor lo denomina *Trasmitir el oficio mismo de generar conocimiento científico* (pp.169-232) donde afirma que las asignaturas metodológicas, cursos y seminarios tanto del pre como del postgrado quedan enormemente desbordadas por la tarea de investigar. Genialmente Ricardo Sánchez Puentes nombra a la investigación como el *arte maestro* (p. 170) en la que están implicados el desarrollo de un *saber organizador* puesto que la investigación científica requiere de logicidad, de coherencia tanto interna como externa; también por un *saber de mediaciones* porque su estructura básica es la relación medio-fin en cuanto se infieren nuevos conocimientos asumiendo ciertas premisas ya conocidas. La investigación

científica también asume un *saber fundante* en cuanto el investigador pretende brindar razonamientos profundos que expliquen su hallazgo. El investigador, después de todo, busca fundamentar cognitivamente lo que observa y admira de la realidad, puesto que hacer ciencia consiste en dar explicación de la realidad.

El capítulo final se cierra con broche de oro al reflexionar sobre cómo ha de ser la estrategia de la investigación científica (pp.233-252) asumiendo por su experiencia que ha de ser por antonomasia dialéctica. Quien lo asume de otra manera, afirma, más aún quien lo concibe de manera lineal y secuencial, estaría asumiendo un 'esquema pobre de un proceder formal, de carácter idealizado, que refleja poco lo que realmente sucede en la producción efectiva del conocimiento' (p.234). Particularmente he tenido experiencia de observar un sinnúmero de veces

esta metodológica investigativa con su consecuente didáctica, que no hace más que mal habitar al 'investigador' quien ya no sería tal, sino un dogmático de estrecha mente que cree saberlo todo porque se aprendió sin criterio algún manual. La dialéctica investigativa acontece en las ideas totalidad-relación, tradición y novedad. Si se ve así, la investigación científica y su didáctica son un propio de la persona que se sabe atenta y abierta a la realidad.

Finalizo esta reseña, afirmando que el libro *Enseñar a Investigar. Una didáctica Nueva de la investigación en ciencias sociales y humanas* de Ricardo Sánchez Puentes es un libro para todos los tiempos y todos los niveles de investigadores. Sin duda, es un valioso clásico de la literatura investigativa.

Francisco Reluz Barturén¹

¹ Licenciado en Filosofía. Maestro en Filosofía e Investigación Científica, Doctor en Psicología Educativa. Cuenta con un postgrado en Investigación en la educación superior. Miembro del comité científico internacional de la Revista Educación de la Universidad Nacional de Costa Rica. Docente de la Universidad Católica Santo Toribio de Mogrovejo. Email: freluz@usat.edu.pe

DATOS DE LOS AUTORES

OSCAR EDMUNDO YANGALI NÚÑEZ

Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde trabaja como asistente de docencia y co-investigador del proyecto Scholastica Colonialis junto con el Dr. Sandro D'Onofrio. Es miembro de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM). También es docente de filosofía del Seminario Mayor Diocesano San José de Lurín. Ha presentado ponencias y publicado trabajos sobre temas referidos a la escolástica y su recepción en el Perú, así como también referidos a la filosofía de la religión.

JEAN LUIS ARANA

Licenciado en Filosofía por la PUCP, Bachiller en Ciencias con mención en Ingeniería electrónica por la PUCP, estudios concluidos de Maestría por la PUCP. Trabaja como docente en la UPC, en el Instituto Superior de Estudios Teológicos Juan XXIII y es Pre-docente en la PUCP. Es miembro del grupo Scholastica Colonialis. Sus intereses se ubican en el campo de la filosofía antigua y medieval, en la escolástica colonial, en la metafísica, la ontología, la ética y la epistemología.

JOAQUÍN CARDOSO

Licenciado en Comunicación (UBA-Argentina) y técnico investigador en el Programa de educación a distancia UBA XXI (UBA-Argentina). Además, es

docente de Teorías y prácticas de la comunicación I (Facultad de Cs Sociales-UBA) y de Historia Sociocultural del Arte (Universidad nacional del arte-UNA). Ha escrito numerosos artículos vinculados fundamentalmente a la ética, la filosofía, la cultura y la sociedad. Sus trabajos más recientes fueron "La vitalidad de un concepto" (2015) y "Política y redes" (2017).

CESAR INCA MENDOZA LOYOLA

Magister en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesor de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya y de la PUCP. Especializado en temas de metafísica y epistemología de las época antigua, moderna y contemporánea. Su principal interés está orientado a la filosofía nietzscheana, a la ética y a la gestión social.

RICHARD ANTONIO OROZCO CONTRERAS

Doctor en Filosofía por la PUCP. Profesor ordinario en la UNMSM. Coordinador de la Maestría y Doctorado de filosofía de la UNMSM. Profesor de la Maestría de Desarrollo Ambiental en la PUCP y Profesor de Epistemología en calidad de Profesor Visitante en programas de Doctorado y Posdoctorado en UNHEVAL (Huánuco) y UNCP (Huancayo). Es coautor del libro Pensamiento y acción y La filosofía peruana a comienzos del siglo XX

(PUCP, 2010); y autor de diversos artículos en revistas especializadas. Sus áreas de interés son la filosofía de la ciencia, epistemología, racionalidad científica, razonamiento heurístico, pragmatismo clásico y neopragmatismo. Actualmente desarrolla una investigación financiada por el Vicerrectorado de Investigación de la UNMSM sobre el razonamiento eurístico en la ciencia.

MIGUEL ANGEL NACION PANTIGOSO

Licenciado en filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) y Licenciado en sociología por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), está haciendo una Maestría en filosofía en la PUCP y otra en sociología en la UNMSAM. Es miembro de la Asociación Peruana de Ética y Filosofía Política (ASPEFIP). Actualmente trabaja para la Universidad Nacional de Ingeniería. Los temas que investiga son historia conceptual, teoría sociológica, filosofía política y práctica.

JORGE ALBERTO FLORES MORALES

Doctor en Administración de la educación de la Universidad César Vallejo y Magister en Administración de la educación de la Universidad Marcelino Champagnat. Licenciado en psicología de la Universidad Federico Villarreal y en Educación por la Pontificia universidad Católica del Perú y bachiller en Teología por la Facultad de Teología y Pontificia y Civil de Lima. Actualmente se desempeña como docente universitario e distintas universidades.

ANALYDA MARÍA BOLUARTE DRAGO

Licenciada en educación inicial por la Universidad Femenina Sagrado Corazón, Maestría en asesoramiento educativo familiar por el Centro Universitario Villanueva, Maestría en filosofía con mención en antropología filosófica por la Universidad de Piura. Actualmente se desempeña como Directora del Centro de Orientación del Colegio Salcantay. Sus áreas de interés se ubican en la antropología filosófica, la filosofía personalista y coaching filosófico.

REVISTA PHAINOMENON

BASES PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS

1. En el Volumen 17 (2) (2018) de la Revista PHAINOMENON, los temas a publicar son de libre investigación circunscritos al campo de la filosofía y la teología, o de estas en diálogo interdisciplinar con otras áreas del saber.
2. Se recibirán artículos originales, no publicados y no enviados para su publicación a ningún otro medio de comunicación escrita o virtual.
3. Los temas de investigación son de libre elección del investigador. Por características que son propias, el Departamento de Filosofía y Teología promueve, particularmente, la investigación sobre temas filosóficos, antropológicos, axiológicos, éticos, bíblicos y teológico-pastorales.
4. Los artículos pueden ser: científicos, técnicos, de opinión y comentarios. Los primeros, son resultados de investigaciones ya realizadas. Los segundos, presentan información que puede ser resultado de investigaciones preliminares o de un hecho relevante y bien documentada con datos científicamente válidos. Los terceros, de opinión y comentarios, se basan en información de temas vigentes selectos de la realidad nacional.
5. El formato de los Artículos Científicos y Técnicos es el mismo, aunque éste puede variar, según la investigación. El texto debe ordenarse en las siguientes secciones: Página del título y autor; resumen y palabras clave; introducción; material y métodos; resultados; discusión; conclusiones; agradecimientos y referencias bibliográficas.
6. Las páginas deben ser numeradas; como máximo 20; incluyendo tablas e ilustraciones escritas en letra Garamond tamaño 12; a espacio 1,5 y en formato Microsoft Word 2010; CD-RW; e impreso en hojas A-4 en una sola cara. La aceptación y publicación final de los artículos están sujetas a su respectiva revisión (árbitros) por pares y por el Comité Editorial de la Revista PHAINOMENON.
6. Los autores ceden y transfieren en forma exclusiva, a través de una carta dirigida al Editor, el derecho de publicar, distribuir y divulgar su obra a través de la Revista PHAINOMENON, tanto en el territorio nacional como fuera del país.
7. La responsabilidad del contenido, autoría y originalidad del artículo es exclusivamente del autor o sus autores.
8. Los autores recibirán cinco ejemplares de la Revista.
9. La redacción del texto debe realizarse en lenguaje claro y preciso, teniendo en cuenta al lector no especialista.
10. Los autores deben considerar las siguientes pautas formales, según las normas APA:
 - Los nombres científicos deben estar en cursiva y para resaltar algún término, frase u oración debe escribirlas en negritas.

- Las citas textuales con menos de 40 palabras deben escribirse con comillas, indicando al final la referencia bibliográfica. Ejemplo: *"El método científico no provee recetas infalibles para encontrar la verdad: sólo contiene un conjunto de prescripciones falibles (perfectibles) para el planeamiento de observaciones y experimentos, para la interpretación de sus resultados y para el planteo mismo de los problemas"* (Bunge, 1985, p.34).
- Las citas textuales con más de 40 palabras deben escribirse sin comillas y separadas del texto con una sangría de 5 espacios. Ejemplo: Cuando una idea se vuelve trascendente, movilizante y pone en vilo a toda una sociedad, su fuerza no está en sí misma, sino en el contexto social y espiritual en el cual ella surge. Una idea no es el razonamiento que desarrolla, sino el ambiente en que germina y las consecuencias que provoca (Barylko, 1997, p.119)
- La mención de una obra o de una referencia, se colocará entre paréntesis el autor y el año de la publicación. Ejemplo (Anzenbacher, 1984).
- Si la mención de un autor es explícita se escribirá entre paréntesis el año de la publicación de la obra en referencia. Ejemplo: Gadamer (1997) ...; o también: En Verdad y Método (1997), Gadamer describe...
- O bien puede ser, en caso de varios autores, (Gaeta et al., 1987).
- Las notas se ubicarán al pie de página del texto señalando el número sobre la palabra referencial, ejemplo:

En la UNIFE, la Asamblea Universitaria es el ente rector de la Universidad y

analiza, evalúa y aprueba los Planes de Funcionamiento .

- La referencia bibliográfica deberá corresponder con las citas del texto, salvo las fuentes por comunicación personal. Debe estar organizada en orden alfabético y sin numeración. Ejemplo:

Kirk, G. y Raven, J. (1969) *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.

Messeguer, D. (1974) *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Rossi, L. y Valsecchi, A. (dir.) (1975) *Diccionario enciclopédico de teología moral*. Madrid: Ediciones paulinas.

Wagner, P. (2011) "Heidegger y la esencia del Nihilismo". En *Consensus, Revista de la UNIFE*, 16 (1), pp. 33-40.

En caso de una referencia obtenida en la web se debe presentar como sigue:

Martínez, C. (2007) Avances en la investigación dramática. *Revista científica de UCES*, 11(1), 128-144. Recuperado de: <http://dspaces.uces.edu.ar:8180/dspace/handle/123456789/200>

- Las abreviaturas (símbolos, antónimos y siglas, deberán ser definidos en la primera vez que son usados, excepto en el resumen, salvo si se repiten más de una vez (a partir de la segunda se usará las abreviaciones).

11. Los artículos serán recibidos hasta el 30 de setiembre del 2018 en el Departamento de Filosofía y Teología (Segundo piso del Pabellón Pastoral). Av. Los Frutales 954, Urbanización Santa Magdalena Sofía - La Molina, o al E-mail: phainomenon@unife.pe

Este libro se terminó de imprimir en los talleres de
GRAFIMAG S.R.L.
Tel: 424 - 7531